# REVISTA DE FILOZOFIE

I 7964

TOMUL 17 1970

DIN SUMAR:

SEMNIFICAȚIA MARXISTĂ A NOȚIUNII DE PRACTICĂ — Al. Valentin

INTERESE NAȚIONALE ȘI INTERNAȚIONALE — Al. Golianu

ASPECTE ALE PROCESULUI DE OMOGENIZARE A SOCIETĂȚII NOASTRE SOCIALISTE — Simion Puni

OMUL CA OM ȘI OMUL CA ROL ÎN SOCIETATEA CAPITALISTĂ — Petru Panzaru

INTRODUCERE ÎN ESTETICA INFORMAȚIONALĂ — Max Bense (Stuttgart — R.F.G.)
Helmar Frank (Berlin)
Victor Ernest Maşek
Mihai Nadin
Josef Hlavácek (Praga)

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IIII 2005

# REVISTA DE FILOZOFIE

## COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin Centrala cărții, Oficiul de comerț exterior, Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 7964
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU
-- UCL 2014

# REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 17 Nr. 7 1970

2022

## SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

● Al. VALENTIN, Semnificaţia marxistă a noţiunii de practică . . . . . 727
● Al. GOLIANU, Interese naţionale şi internaţionale . . . . . 741
● Simion PUNI, Aspecte ale procesului de omogenizare a societăţii noastre socialiste . . 753
● Petru PANZARU, Omul ca om şi omul ca rol în societatea capitalistă*) . . . . . 765

INTRODUCERE ÎN ESTETICA INFORMAŢIONALĂ . . . . . 779

● Max BENSE (Stuttgart — R.F.G.), Mică estetică abstractă . . . . . 781
● Helmar FRANK (Berlin), Estetica informaţională ca exemplu al cibernetizării problematicii social-filozofice . . . . . 797
● Victor Ernest MAŞEK, Fundamente psihologice ale esteticii informaţionale . . . . 803
● Mihai NADIN, Estetica generativă . . . . . 817
● Josef HLAVÁCEK (Praga), Interpretarea artei programate . . . . . 827

OPINII DESPRE CĂRŢI . . . . . 835

● Georgeta HĂLĂŞAN, Un studiu despre sistemele cibernetice . . . . . 837
● Cătălin ZAMFIR, Reflexii pe marginea unei lucrări. Relaţia dintre cibernetică şi celelalte domenii ale cunoaşterii . . . . . 841

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

● Simion GHIŢĂ, Problema omului în concepţia lui Titu Maiorescu . . . . . 849
● Constantin PRANGATE (Piatra Neamţ), Din corespondenţa D. Gusti — Gh. T. Kirileanu . . . . . 863

CRONICA IDEILOR

● Al. TĂNASE, Cultură şi umanism (II) . . . . . 865

PAGINI DIN ISTORIA RELIGIILOR

● Paul BĂLĂ, Cultul divinităţilor care mor şi înviază. Religiile de mistere (II) . . 875

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

● Al VI-lea Congres internaţional de ştiinţă politică (Marin Voiculescu); Note . . . 895

Rev. filoz., 17, 7, p. 723 — 898, Bucureşti, 1970

12.009

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 17 № 7 1970

## СОДЕРЖАНИЕ

**СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ** Стр.

- Ал. ВАЛЕНТИН, Марксистский смысл понятия практики . . . . . 727
- А. ГОЛИАНУ, Национальные и интернациональные интересы . . . . . 741
- Симион ПУНИ, Аспекты гомогенизации социалистического общества Румынии . . . . . 753
- Петру ПЫНЗАРУ, Человек как таковой и человек как роль в капиталистическом обществе . . . . . 765

**ВВЕДЕНИЕ В ИНФОРМАЦИОНАЛЬНУЮ ЭСТЕТИКУ** . . . . . 779

- Макс БЕНЗЕ (Штуттгарт-ФРГ), Малая абстрактная эстетика . . . . . 781
- Хелмар ФРАНК (Берлин), Информациональная эстетика как пример кибернетизации социально-философской проблематики . . . . . 797
- Виктор Эрнест МАШЕК, Психологические основы информациональной эстетики . . . . . 803
- Михай НАДИН, Генеративная эстетика . . . . . 817
- Жозеф ХЛАВАЧЕК (Прага), Интерпретация программированного искусства 827

**О НОВЫХ КНИГАХ** . . . . . 835

- Джоржета ХЭЛЭШАН, Исследование о кибернетических системах . . . . . 837
- Кэтэлин ЗАМФИР, Размышления по поводу одной работы: соотношение между кибернетикой и другими областями познания . . . . . 841

**КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

- Симион ГИЦЭ, Проблема человека во взглядах Титу Майореску . . . . . 849
- Константин ПРАНГАТЕ (Пьятра-Нямц), Из переписки Д. Густи — Г. Т. Кириляну . . . . . 863

**ОБЗОР МНЕНИЙ**

- Ал. ТЭНАСЕ, Культура и гуманизм (II) . . . . . 865

**СТРАНИЦЫ ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ**

- Паул БЭЛЭ, Культ умирающих и воскресающих божеств. Религии таинств (II) . . . . . 875

**НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

- VI Международный конгресс по политическим наукам (*Марин Войкулеску*); Заметки . . . . . 895

Философский журнал, **17**, 7, p. 723–898, Бухарест, 1970

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 17 N° 7 1970


## SOMMAIRE


ÉTUDES ET ARTICLES — Page

- AL. VALENTIN, Signification marxiste de la notion de «praxis» . . . . . 727
- Al. GOLIANU, Intérêts nationaux et internationaux . . . . . 741
- Simion PUNI, Certains aspects du processus d'homogénéisation de notre société socialiste . . . . . 753
- Petru PÂNZARU, L'homme en tant qu'homme et l'homme comme rôle dans la société capitaliste . . . . . 765

INTRODUCTION À L'ESTHÉTIQUE INFORMATIONNELLE . . . . . 779

- Max BENSE (Stuttgart – R.F.G.), Petite esthétique abstraite . . . . . 781
- Helmar FRANK (Berlin), Esthétique informationnelle comme exemple du traitement cybernétique de la problématique socio-philosophique . . . . . 797
- Victor Ernest MAȘEK, Fondements de psychologiques l'esthétique informationnelle . 803
- Mihai NADIN, Esthétique générative . . . . . 817
- Iosef HLAVÁCEK (Praga), Interprétation de l'art programmé . . . . . 827

NOTES DE LECTURE . . . . . 835

- Georgeta HĂLĂȘAN, Etude sur les systèmes de la cybernétique . . . . . 837
- Cătălin ZAMFIR, Réflexions en marge d'une ouvrage. La relation entre la cybernétique et les autres domaines de la connaissance . . . . . 841

RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- Simion GHIȚĂ, Le problème de l'homme dans la conception de Titu Maiorescu . . 849
- Constantin PRANGATE (Piatra Neamț). Extraits de la correspondance de D. Gusti — Gh. T. Kirileanu . . . . . 863

CHRONIQUE DES IDÉES

- Al. TĂNASE, Culture et humanisme (II) . . . . . 865

PAGES DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

- Paul BĂLĂ, Le culte des divinités qui meurent et ressuscitent. Religions de mystères (II) . . . . . 875

VIE SCIENTIFIQUE

- VI[e] Congrès international de science politique (Marin Voiculescu); Notes . . . . 895



Rev. philos., 17, 7, p. 723–898, Bucarest, 1970

# REVISTA DE FILOZOFIE
## (REVUE DE PHILOSOPHIE)

# STUDII ŞI ARTICOLE

## SEMNIFICAŢIA MARXISTĂ A NOŢIUNII DE PRACTICĂ

DE

AL. VALENTIN

Una dintre cele mai adecvate şi mai profunde definiţii ale filozofiei marxiste este aceea la baza căreia se află noţiunea de *practică*, sau, dacă preferăm termenul folosit tot mai frecvent în ultimul timp, *praxis*. De aceea este surprinzător faptul că, în înţelegerea acestei noţiuni, marxiştii din zilele noastre se deosebesc uneori destul de mult unii de alţii.

Luînd ca bază modul în care definesc practica, am putea să-i împărţim în trei categorii.

O primă categorie este alcătuită din aceia care înţeleg prin practică „activitatea socială" în general, sau „toate formele de activitate umană".

Din această categorie face parte, de exemplu, *Guy Besse*, care afirmă că „noi înţelegem prin practică *toate formele de activitate de care este capabilă specia noastră, toată activitatea istorică şi socială a umanităţii*. Din acest punct de vedere, *teoria însăşi se încorporează în practica socială*, căci gîndirea este o formă de activitate inseparabilă de celelalte" [1].

Deşi mai analitic şi mai nuanţat, *Louis Althusser* trebuie totuşi inclus în aceeaşi categorie. „Prin *practică*, în general — scrie Althusser —, noi înţelegem toate procesele de *transformare* a unei materii prime date, determinate, într-un *produs* determinat, utilizîndu-se mijloace (de « producţie ») determinate. În orice practică astfel înţeleasă, momentul (sau elementul) determinant al procesului nu este nici materia primă, nici produsul, ci practica în sensul îngust: momentul *activităţii de transformare* însăşi, care pune în funcţiune într-o structură specifică oameni, mijloace şi o metodă tehnică de folosire a mijloacelor" [2]. Althusser menţionează că această definiţie generală a practicii include posibilitatea particularizării: există practici diferite, realmente distincte, cu toate că aparţin în mod organic aceleiaşi totalităţi complexe. „Practica socială", unitatea complexă a practicilor care există într-o societate determinată, se mani-

[1] Guy Besse, *Pratique sociale et théorie*, Paris, Editions sociales, 1963, p. 10 (subl. ns.).
[2] L. Althusser, *Sur la dialectique matérialiste*, în „La Pensée", 1963, nr. 110, p. 7—9.

Rev. filoz., 17, 7, p. 727—740, Bucureşti, 1970

festă printr-un număr mare de practici distincte. În afară de producție, practica socială comportă și alte niveluri esențiale : *practica politică, practica ideologică și practica teoretică.* L. Althusser menționează că nu se ia totdeauna în serios existența ideologiei ca practică, cu toate că această recunoaștere este condiția prealabilă, indispensabilă a oricărei teorii despre ideologie. De asemenea, recunoașterea „practicii teoretice" este condiția prealabilă necesară pentru înțelegerea teoriei și a raportului ei cu „practica socială" din punctul de vedere al filozofiei marxiste.

A.V.Vostrikov susține de asemenea că, „prin practică, marxism-leninismul înțelege *întreaga activitate socială și de producție* a oamenilor în anumite condiții istorice, „totalitatea formelor activității omenești" [3].

W. Wittich consideră că practica este „procesul social, luat în totalitatea sa, de transformare a realității obiective de către om" [4]. Expresia „activitate materială" în raport cu practica, spune Wittich, nu trebuie înțeleasă în sensul că ar fi vorba de acțiuni exclusiv materiale, căci, în acest caz, am ajunge la concluzii absurde, de pildă că și activitatea inimii trebuie socotită o formă a practicii. Putem vorbi doar de „un aspect material" al activității practice. Activitatea materială este doar un element esențial al noțiunii marxiste de practică (praxis), dar nu unicul, întrucît aceasta posedă și un moment spiritual. În concluzie, arată Wittich, noțiunea de activitate materială, așa cum o folosim în legătură cu noțiunea marxistă de practică, este diferită atît de noțiunea de „activitate exclusiv materială", cît și de noțiunea de „activitate exclusiv spirituală"[5].

Nemulțumirea exprimată de Wittich în legătură cu înțelegerea îngustă, simplistă a expresiei „activitate materială" cu referire la practică ni se pare, pe deplin întemeiată, iar modul în care vedem soluționarea problemei îl vom expune mai departe.

Același punct de vedere este împărtășit și de Pavel Apostol, care afirmă că în filozofia marxistă termenul de practică „înseamnă totalitatea activității umane în domeniul economiei, politicii, al ideologiei și științei" [6]. Deși recunoaște că, în concepția marxistă, „activitatea practică este definită *înainte de toate* prin activitatea productivă, care reprezintă însuși modul de viață al omului", Pavel Apostol subliniază totuși că „activitatea practică *nu se reduce* la aceasta, ci cuprinde, totodată, și ansamblul activității *sociale.* În consecință, practica este atît experiența istorică, sintetizată în activitatea actuală, cît și *reflectarea spirituală a întregii activități prezente și trecute în formele conștiinței sociale, în ideologie și în știință*" [7] (subl. ns.).

O altă categorie este alcătuită de acei autori marxiști care prin cuvîntul practică indică numai așa-zisa *activitate materială, obiectivă,* înțelegînd prin aceasta, în ultimă instanță, *momentul senzorial, perceptibil,* inerent, într-o măsură sau alta, tuturor formelor de activitate omenească. Prin urmare, aici avem de-a face cu definirea practicii prin opunerea laturii sensibile, exterioare a activității omenești luate în general celei intelectu-

[3] Culegerea de studii *Practica — criteriul adevărului în știință*, București, Edit. științifică, 1963, p. 18.

[4] W. Wittich, *Praxis-Erkenntnis-Wissenschaft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1966.

[5] *Ibidem.*

[6] Pavel Apostol, *Experiment și cunoaștere*, București, Edit. științifică, 1958, p. 48.

[7] *Ibidem*, p. 49.

ale, interioare. Acest procedeu se justifică prin faptul că schimbarea sau transformarea realității obiective se produce, în mod nemijlocit, nu datorită laturii ideale, subiective a activității omenești, ci celei sensibile, obiective.

Astfel, în *Manualul de materialism dialectic*, elaborat de un colectiv condus de prof. T. Bugnariu, după ce se afirmă că „practica este activitatea materială, social-istorică a omenirii, prin care ea transformă nemijlocit natura și societatea ...", se face precizarea că „practica include și „*acele laturi* ale activității din domeniul științei, artei etc., care reprezintă o transformare a realității prin acțiunea subiectului asupra obiectului"[8].

Este de remarcat faptul că „activitatea economică" și „activitatea politică transformatoare" sînt considerate de autorii manualului, în mod global, în întregul lor, ca forme fundamentale ale practicii. Aceasta se explică, probabil, prin faptul că „latura subiectivă" a acestor forme de activitate le apare autorilor ca fiind neglijabilă în raport cu „latura obiectivă".

În același fel privește lucrurile și M.N. Rutkevici, care afirmă că marxismul înțelege prin practică „activitatea senzorială", care „schimbă obiectele materiale"[9] . Formele fundamentale ale practicii sînt producția și lupta de clasă, dar ea nu se reduce la aceste forme, deoarece noi efectuăm acțiuni practice și în viața de toate zilele (parcă producția și lupta de clasă nu fac parte din viața de toate zilele a maselor populare ! n.n.) în știință, în artă, în sport etc.". Rutkevici recunoaște că practica nu este un proces „pur" material, că orice activitate practică implică și „latura spirituală", adică este pătrunsă de conștiință și voință. Dar, întrucît activitatea spirituală nu este *numai* un moment al practicii, ea fiind posibilă și în afara acesteia (Rutkevici dă ca exemplu superstițiile), trebuie să facem deosebire între practică, adică activitatea materială, și opusul ei, activitatea spirituală. În afară de aceasta, dacă nu delimităm practica de cunoaștere, nu mai are nici un sens să vorbim de apariția și dezvoltarea cunoașterii *pe baza practicii* sau de verificarea cunoașterii *prin practică*. Totuși Rutkevici admite că „practica poate fi înțeleasă într-un anumit sens (cînd opoziția dintre materie și conștiință apare ca relativă), *ca întreaga activitate a societății*" [10].

Gottfried Stiehler definește, de asemenea, practica prin opoziția ei cu activitatea teoretică. „Există activitate practică și activitate teoretică — scrie el ; — *prima tinde spre o schimbare nemijlocită a realității obiective*, cealaltă reprezintă modificarea și dezvoltarea unui sistem de noțiuni și cunoștințe despre realitate" [11].

O definiție de același tip, dar cu accente și nuanțe mai puțin frecvente, găsim la J.T.Desanti. După ce precizează că practica este *activitatea transformatoare*, Desanti arată că această activitate are ca obiect o realitate care există independent de conștiință, guvernată de legi obiective ; fie că obiectul ei este natura, fie că este societatea, practica presupune

---

[8] *Materialism dialectic. Manual*, București, Edit. politică, 1962, p. 326 (subl. ns.).

[9] *Practica — criteriul adevărului în știință*, p. 15 și urm.

[10] *Ibidem*, p. 22 (subl. ns.).

[11] G. Stiehler, *Dialektik und Praxis*, Akademie-Verlag, Berlin, 1968, p. 26 (subl. ns.).

totdeauna conformitatea cu legile obiective, altfel fiind lipsită de eficacitate, adică neputînd transforma obiectul ei [12].

În sfîrşit, a treia categorie este alcătuită de marxişti, care înţeleg prin practică o formă particulară, determinată, de activitate omenească, luată global, în totalitatea laturilor sale obiective şi subiective. Din această categorie face parte, de exemplu, H. Opitz, cu toate că, în unele momente ale raţionamentelor sale, el tinde să se alăture adepţilor celui de-al doilea punct de vedere. În legătură cu definiţia dată practicii de Wittich, pe care am menţionat-o mai înainte, H. Opitz face observaţia că în ea nu se ţine seama de faptul că noţiunea de practică este o noţiune centrală a materialismului istoric [13]. În felul acesta, continuă Opitz, se neglijează un lucru extrem de important pentru definirea practicii, şi anume acela că Marx a descoperit în activitatea practică a omului o formă de mişcare specială a lumii materiale, procesul conştient al creării de sine a omului, modul de existenţă a societăţii umane şi a legilor dezvoltării ei. Practica este procesul prin care omenirea, înfăptuind transformarea naturii şi a relaţiilor sociale, îşi asigură existenţa, conservarea vieţii; practica este procesul vital, material, obiectiv, empiric constatabil al societăţii omeneşti (der *materielle, gegenständliche, empirisch konstatierbare Lebensprozess*). O definiţie a noţiunii marxist-leniniste de practică, care pierde din vedere acest lucru, diminuează întrega însemnătate a acestei noţiuni filozofice. Opitz susţine că Wittich priveşte practica numai sau aproape numai din punctul de vedere al raportului practică-cunoaştere şi, de aceea, întîmpină o serie de dificultăţi în rezolvarea multor probleme, dar mai ales în determinarea materialităţii practicii. Relaţia dintre practică şi cunoaştere este în mod necesar prea îngustă pentru a cuprinde esenţa activităţii practice a omului [14]. Materialitatea practicii constă însă în aceea că ea este o activitate vitală a omului, că, independent de reprezentările şi ideile oamenilor despre ea, această activitate trebuie să fie efectuată în mod constant pentru ca ei să poată trăi şi să se poată menţine în viaţă [15].

Activitatea materială vitală a omului, continuă Opitz, este, fără îndoială, un proces, mai mult sau mai puţin, conştient de transformare a realităţii obiective, dar, prin aceasta, practica nu este nicidecum „dematerializată". Şi activitatea spirituală a oamenilor se desfăşoară în mod conştient; ei însă îi lipseşte nota distinctivă esenţială a practicii — materialitatea; ea *nu este interacţiunea indivizilor cu lumea înconjurătoare*, ci numai copia ideală a acesteia. Practica poate fi de asemenea, definită ca activitate materială, deoarece ea are un rezultat material. Rezultatul activităţii spirituale este, dimpotrivă, ideal, constă în reprezentări, idei, teorii.

Înainte de a merge mai departe în discutarea sensului noţiunii marxiste de practică, se impune precizarea că, în pofida tendinţelor principale, prin care autorii menţionaţi se deosebesc unii de alţii, aşa cum s-a

---

[12] Vezi J. T. Desanti, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Les Editions de la Nouvelle Critique, 1956, p. 86.

[13] Vezi H. Opitz, recenzia cărţii lui Wittich, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", Heft 9/1966, p. 1 159.

[14] H. Opitz are dreptate numai întrucît se referă la relaţia *nemijlocită* dintre practică, şi cunoaştere; altfel relaţia dintre practică şi cunoaştere este un caz particular al raportului dintre existenţa socială şi conştiinţa socială, problemă fundamentală a materialismului istoric.

[15] H. Opitz, *loc. cit.*, p. 1 160.

arătat, între ei există momente de apropiere, puncte de contact, astfel încît opiniile lor formează un evantai care face posibilă trecerea de la o extremă la alta. Așa, de pildă, Besse consideră, pe de o parte, morala ca o formă a practicii, iar pe de altă parte, o numește „*fille de la pratique*"[16], adică un *produs* al practicii. Althusser, după ce definește practica socială ca totalitatea activităților de transformare a unei materii prime date, menționează locul *privilegiat*, *primordial* pe care îl ocupă în sînul acestei totalități „practica de transformare a naturii în obiecte folositoare" [17].

Cei care definesc practica socială ca latură obiectivă, sensibilă, nemijlocit transformatoare a activității omenești, recunosc prezența unui „moment practic" în aproape toate domeniile de activitate omenească, deci includ, sub un anumit aspect, toate formele de activitate în sfera practicii.

În ceea ce-l privește pe Opitz, reprezentantul celei de-a treia categorii, el se apropie mult, cum am remarcat, de categoria a doua, dar fără a putea fi integrat *tout court* în această categorie.

În paginile care urmează vom încerca să deslușim temeiurile principale ale fiecărei modalități de a concepe practica și, totodată, să evidențiem neajunsurile lor.

★

Subsumarea tuturor formelor de activitate omenească noțiunii marxiste de practică nu este lipsită de o anumită justificare, dacă ținem seama de *unitatea lor internă*. Activitatea omului reprezintă, într-adevăr, o totalitate de forme și momente legate organic între ele. Este chiar unul din meritele principale ale marxismului acela de a fi sesizat și evidențiat acest lucru. Cînd Marx a scris că idealiștii au dezvoltat „latura activă" *în mod abstract*, el s-a gîndit, probabil, și la faptul că activitatea teoretică sau spirituală nu este decît un *moment* sau o *latură* a activității concrete a omului social.

În ceea ce privește știința, de pildă, considerarea ei ca formă a practicii implică meritul de a nu privi nici o știință, chiar cînd e luată *în sine*, ca pe o activitate pur mintală, contemplativă, ci, cel puțin, ca pe o formă interiorizată, sublimată, transpusă pe planul conceptelor a unei activități concret-senzoriale, dacă nu chiar, cum este cazul cu toate științele experimentale, *o producție de unelte* (*instrumente*) *sui-generis*. Cunoașterea naturii presupune, la urma urmelor, ca și producția, confecționarea unor unelte, efectuarea unor operații asupra obiectelor exterioare cu ajutorul lor ș.a.m.d. Chestiunea, prin urmare, nu constă în a vedea în gîndire pur și simplu *o activitate*, ci de a vedea în ea o activitate indisolubil legată de activitatea sensibilă și, în cele din urmă, într-un anumit sens, *de aceeași natură* cu ea. Tocmai aceasta justifică definirea inteligenței umane *ca facultatea de a face unelte* [18].

Din acest punct de vedere deci nu este lipsit cu totul de temei să vedem în cunoaștere, ca, de altfel, în oricare altă activitate *teoretică*, o formă a practicii".

[16] Guy Besse, *op. cit.*, p. 21 și 23.
[17] L. Althusser, *op. cit.*, p. 7—9.
[18] Vezi G. Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1962, p. 24.

În sprijinul acestui punct de vedere ar putea fi adus și un alt argument. Dacă noțiunea de practică are menirea de a ne lămuri „misterul" creației de sine a omului, atunci, firește, ea nu poate fi redusă la un singur gen de activitate omenească, fie că este vorba de activitatea de producție, fie de altă activitate, deoarece diferitele domenii particulare de activitate umană, în ciuda unității lor interne, a întrepătrunderii lor și a condiționării unora de către altele, nu pot fi reduse în mod mecanic, „fără rest", una la alta. Activitatea politică sau cea morală este legată prin mii de fire de activitatea economică, dar nici una, nici cealaltă nu reprezintă o simplă prelungire, o simplă completare a acesteia.

Într-un anumit sens, legile politice, legile morale sînt rezultatul unor activități creatoare particulare, specifice ale omului. Momentul de emergență a subiectivității omului este inerent chiar și activității de producție[19], deci cu atît mai mult celorlalte domenii de activitate, care sînt dominate mai puțin sever de legi obiective. De aceea au deplină dreptate aceia care afirmă că practica presupune, pe de o parte, *momentul obiectiv* al analizei conceptuale a condițiilor obiective ale acțiunii și, pe de altă parte, *momentul uman* (subiectiv) cu tot ceea ce un astfel de moment comportă ca risc, ca alegere și responsabilitate, ca inițiativă istorică reală.

Economia politica, morala, știința, arta, filozofia sînt, prin urmare, tot atîtea forme de activitate umană complexă care se întrepătrund și se condiționează reciproc, dar totodată se disting și se opun ca forme calitativ deosebite; *prin toate* însă, omul se definește și se afirmă ca ființă activă, creatoare, ca demiurg al destinului său.

Neajunsul principal al acestei concepții, care ne împiedică s-o acceptăm, constă în faptul că ea estompează semnificația filozofică *materialistă* a noțiunii marxiste de practică. În filozofia marxistă, această noțiune se află la baza concepției materialiste despre om și despre viața socială, despre istorie. Practica indică factorul hotărîtor al procesului de trecere de la animalitate la umanitate, de la natură la cultură, de la materie la spirit. Ea exprimă un raport primordial și fundamental între om și lumea înconjurătoare, raport obiectiv, necesar, material.

Avînd în vedere faptul că noțiunea de practică marchează momentul desprinderii lui Marx de poziția lui Hegel și de cea a tinerilor hegelieni, că ea este sinteza criticii făcute acestor poziții, trebuie să recunoaștem că prin practică el a avut în vedere cel puțin o activitate opusă activității pur ideologice, spirituale, în care atît Hegel cît și tinerii hegelieni vedeau baza și conținutul principal al schimbărilor sociale, așa cum rezultă din textele citate mai jos.

„Eu sînt în fiecare zi tot mai convins — scria Hegel într-o scrisoare către Niethammer (20.X.1808) — că *munca teoretică* realizează mai multe lucruri în lume decît *munca practică*, deoarece, dacă se schimbă reprezenta-

[19] Aceasta îi face pe unii gînditori să afirme existența unei opoziții, a unui *hiatus* absolut între „natură" și „cultură". G. Bachelard, de pildă, consideră că descoperirea focului, a luntrei, a celor mai elementare unelte sau obiecte utilitare sînt rezultatul nu al luptei omului pentru existență, răspunsul la nevoia de a-și asigura existența, ci manifestarea fanteziei, a „dinamicii visului" (cf. *L'eau et les rêves*, 4-e éd., p. 100—101; *La psychanalyse du feu*, 6-e éd., Paris, Gallimard, p. 39).

rea despre realitate, aceasta se transformă în mod necesar"[20]. Din pasajul de mai sus se vede limpede nu numai cît de îndreptățit a fost Marx să sublinieze că „Hegel nu cunoaște și nu recunoaște altă formă de muncă decît cea *abstract-spirituală*" [21], dar și faptul că concepția lui despre practică este o ripostă împotriva punctului de vedere hegelian.

Eminența muncii teoretice, a muncii care se desfășoară pe tărîmul conștiinței, are la Hegel o semnificație profundă, mai precis ea exprimă convingerea lui că istoria este în adîncul ei „devenirea spiritului ca conștiință" [22]. Omul este doar subiectul aparent al istoriei, subiectul real fiind spiritul. Oamenii, înainte de toate oamenii mari, își închipuie că acționează exclusiv conform ambițiilor și intereselor lor personale, dar de fapt ei sînt instrumente care realizează comandamentele spiritului universal. Prin urmare, în activitatea oamenilor se manifestă, în ultimă instanță, esența activă a spiritului universal. „Ceea ce constituie esența spiritului — scrie Hegel — este activitatea, adică faptul de a se realiza în lumea fenomenală" [23]. Spiritul lumii nu poate rămîne într-o stare de inactivitate, „aceasta rezultă din conceptul simplu al spiritului. *Viața lui este faptă*"[24]. Numai prin acțiune poate spiritul să devină *pentru sine*, ceea ce este *în sine*; acțiunea este tocmai devenirea spiritului ca conștiință, și acest lucru se produce în istorie. Chiar și activitatea economică a oamenilor are, după părerea lui Hegel, o *semnificație metafizică*, așa cum se poate vedea din capitolul al V-lea al *Fenomenologiei spiritului* („Independența și dependența conștiinței de sine: stăpînire și servitute").

Kant și Fichte — precursorii lui Hegel — au atribuit și ei activității umane o semnificație ascunsă, metafizică [25].

În pofida caracterului lor idealist, importanța acestor idei nu poate fi negată. Ele inaugurează o nouă epocă în istoria gîndirii omenești, marcată de înțelegerea esenței muncii omenești, epocă care va culmina cu apariția marxismului [26].

Concepția marxistă despre practică este rezultatul efortului de a pune în evidență și de a dezvolta conținutul real al ideilor formulate de Kant, Fichte și Hegel cu privire la istorie ca produs *al activității spiritului*.

Prin urmare, această noțiune implică, pe de o parte, desemnarea unei sau unor activități opuse celor vizate cu precădere de filozofii menționați, iar pe de altă parte, determinarea semnificației reale a acestor activități. Cu alte cuvinte, marxismul nu se poate mulțumi să indice, cu ajutorul noțiunii de practică, activitatea prin care omul modifică efectiv realitatea, spre deosebire, de exemplu, de aceea prin care el doar o cunoaște; el trebuie să precizeze totodată și ce ne spune această activitate despre om

---

[20] *Briefe von und an Hegel*, Band 1, S. 194; *apud* A. Cornu, *Karl Marx et la pensée moderne*, Paris, Edit. sociales, 1948, p. 32 (subl. ns.).

[21] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 613.

[22] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei, 1965, p. 224.

[23] *Manuscrisul lui Hegel din 1789*, p. 252; cf. Roque, *Hegel, sa vie et ses oeuvres*, p. 17.

[24] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1963, p. 15 (subl. ns.).

[25] Cf. Imm Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* și *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*.

[26] Înainte de toate, pentru Spinoza substanța lumii se definește ca *existență*, și nu ca *acțiune*: „Ceea ce există în sine, și este conceput prin sine" (cf. *Etica*, partea I, definiția a III-a, București, Edit. științifică, 1957, p. 39). Primii germeni ai înțelegerii substanței ca acțiune apar la Leibniz, lucru evidențiat și apreciat de Lenin.

şi despre istoria omenirii. Chiar faptul că Marx foloseşte termenul de practică ne arată intenţia lui filozofică. În terminologia tradiţională, ca şi în aceea a precursorilor săi direcţi, cuvîntul practică avea o „încărcătură" realistă şi materialistă pronunţată. În general, el era menit să indice o atitudine sau o conduită caracteristică omului de rînd, simplu, reprezentant al masei (*der massenhafte Mensch*), spre deosebire de atitudinea sau conduita proprie omului „superior" respectiv filozofului, atitudine eminamente speculativă, contemplativă, teoretică faţă de realitate, implicînd disprețul faţă de trebuinţele elementare ale omului. Nici Feuerbach nu a reuşit să vadă în atitudinea şi în activitatea practică mai mult decît satisfacerea unor nevoi elementare, animalice, manifestarea egoismului omenesc.

În primele sale lucrări în care influenţa lui Feuerbach se simte mai puternic, Marx menţine într-o anumită măsură sensul comun al cuvîntului practică. Astfel, în *Sfînta familie*, subliniind faptul că materialismul modern a triumfat asupra metafizicii din secolul al XVII-lea, el arată că aceasta s-a datorat caracterului *practic* al vieţii din Franţa acelui timp şi explică, în continuare, că această viaţă era „axată pe linia prezentului imediat, a plăcerilor şi intereselor profane, a lumii pămînteşti". Dar în acelaşi timp apar germenii unei concepţii noi, căci la un moment dat în aceeaşi lucrare Marx scrie : „... Muncitorul creează totul ... Muncitorul îl creează chiar pe *om*" [27].

În acest pasaj, „muncitorul" este, bineînţeles, termenul prin care Marx îl indică pe om în calitatea lui de subiect al activităţii practice. Astfel, dintr-o dată practica încetează să fie privită *numai* ca domeniul manifestărilor meschine, animalice ale omului şi începe să fie privită, totodată, ca locul negării dialectice a animalităţii şi deci al emergenţei umanului, al emergenţei omului ca purtător de valori superioare.

În lucrările ulterioare, această idee este elaborată tot mai profund şi mai detaliat. În *Ideologia germană*, de exemplu, se va preciza nu numai opoziţia faţă de idealismul hegelian sau posthegelian, dar şi faţă de materialismul naturalist, contemplativ. Remarcabilă este aici dezvăluirea momentelor esenţiale ale dialecticii antropogenezei avînd ca bază practica socială. Primul fapt pe care trebuie să-l avem în vedere, constată Marx, este producerea mijloacelor necesare pentru satisfacerea nevoilor vitale elementare (nevoia de a mînca, de a bea , de a se adăposti etc.), producerea vieţii materiale însăşi. De îndată ce prima nevoie a fost satisfăcută, acţiunea satisfacerii şi instrumentul dobîndit pentru această satisfacere duc la noi necesităţi. Această creare de noi necesităţi este *primul act istoric*. Abia după ce am luat în considerare aceste fapte primordiale, prin care omul se afirmă ca fiinţă materială, ajungem şi la conştiinţa omului („constatăm că omul are şi «conştiinţă »"). Dar nici pe aceasta omul nu o posedă de la început ca conştiinţă pură. Spiritul poartă în sine de la bun început blestemul de a fi împovărat de materie [28].

Din aceste pagini consacrate „practicii", ca şi din multe altele, se vede limpede că întemeietorii filozofiei marxiste nu se gîndesc numai la o formă de activitate eficace prin consecinţele ei transformatoare reale.

---

[27] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 21.
[28] Vezi idem, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 29—31.

Marx începe prin a vedea în practică o formă de activitate politică eficace, dar sfîrșește prin a vedea în ea manifestarea esenței umane și baza existenței omului. În cazul cînd, neținînd seama de această semnificație a practicii în filozofia marxistă, desemnăm, prin acest cuvînt, *toate* activitățile omenești, cum fac autorii citați, chiar dacă admitem o ordine genetică, un raport de primordialitate între ele, rămîne totuși de neînțeles de ce trebuie să înlocuim cuvîntul „activitate", mai general și deci mai convenabil, cu cuvîntul „practică", care, de-a lungul întregii istorii a gîndirii omenești, a fost folosit pentru a indica o formă de activitate sau o atitudine particulară.

În afară de aceasta, cum vom interpreta atunci teze marxiste ca aceasta: „Viața socială este, în fond, *practică*. Toate misterele care împing teoria spre misticism își găsesc dezlegarea rațională în *practica omenească* și în înțelegerea *acestei practici*" [29] (subl. ns.). Nu reiese limpede din această teză că practica înseamnă numai *o anumită* sferă de activitate omenească aflată într-un *anumit* raport cu celelalte? Este absolut evident că prin cuvîntul „teorie" Marx înțelege aici ansamblul formelor de activitate ideologică, și nu un rezultat, un sistem de concepte constituit, adică teoria în sensul îngust al cuvîntului.

Sensul filozofic marxist al cuvîntului practică trebuie deosebit, cît este posibil, de sensul lui comun din limbajul natural, unde înseamnă cînd orice atitudine activă, spre deosebire de una contemplativă, cînd exercițiul unei profesiuni, spre deosebire de simpla ei cunoaștere din școală și din cărți ș.a.m.d. În această cerință se află, credem, și unul dintre principalele temeiuri ale înlocuirii cuvîntului practică prin cuvîntul *praxis*.

În ce privește înțelegerea practicii doar ca activitate materială, sensibilă, transformatoare, ea are meritul de a fi mai conformă nu numai cu litera marxismului[30], dar și cu spiritul lui. Adepților acestei înțelegeri li se poate totuși reproșa tendința de a rupe momentul pur obiectiv, sensibil de momentul subiectiv, ideal, inerent oricărei activități umane. Conform acestei tendințe, prin practică ar trebui să înțelegem, în cele din urmă, simpla mișcare a corpului omenesc și a membrelor sale, care are loc în cadrul diverselor activități umane concrete și din care rezultă o anumită transformare a realității obiective.

În acest caz, practica ar fi identică *prin conținutul ei* nu numai cu comportamentul animalelor, dar și cu interacțiunea generală a obiectelor din natură, care are, de asemenea, un caracter sensibil (*perceptibil*) și produce transformarea lor. În consecință, toată problematica filozofică a practicii ar dispărea din cîmpul nostru de vedere. Senzorialitatea și eficacitatea nemijlocită sînt, fără îndoială, note distinctive esențiale ale practicii, dar în nici un caz singurele. La drept vorbind, terenul principal al confruntărilor dintre materialism și idealism nu-l reprezintă senzorialitatea ca însușire a acțiunilor omului.

Kant, Fichte, Hegel, filozofii idealiști în general nu și-au închipuit, la urma urmelor, niciodată că omul ar putea să schimbe lumea doar cu ajutorul gîndirii pure, adică, dacă se poate spune așa, fără să miște un

---

[29] *Ibidem*, p. 7.

[30] *Ibidem*, p. 5; vezi și F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, cap. II, sau idem, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1966, p. 207—208.

deget. Adevăratul sens al concepției lor este că momentul senzorial, efectiv este un moment firesc și necesar, dar care nu merită o atenție deosebită, întrucît el nu este decît *consecința* și *exteriorizarea* momentului rațional și volițional, a momentului spiritual, care constituie adevăratul conținut și adevărata bază a oricărei activități omenești.

De aici rezultă că materialitatea practicii nu poate fi redusă la perceptibilitatea (senzorialitatea) și eficacitatea ei, ci trebuie definită și în raport cu momentul sau cu momentele subiective pe care le comportă.

Subiectul real al practicii nu este numai omul ca ființă corporală, ci *omul concret, integral*. Unitatea indisolubilă dintre corporalitatea și spiritualitatea omului se manifestă în fiecare gest sau act al omului și cu atît mai mult în procesul complex al practicii. Noțiunea de practică bazată pe separarea laturii senzoriale a activității umane de latură intelectuală este, prin urmare, o noțiune artificială, lipsită de substanță filozofică.

Acțiunea și conștiința sînt indisolubil legate în ființa omului. Conștiința acțiunii pune un semn distinctiv între activitatea vitală a omului și activitatea vitală instinctivă a animalelor. Animalul se identifică cu activitatea sa vitală, între el și ea nu există nici o deosebire. „El este *această activitate*" [31]. El nu se raportează pe sine ca subiect la activitatea sa ca obiect. Omul, dimpotrivă, face din propria lui activitate obiectul conștiinței și voinței sale.

Uneori însă relația dintre muncă (activitatea practică) și gîndire (conștiință) este concepută, în ce privește geneza lor, într-un mod simplist, după modelul cauzalității mecanice liniare și univoce. În realitate, munca și gîndirea la om sînt corelate dialectic, conform unui model, pe care Hegel l-a numit „cauzalitate circulară" și care exprimă interdependența lor. Activitatea omului presupune inteligența lui, aptitudinile lui intelectuale în aceeași măsură în care le condiționează. „Munca" albinei, a furnicii, a castorului etc. nu numai că nu determină schimbări profunde în zestrea „intelectuală" a acestor specii, dar rămîne fixată ea însăși în forme invariabile, pentru că nu se bazează pe conștiință, pe însușiri psihice superioare.

„Dacă imaginația nu ar preceda acțiunea — scria F. Gonseth —, omul ar rămîne închis în ciclul gesturilor sale naturale, așa cum par a fi anumite insecte. Iar dacă reflecțiunea nu ar însoți și nu ar urma acțiunea, nici un act nu ar produce experiență și învățătură. Noi am fi incapabili să inventăm și să reținem vreo conduită eficace, vreo tehnică nouă" [32].

Prin caracterul conștient al activității omului înțelegem faptul că ea este determinată de gîndire. Încă reprezentanții idealismului german, Kant, Fichte, au subliniat că activitatea instinctivă a omului, deși are și ea un caracter conștient, nu este o activitate autentic omenească. În activitatea sa instinctivă, precumpănitor senzorială, omul se orientează

---

[31] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 555.

[32] F. Gonseth, *La Géométrie et le problème de l'espace. La doctrine préalable*, Neuchâtel, Editions du Griffon, 1945, p. 2; vezi și *Histoire générale du travail*, publié sous la direction de Louis-Henri Parias, Paris, 1950. Vorbind despre apariția muncii și implicațiile ei, autorul capitolului, Louis-René Nougier, spune: „Acest prim *homo faber* este deja *homo sapiens* prin creațiile sale presupunînd gesturi succesive luminate (*aux gestes successifs éclairés*), *homo loquens*, de asemenea căci el a primit și transmite experiențele sale. Caracterele omului nu pot fi disociate. El este un om în bloc, la fel cum este primul muncitor" (p. 14).

spre individual și întîmplător, în timp ce în activitatea sa cu adevărat conștientă, rațională, el se bazează pe corelații generale și necesare. De aceea Kant afirmă că activitatea conștientă a omului se bazează pe reprezentarea unor legi. Toate obiectele naturii, spune el, acționează după legi, numai omul are posibilitatea să acționeze după reprezentarea unor legi, adică după principii [33]. În lumea exterioară omului, mișcarea lucrurilor este reglementată prin acțiunea spontană a legilor, în timp ce prin activitatea sa omul înfăptuiește în mod conștient cerințele unor legi. Conștiința înseamnă deci și cunoașterea legilor, înseamnă și știință; „acțiunea concretă nu se poate separa, la om, de mijloacele sale și deci de cunoașterea lucrurilor" [34].

Momentul subiectiv al practicii atinge punctul său culminant prin scop. *Orice activitate practică înseamnă înfăptuirea unui scop.* Mai ales sub acest aspect se manifestă deosebirea dintre activitatea vitală a animalului și activitatea vitală a omului.

Scopul este expresia unei *neconcordanțe* sau *contradicții* dintre subiectul acțiunii și realitatea obiectică. Această neconcordanță este premisa generală și esențială a oricărei activități umane. Activitatea practică înseamnă schimbarea realității în sensul dorit de subiect și înlăturarea neconcordanței amintite mai sus. A acționa înseamnă, prin urmare, a realiza ceea ce nu exista mai înainte și a modifica existența în conformitate cu voința noastră. Aceasta înseamnă, implicit, că activitatea practică a omului presupune o atitudine *valorizatoare* față de realitate. Schimbarea realității dobîndită pe calea activității practice reprezintă, pentru subiectul acțiunii, trecerea de la *ceva rău* la *ceva bun.* În general, facem ceea ce socotim că *e bine* să facem. Deci gestul sau actul săvîrșit cu voință implică o apreciere și ne situează pe planul valorilor [35]. Valoarea este principiul formal al activității umane [36].

Prin intermediul practicii, lumea omului, obiectele care o constituie reprezintă *un univers de scopuri înfăptuite, de idei obiectivate și materializate.* Idealismul a absolutizat, în mod unilateral, această particularitate a practicii sociale. În legătură cu ea, Fichte vorbea de „cauzalitatea noțiunii". La fel Kant, definind scopul ca un obiect al voinței, prin reprezentarea căruia omul este determinat la o acțiune avînd ca rezultat tocmai acest obiect, lasă în umbră baza materială a acestui proces. Filozoful de la Königsberg era de părere că scopurile „rațiunii practice" sînt, prin esența lor, produse ale conștiinței sau voinței pure. Niciodată nu poți fi constrîns de altcineva să-ți fixezi un scop [37].

După Hegel, care accentuează și el momentul anticipator, liber al scopului, acesta este „... conceptul care a păsit în existența liberă, *ființînd pentru sine* prin *negația* obiectivității nemijlocite" [38], sau un raport negativ față de realitate [39]. Ideea valoroasă cuprinsă în această pro-

[33] Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig, 1947, p. 34; *apud* G. Stiehler, *op. cit.*, p. 33.

[34] Ferdinand Alquié, *L'Expérience*, Paris, P.U.F., 1961, p. 49.

[35] Cf. G. Bénézé, *La méthode expérimentale*, Paris, P.U.F., p. 112.

[36] Cf. R. Polin, *La création des valeurs*, Paris, P.U.F., 1944.

[37] Vezi G. Stiehler. *op. cit.*, p. 35.

[38] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice. Logica*, București, Edit. Academiei, 1962, p. 337.

[39] Cf. G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Edit. Academiei, 1966, p. 743.

poziție, anume aceea că omul, fixîndu-și scopurile, se ridică deasupra a ceea ce este dat nemijlocit și produce o nouă realitate, capătă la Hegel o semnificație idealistă.

Fixarea unui scop nu este însă un act absolut liber, necondiționat de realitatea obiectivă, cum și-l reprezintă Kant, Fichte sau Hegel. În realitate, scopurile sînt generate de lumea obiectivă și o presupun, — o găsesc ca dată, ca prezentă [40]. Aceasta nu înseamnă, bineînțeles, că actul prin care omul își fixează scopuri nu comportă libertate, alegere, responsabilitate.

La cele spuse pînă acum trebuie să adăugăm că *materialitatea* practicii nu se reduce la sensibilitatea sau perceptibilitatea ei și la efectul ei transformator asupra obiectului acțiunii. Practica este o activitate materială, înainte de toate, prin *finalitatea* ei internă : *crearea, modificarea și dezvoltarea condițiilor materiale ale vieții sociale*. Materialitatea practică, cu alte cuvinte, constă în aceea că obiectul ei îl reprezintă raporturile obiective dintre om și natură, precum și cele dintre om și om. Desfășurînd această activitate, omul demonstrează, așa cum a arătat Marx încă din primii ani ai afirmării gîndirii sale, că *esența* lui nu constă în a fi doar *subiect al vieții spirituale*, conștiință pură, ci și *esență obiectivă, materială*, nu numai în sensul că omul este obiect sensibil pentru un alt om (pentru un alt eu), ci și în sensul că existența sa este legată, în mod necesar, de existența altor obiecte (materiale), care reprezintă *propria lui esență așa cum aceasta există în afara lui, independent de conștiința lui, în mod obiectiv* [41]. Materialitatea practicii constă în legătura ei internă cu această esență obiectivă a omului, în faptul că practica, spre deosebire de orice altă activitate, este manifestarea acestei esențe.

Firește că, înțeleasă astfel, practica este o activitate sensibilă, perceptibilă, corporală ș.a.m.d., pentru că condițiile materiale ale existenței omului nu pot fi create, modificate și dezvoltate doar pe calea gîndirii pure, a contemplației, a cunoașterii, avînd în vedere, cum s-a spus, că schimbarea acestor condiții nu este consecința automată și simpla exteriorizare a modificărilor survenite în conștiință. Dimpotrivă, modificările care au loc în conștiință sînt condiționate de modificarea condițiilor obiective, respectiv a raporturilor obiectice dintre om și natură, precum și dintre om și om. Totodată însă, conținutul ei nu se determină pe baza opoziției dintre sensibil și nonsensibil (intelectual, psihic). O astfel de opoziție este inutilă și, la urma urmei, absurdă. Dimpotrivă, activitatea practică implică toate elementele în interdependența și interacțiunea lor complexă, care caracterizează activitatea omului în general : conștiință, rațiune, voință, cunoaștere, libertate, scop, valoare etc. Considerăm chiar că toate aceste elemente pot fi analizate și determinate corect mai ales din unghiul de vedere al practicii. Conținutul real, de exemplu, al libertății umane poate fi determinat în raport cu practica. În afara ei este dificil să ne eliberăm de iluzii.

Din perspectiva schițată, numeroase forme de activitate omenească, în ciuda caracterului lor sensibil și chiar transformator, în întregime sau numai în parte, nu sînt, prin finalitatea lor internă, forme de activitate ma-

[40] Vezi V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în idem, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 159.

[41] Vezi K. Marx, *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, cap. „Munca înstrăinată", în K. Marx. și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 549—561.

terială. Îndeplinirea unui ritual religios de către credincios, cioplirea unui bloc de marmură de către sculptor ș.a. sînt activități *materiale*, în sensul că *nu* sînt simple reprezentări, acțiuni gîndite, operații ale gîndirii etc., dar sînt activități *spirituale*, nonpractice, pentru că nu au ca obiect și ca rezultat crearea și schimbarea condițiilor materiale de viață ale omului.

Desigur că, în anumite împrejurări istorice, religia sau arta pot fi, prin semnificația lor principală, niște activități complementare ale practicii sociale. În comuna primitivă, de exemplu, religia nu este atît „teoria generală a acestei lumi, compendiul ei enciclopedic, logica ei în formă populară ..." [42], cît o formă pe jumătate iluzorie, pe jumătate eficace (în mod indirect), de supunere a unor forțe naturale, care prezintă importanță pentru existența nemijlocită a omului, pentru viața lui.

Așa cum spune cunoscutul istoric francez Lucien Febvre, după o viață de meditație asupra omului, „c'est que rien n'est simple de ce qui touche à l'homme" [43].

Însăși expresia „trebuințe vitale" comportă nu numai o determinare biologică, ci, mai ales, una socială, ceea ce face ca prin trebuințe vitale să nu înțelegem numai trebuințele pur animalice.

Un fapt rămîne însă incontestabil : în cadrul practicii, accentul cade pe *prelucrarea* obiectelor naturii în *obiecte ale trebuințelor vitale*, în timp ce în cadrul activității „nonpractice" sau „practic-spirituale", în care poate fi vorba de transformarea naturii, accentul cade pe *obiectivarea* unor idei, reprezentări, sentimente etc., fără semnificația nemijlocită vitală „utilitară".

Pe filozofii idealiști, caracterul sensibil și transformator al muncii omenești, așa cum s-a mai spus, nu-i împiedică să dea acesteia o semnificație antimaterialistă [44].

În concluzie, așa cum rezultă și din lucrările clasicilor marxismului, dar mai cu seamă așa cum cere concepția materialistă despre om și despre istorie, prin practică înțelegem activitatea concretă a omului, călăuzită de scop, mijlocită de tehnică, prin care omul transformă natura, adaptînd-o la trebuințele sale vitale, creînd și desăvîrșind baza materială a existenței sale, deci, implicit, baza materială a vieții lui spirituale.

Această caracterizare a practicii se justifică și prin faptul că forma ei fundamentală este „munca utilă", în sensul în care o înțelege Marx, și anume ca „o condiție de existență a omului independentă de orice formă socială, o necesitate naturală eternă, care mijlocește schimbul de substanțe dintre om și natură, adică însăși viața omului " [45].

Practica, bineînțeles, nu reprezintă conținutul integral al istoriei omenirii, ci doar esența și baza acesteia. Pe de altă parte, a afirma că practica astfel definită constituie esența istoriei nu înseamnă nicidecum a diminua importanța și rolul celorlalte forme de activitate „nonpractice" sau implicațiile „nonpractice" ale practicii însăși. Concepția despre om

---

[42] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1960, p. 413.

[43] Vezi volumul *Le Travail et les techniques*, Paris, P.U.F., 1948, p. 24.

[44] Vezi Joseph Vialatoux, *Signification humaine du travail*, Paris, P.U.F., 1949, p. 16—17 ; H. Arvon, *La Philosophoe du Travail*, Paris, P.U.F., 1961, p. 12 și passim.

[45] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 57 : vezi și G. Friedmann și P. Naville, *Traité de sociologie du travail*, Paris, Armand Colin, 1961, chap. I.

bazată pe noțiunea de practică nu implică sărăcirea conținutului istoriei. Din timpuri foarte îndepărtate, omul a acționat nu numai în calitate de *homo faber* sau *homo oeconomicus*, ci și în calitate de *homo ludens* [46], *homo sapiens* [47] etc. Pe de altă parte, evoluția omului are loc în sensul contopirii tot mai profunde a diverselor ipostaze și intenții ale omului activ.

Dar nu se poate nega faptul că, întrucît rădăcina omului este omul însuși, rădăcina tuturor ipostazelor omului este practica, ceea ce înseamnă, cu alte cuvinte, că omul pentru care natura este *obiect de întrebuințare* precedă și condiționează pe acela pentru care natura este *obiect de cunoaștere*, obiect de *contemplație estetică* etc. În adîncurile ei, istoria este „lupta pentru existență" a omului social, a omenirii socializate, și numai în raport cu aceasta ea este sau poate să fie și altceva.

[46] Vezi Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves* și *La psychanalyse du feu*.

[47] Vezi Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, cap. I, p. 6—8, 4—16 și passim.

# INTERESE NAȚIONALE ȘI INTERNAȚIONALE

DE

AL. GOLIANU

Ceea ce caracterizează evident documentele celui de-al X-lea Congres al partidului este concepția unitară asupra făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, în care își găsesc reflectarea, într-o condiționare reciprocă, sarcinile naționale și cele internaționale ale comuniștilor, ale clasei muncitoare și întregului popor român. O atare trăsătură merită să fie subliniată cu atît mai mult cu cît ea pune în lumină poziția principială, marxist-leninistă, a Partidului Comunist Român în contextul dezvoltării contemporane a societății umane.

Partidul nostru își exprimă convingerea că pentru realizarea păcii și a securității mondiale, pentru înfăptuirea deziderateloг milenare ale popoarelor de a trăi libere, de a beneficia nestingherite de roadele muncii lor au o importanță crucială așezarea relațiilor dintre state, indiferent de rînduirea lor socială, pe baza principiilor independenței și suveranității naționale, egalității în drepturi, neamestecului în treburile interne și avantajului reciproc, respectarea dreptului sacru al fiecărui popor de a-și hotărî singur fără nici un amestec din afară, calea dezvoltării sale social-politice. „**Aceste principii**, — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în *raportul Comitetului Central al partidului prezentat la congres* — **se afirmă tot mai larg în viața internațională, sînt recunoscute de tot mai multe state ca bază sigură a colaborării, a securității și păcii**". Încălcarea lor nu poate aduce decît prejudicii cauzei păcii și destinderii pe plan mondial. Tocmai de aceea partidul și statul nostru se pronunță pentru promovarea și respectarea lor deplină în viața internațională, acționează neobosit pentru ca generalizarea unor asemenea criterii de conviețuire pe planeta noastră să devină un țel de importanță majoră în lupta tuturor forțelor progresiste, antiimperialiste.

Aceasta nu este nici o dorință subiectivă și nici un obiectiv conjunctural al politicii României. Analiza realistă a evenimentelor și dinamicii sociale actuale lasă să se vadă că omenirea a ajuns într-un stadiu în care politica forței și a dictatului trebuie exclusă din relațiile între state, că

Rev. filoz., 17, 7, p. 741—751, București, 1970

progresul națiunilor mari și mici impune obiectiv respectarea principiilor amintite. Ele capătă, în zilele noastre, o tot mai largă recunoaștere, configurîndu-se ca necesități ale evoluției istorice. Se confirmă astfel teza determinismului marxist, devenită axiomatică, în virtutea căreia imperativele sociale nu pot fi considerate efecte inexplicabile ale întîmplării sau ale unor voințe subiective, ci sînt rezultatele necesității istorice, au cauze reale, obiective și cognoscibile.

De aici nu se poate trage însă concluzia că totul s-ar produce în viața societății ca într-un mecanism automat, în care oamenii ar avea rolul unor simple piese, ce ar putea, eventual, să fie dirijate printr-o programare cibernetică. Dimpotrivă, examinarea atentă a raporturilor sociale arată că principiile, scopurile, țelurile pe care colectivitățile umane și le propun sînt determinate de necesitățile istorice indirect, prin intermediul acțiunii conștiente, subiective. Oamenii își pot propune anumite scopuri ce le sînt într-adevăr utile numai cînd devin conștienți de nevoile lor reale. Atunci acestea capătă, pe lîngă determinarea obiectivă, și o reflectare subiectivă, devin *interese* capabile să pună în mișcare cele mai puternice energii sociale.

Cercetată din acest unghi de vedere, al *intereselor* care o generează, relația național-internațional se dezvăluie în ipostaze semnificative. O atare analiză concret-istorică prezintă un deosebit interes pentru cunoașterea mobilurilor reale ce animă acțiunile sociale în lumea contemporană, pentru înțelegerea sensului actual al progresului uman.

Marx și Engels au ajuns la marea descoperire a rolului decisiv al *intereselor de clasă* în evoluția societății, în explicarea transformărilor sociale, pe care nimeni înainte nu a putut să o facă pe o bază cu adevărat științifică. „Omul liber și sclavul, patricianul și plebeul, nobilul și iobagul, meșterul și calfa, într-un cuvînt asupritorii și asupriții se aflau într-un permanent antagonism, duceau o luptă neîntreruptă, cînd ascunsă, cînd fățișă, o luptă care de fiecare dată se sfîrșea printr-o prefacere revoluționară a întregii societăți, sau prin pierirea claselor, aflate în luptă" aveau să afirme creatorii materialismului dialectic și istoric în *Manifestul Partidului Comunist.*

Clasicii marxism-leninismului nu despart însă interesele de clasă de cele naționale și internaționale, nu le opun pe unele altora, ci, dimpotrivă, le privesc într-o legătură indisolubilă, dialectică. Această interdependență impusă de viața reală îi determină pe Marx și Engels să facă, în același document programatic al mișcării revoluționare a clasei muncitoare care este *Manifestul Partidului Comunist,* acea strălucită analiză științifică a sarcinilor naționale și internaționale ale comuniștilor din diferite țări care atestă că interesele de clasă nu pot fi înțelese în mod abstract, general-valabil, ci numai reflectînd condițiile specifice ale epocii și interesele proprii fiecărui popor, fiecărui detașament al clasei muncitoare. În virtutea acestui principiu, fundamental al mișcării muncitorești internaționale, de peste un secol comuniștii „sprijină pretutindeni orice mișcare revoluționară", se pronunță în favoarea intereselor maselor largi populare, militînd astfel, pe tărîm național și internațional, pentru interesele de clasă ale proletariatului, punînd „pe primul plan, ca problemă fundamentală mișcării, problema proprietății, indiferent de forma mai mult sau mai puțin dezvoltată pe care aceasta ar avea-o" în condițiile diferite ale evoluției fiecărui popor și fiecărei etape istorice.

Unitatea intereselor de clasă concretizată în diversitatea condițiilor particulare, naționale și internaționale, în care își desfășoară activitatea proletariatul, de la epocă la epocă și de la țară la țară, avea să-și găsească oglindirea în îmbogățirea teoriei marxiste pe care a înfăptuit-o ulterior Lenin în alte împrejurări istorice. „**Mișcarea revoluționară internațională a proletariatului** — preciza V. I. Lenin în *Material inflamabil în politica mondială* — **nu se desfășoară și nu se poate desfășura uniform, ea nu îmbracă și nu poate îmbrăca forme identice în țări diferite. Folosirea deplină și multilaterală a tuturor posibilităților în toate domeniile de activitate se obține numai ca un rezultat al luptei de clasă a muncitorilor din diferite țări. Fiecare țară aduce particularitățile ei prețioase, originale, în torentul general** ... ". Ca atare, realizarea intereselor fundamentale ale clasei muncitoare în perspectiva istorică, a făuririi socialismului și comunismului implică în mod necesar o abordare diferențiată, particularizată, în care interesele naționale și internaționale ale tuturor popoarelor să-și găsească locul cerut de necesitatea socială.

Ce sînt însă „interesele naționale și internaționale?" Care este conținutul teoretic al acestor noțiuni atît de des întîlnite astăzi în explicarea proceselor social-istorice ?

Interesul național începe să fie înțeles în procesul dezvoltării națiunilor, ca reflectare a cerințelor materiale și spirituale pe care acestea le resimt obiectiv ca indispensabile pentru ființa și afirmarea lor. Un atare sens al condițiilor de existență a grupurilor sociale, precum și a indivizilor este formulat pentru prima oară în secolul trecut de Rudolf Jhering, care a fondat noțiunea de drept pe conceptul asigurării intereselor. La scara națiunilor, o asemenea accepție presupune condițiile vitale, necesitățile lor interne și externe. Dar nu este vorba numai de consemnarea unor trebuințe legitime obiective, ci, totodată, și de reflectarea lor subiectivă, care descoperă atitudinea conștientă, activă a oamenilor în raporturile economice, politice, culturale, naționale și internaționale. Această latură subiectivă l-a îndemnat pe Hegel să afirme cunoscuta teză apreciată de Lenin ca un rudiment de materialism istoric, după care „*interesele pun în mișcare viața popoarelor și indivizilor*".

Veacuri de-a rîndul, comunitatea de interese a românilor din Țara Românească, Moldova, Transilvania, din toate ținuturile românești, s-a reflectat într-o conștiință națională unică, în cultură și în tradiții, în cronicile lui Miron Costin sau Grigore Ureche, în ideile lui Nicolae Bălcescu, Bărnuțiu sau Kogălniceanu, în tot ce a avut mai bun gîndirea socială a poporului nostru. Suveranitatea și independența națională, libertatea de afirmare economică, politică, socială, unitatea de teritoriu, limbă și cultură s-au întrupat ca interese naționale din necesitatea istorică resimțită de masele populare ca o condiție a dezvoltării națiunii. În aceste nevoi legice, înțelese drept *interese vitale ale poporului*, rezidă forța lor mobilizatoare. „Tot ceea ce în mod obiectiv este necesar pentru existența și dezvoltarea de sine stătătoare a națiunii, a țării sale într-o etapă istorică dată — afirmă justificat Ilie Rădulescu în studiul *Asupra dialecticii categoriilor interes și politic în viața socială*, publicat în nr. 4/1969 al „Revistei de filozofie" — constituie obiectul intereselor naționale. Oglindite în conștiința oamenilor,

însușite de către aceștia potrivit propriei poziții sociale obiective, pe fondul propriei conștiințe de clasă, ele fac parte din *conștiința națională*, exercitînd un rol de forță motrice subiectivă".

Astăzi a devenit un fenomen general ca națiunile mari și mici să-și manifeste activ interesele naționale. Oricine analizează în mod obiectiv situația internațională actuală își dă seama că se afirmă cu forță de nestăvilit pe arena mondială aspirațiile majore ale popoarelor de a-și cuceri dreptul să-și hotărască singure soarta, fără amestec din afară, de a dobîndi și apăra libertatea și independența națională, de a-și consolida suveranitatea. Aceste interese își găsesc reflectarea concret-istorică în programele tuturor forțelor revoluționare, constituind stimuli esențiali ai activităților social-politice ale maselor populare pe toate continentele.

Caracterul concret-istoric al intereselor naționale se manifestă nu numai printr-o afirmare a lor tot mai pregnantă, de la epocă la epocă, în funcție de particularitățile dezvoltării fiecărui popor, ci și printr-o deosebire evidentă a semnificațiilor sociale ce li se atribuie. De la accepția lui Jean Bodin și Hobbes asupra unui interes național primordial cum este suveranitatea, de pildă, ca supremație și independență a monarhului, ca atribut al puterii acestuia, la „suveranitatea poporului" pentru care au militat J.-J. Rousseau, Robespierre, Marat este în fapt o distanță nu atît cantitativă, marcată de anii scurși, ci mai cu seamă calitativă, în concordanță cu transformările petrecute în viața societății. Formarea statelor naționale și consolidarea acestora sînt însoțite de o adîncire a conținutului social pe care îl capătă categoria de interes. El devine pentru Principatele Române, așa cum l-a denumit C. Hurmuzaki, „necontestabilul drept de a-și legiui reorganizarea lor, de a-și consolida și a-și întări existența națională, morală, politică și materială", fără de care nu poate fi concepută existența ulterioară a statului nostru.

O nouă etapă în dezvoltarea conceptului de interes național este generată de trecerea în mîinile oamenilor muncii a puterii de stat, a mijloacelor de producție și destinelor naționale. **„Republica Socialistă România** — se spune în actul fundamental al țării noastre, în *Constituție* — — **este stat al oamenilor muncii de la orașe și sate, suveran, independent și unitar. Teritoriul său este inalienabil și indivizibil"**. Este exprimată astfel noua esență socială a intereselor naționale, rezolvarea lor structural schimbată, care oglindește evoluția națiunii în condițiile socialismului, rolul său în continuare hotărîtor în perioada construcției societății socialiste multilateral dezvoltate și în perspectiva comunismului. Mobilizînd întregul popor la realizarea măreților săi scopuri sociale, așa cum se arată în documentele celui de-al X-lea Congres, Partidul Comunist Român pune în centrul politicii sale interesele clasei muncitoare și ale întregii națiuni, face totul ca omul societății noastre socialiste, fie că este român, maghiar, german sau de altă naționalitate, să se simtă cu adevărat stăpîn în patria sa, să participe cu întreaga capacitate la viața economică, culturală, politică a țării. Numai așa poate fi asigurată adevărata realizare a intereselor sociale, iar omul poate afirma că este făuritorul propriului său destin.

Spre deosebire de interesul național, interesul internațional nu are un singur sens, unanim acceptat. Se pot distinge două accepții ale in-

teresului internațional : prima este aceea a unor *interese comune mai multor națiuni sau tuturor națiunilor* și care le determină pe acestea să acționeze împreună, cooperînd în folosul reciproc ; cea de-a doua desemnează *interesele internaționale ale unei națiuni*, ale unui stat sau grup social în raporturile lor pe plan mondial. În acest ultim sens, interesele internaționale ale unor state sau grupuri sociale pot să coincidă, dar pot să și difere, rezolvarea lor generînd adeseori relații de subordonare economică, politică, spirituală. Ignorarea acestor semnificații deosebite, utilizarea uneia în locul celeilalte nu duc decît la o substituire de termeni care, din păcate, poate avea grave urmări.

În celebrul său discurs din 5 septembrie 1919, rostit la Saint-Louis, Woodrow Wilson, fundamentînd filozofic începuturile expansiunii americane, susținea că „cea mai mare națiune este aceea care își pune la inimă datoria și misiunea sa printre națiunile lumii ...". Atribuind țării sale rolul internațional de „conducător spiritual, care decurge dintr-o profundă înțelegere a problemelor umanității", el identifică interesele internaționale ale S.U.A. cu cele ale umanității. Wilson ajunge astfel la concluzia misiunii S.U.A. de mentor internațional, pe care urmașii săi s-au străduit s-o alimenteze. „Pentru Wilson — observă N. Gordon Levin Jr. în cartea *Woodrow Wilson and World Politics* apărută în 1968 la New York — ... o Americă învestită cu o misiune excepțională trebuie să conducă umanitatea spre ordinea internațională de mîine". Nu este greu de înțeles că această ordine, care s-a și concretizat într-un anumit fel în deceniile următoare într-o anumită parte a lumii, nu este acceptată cu plăcere, deoarece vine în contradicție cu afirmarea intereselor naționale ale celorlalte state.

Repercusiunile unui asemenea mod de a privi interesele internaționale se vădesc în desfășurarea actuală a vieții politice mondiale. În volumul *The Discipline of Power*, apărut la New York în 1968, George Ball, fostul subsecretar de stat sub președinții Kennedy și Johnson, prezent în conducerea diplomației americane în ultimele două decenii, recunoaște cu amărăciune : „Astăzi America, cînd ca arbitru, cînd ca jucător, se vede huiduită de spectatori. Mulți dintre noi sînt pentru aceasta nu numai mîhniți, dar tulburați și indignați. Pentru ce lumea nu ne mai iubește cînd am încercat doar să ne facem datoria?" Dar despre ce fel de datorie și față de cine poate fi vorba cînd armatele nord-americane „apără interesele naționale ale S.U.A." în Indochina însîngerată, la multe mii de kilometri de teritoriul american, cînd portavioanele americane cutreieră mările și oceanele în Orientul Apropiat sau în apropierea Chinei, acostează în vestul Europei ca și în porturile japoneze?

Turneele unor personalități conducătoare din S.U.A. întreprinse în ultimii ani în Europa, America Latină și în Asia le-au arătat americanilor, dincolo de curtoazia protocolară și respectul pentru adevăratele valori ale marelui lor popor, dimensiunile unor interese neconcordante de tipul celor existente în sînul coaliției atlantice, care l-au determinat pe președintele S.U.A. să observe cu luciditate în discursul rostit anul trecut la sediul comandamentului N.A.T.O. de lîngă Bruxelles : „Știu că există manifestări de nemulțumire în Europa, sentimentul că prea adesea Statele Unite, adresîndu-se partenerilor lor, în loc de a discuta cu ei, i-au informat doar despre unele hotărîri, după ce ele au fost luate". Fenomenul,

mai general, apare bizar, așa cum remarcă și Claude Julien în volumul *L'empire américain*, tipărit la Paris în 1968 : „Distincția pe care Wilson o refuza între naționalism și internaționalism nu mai tulbură un imperiu care-și afirmă influența în lumea întreagă. Dar ambiguitatea este mai marcată ca niciodată. Căci pentru cea mai mare parte a americanilor, cînd Statele Unite intervin în afacerile mondiale, aceasta nu este numai pentru a apăra interesele sau ambițiile lor naționaliste, ci totdeauna pentru a servi dezinteresat o ordine internațională. În schimb, din nefericire, acela dintre aliații lor despre care se aude că nu se supune orbește voinței imperiului este de îndată denunțat ca un naționalist îngust, preocupat exclusiv de interesele propriei sale țări. Niciodată lui nu-i va fi recunoscut dreptul de a avea în treburile internaționale o părere care ar diferi de aceea a stăpînilor imperiului. Așa se întîmplă că o mistică internaționalistă devine alibiul unei politici strict naționaliste".

Reevaluarea țelurilor politicii S.U.A. pe plan mondial, concretizarea unor inițiative care să reașeze pe baze echitabile raporturile sale internaționale, pentru care se aud voci, tot mai insistent, chiar în Congresul și Senatul nord-american, nu pot fi, desigur, apreciate simplist. Dar orice manifestări ale dorinței de a se realiza respectarea intereselor majore ale tuturor popoarelor, de a se ajunge la o apropiere a punctelor de vedere divergente pe calea contactelor și a consultărilor reciproce, a tratativelor, sînt evident salutate de întreaga opinie publică mondială.

Se invocă adeseori în sprijinul „internaționalizării" intereselor naționale faptul că în lumea contemporană nu se mai poate trăi autarhic. Într-adevăr, progresele științei și tehnicii actuale fac imposibilă izolarea și determină o intensificare a relațiilor externe, a cooperării internaționale economice, politice, culturale. Valorile capătă tot mai mult criterii unice, universale, ceea ce ilustrează progresul rapid al cunoștințelor umane, depășirea granițelor geografice, istorice, politice. Dar acest proces, anticipat acum mai mult de două secole de Leibniz în viziunea unei societăți universale, neoficiale, a culturii nu înseamnă nicidecum infirmarea intereselor vitale ale națiunilor. Dimpotrivă, dinamica actuală a științei, a forțelor de producție poate fi înțeleasă numai ca rezultat al acestor interese, care, la rîndul lor, nu rămîn imuabile, ci se modifică neîncetat, exprimînd efervescența relațiilor de producție, a raporturilor sociale determinante pentru formele de manifestare a conștiinței. Este în această împletire dialectica reală a vieții contemporane, motorul său social.

Geniala teorie socială a lui Marx și Engels a triumfat, a devenit realitate pentru că a răspuns interesului internațional al omenirii, posibil de realizat o dată cu apariția clasei muncitoare, de a scutura pentru totdeauna lanțurile exploatării omului de către om, de a întrona în raporturile dintre oameni, indiferent de naționalitate, criteriile echității sociale, ale dreptății și libertății reale. O dată cu crearea statelor socialiste, alə oamenilor muncii, începe să se afirme și un nou tip de rezolvare pe plan extern a intereselor naționale. În condițiile sistemului mondial socialist, acestea pot să-și găsească expresia în manifestarea prieteniei și a alianței dintre statele socialiste frățești, în promovarea unei colaborări multilaterale, pe baza respectării egalității în drepturi, a avantajului reciproc, întrajutorării tovărășești, fără imixtiuni în treburile interne ale celorlalte

țări. O asemenea colaborare frățească, care reprezintă o cerință imperioasă a vieții sociale contemporane, presupune prin natura ei manifestarea deplină a intereselor naționale, și nu îngrădirea sau limitarea lor.

Exprimînd o poziție principială, bazată pe analiza obiectivă a proceselor sociale contemporane, partidul nostru aduce o remarcabilă contribuție la abordarea marxist-leninistă a acestei probleme. În mod justificat Partidul Comunist Român se pronunță pentru o demarcație clară între naționalism și lupta pentru apărarea intereselor naționale ale fiecărui popor. Ar fi într-adevăr o eroare să se considere afirmarea principiilor egalității în drepturi, suveranității naționale de stat și independenței partidelor comuniste și muncitorești drept manifestări naționaliste sau încălcări ale internaționalismului proletar.

Interpretarea teoriei marxist-leniniste cere cu necesitate înțelegerea internaționalismului proletar ca o concepție a solidarității umane, ale cărei premise fundamentale și decisive sînt existența liberă și egală în drepturi a națiunilor, dezvoltarea fiecăreia conform voinței proprii și exercitarea în cadrul național concret-istoric existent a misiunii clasei muncitoare din sînul fiecărui popor, a rolului revoluționar al partidelor comuniste și muncitorești independente. Oare poate fi prezentată ca expresie a naționalismului preocuparea unui partid pentru prosperitatea și progresul țării sale, pentru dezvoltarea ei economică și culturală care nu se realizează însă pe seama altor popoare nici în detrimentul și nici prin negarea intereselor altora? Se poate spune, dimpotrivă, că numai așa comuniștii își realizează rolul de avangardă și forță conducătoare a propriului popor și contribuie prin aceasta la înfăptuirea unei adevărate solidarități internaționale, pe temeiul unor realții de încredere și respect reciproc între toate națiunile lumii.

**„Interesele naționale și internaționalismul proletar nu se exclud, ci, dimpotrivă, se condiționează reciproc** — sublinia secretarul general al partidului nostru comunist în cuvîntarea rostită anul acesta la Adunarea festivă consacrată centenarului nașterii lui V. I. Lenin; — **între ele există o strînsă interdependență, o unitate dialectică organică. A încerca în vreo împrejurare sau alta să opui interesele naționale cauzei internaționalismului proletar sau, dimpotrivă, solidaritatea internaționalistă intereselor naționale ale poporului — înseamnă a aduce daune grave atît cauzei socialismului în propria țară, cît și socialismului în general. Nu se poate în nici un fel vorbi despre subordonarea intereselor naționale cauzei internaționalismului proletar, tot așa cum nu se poate vorbi despre subordonarea internaționalismului intereselor naționale.**

Tocmai o asemenea înțelegere a interrelației dintre interesele naționale și cele internaționale face ca în *Rezoluția Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român* să se specifice că **„în centrul politicii externe a partidului și statului nostru"** va sta și în viitor **„dezvoltarea relațiilor de alianță, prietenie și colaborare multilaterală cu toate țările socialiste"**. Acest obiectiv fundamental al liniei politice a partidului nostru este pe deplin explicabil dacă ținem seama că de toate cele 14 state socialiste ne leagă comunitatea orînduirii sociale, ideologia marxist-leninistă, unitatea țelurilor și aspirațiilor fundamentale, lupta împotriva imperialismului, pentru apărarea cuceririlor revoluționare ale popoarelor noastre, pentru triumful socialismului și păcii în lume. În această privință, țara

noastră acționează ferm pentru o largă colaborare și cooperare cu țările membre ale Consiliului de Ajutor Economic Reciproc, ale Tratatului de la Varșovia, cu toate țările socialiste frățești. Noul Tratat de prietenie, colaborare și asistență mutuală dintre România și Uniunea Sovietică ilustrează caracterul principial, statornic al relațiilor frățești pe care le întreține țara noastră în cadrul sistemului socialist mondial, corespunzător intereselor întăririi coeziunii statelor socialiste, cauzei generale a socialismului, progresului și păcii în lume.

Documentele Congresului al X-lea confirmă, de asemenea, politica internaționalistă a partidului și guvernului nostru față de clasa muncitoare din lumea întreagă, deplina solidaritate cu toate partidele comuniste și muncitorești, dorința sinceră de cooperare cu toate forțele care luptă împotriva imperialismului, pentru democrație și progres social, pentru libertate, independență națională și pace.

Concordanța obiectivă dintre interesele naționale și cele internaționale ale mișcării comuniste și muncitorești nu presupune însă inexistența unor interpretări diferite, de multe ori divergente, ale obiectivelor luptei revoluționare și modalităților prin care acestea pot fi realizate, cît și în legătură cu problemele teoretice, ideologice, ale evoluției societății contemporane. Cunoașterea necesităților reale ale clasei muncitoare, ale popoarelor din întreaga lume, care trăiesc în condiții economice, politice, sociale, culturale atît de variate, este un proces de o uriașă complexitate și diversitate, în care apar firesc constatări și opinii deosebite, uneori opuse. Negarea altor interpretări decît cea proprie într-o problemă sau alta, considerînd-o pe aceasta din urmă singura justă, nu reprezintă o soluție în spiritul marxism-leninismului. „**Nimeni nu poate pretinde** — — remarca tovarășul Nicolae Ceaușescu în cuvîntarea rostită anul trecut la Consfătuirea internațională a partidelor comuniste și muncitorești de la Moscova — **că este deținătorul cheii fermecate cu care poate deschide lădița cu răspunsuri la toate problemele**".

Partidul Comunist Român consideră că deosebirile de păreri nu trebuie să afecteze bunele relații și colaborarea dintre partide, nu trebuie să se transforme în surse de animozitate și tensiune. Interesele comune impun ca relațiile dintre partide să se întemeieze pe încredere și respect reciproc, pe principiile internaționalismului proletar, pe respectarea dreptului fiecărui partid de a-și stabili de sine stătător linia politică aplicînd creator adevărurile generale ale marxism-leninismului la condițiile concrete în care își desfășoară activitatea. În această privință, partidul nostru consideră că blamările și condamnările la adresa oricărui partid nu sînt de natură să înlesnească un climat necesar pentru rezolvarea deosebirilor de păreri.

Realitatea politică, viața demonstrează că unica modalitate rațională și eficientă de soluționare a divergențelor, ca și a litigiilor intervenite între țările socialiste, între partidele comuniste și muncitorești, este discuția tovărășească, desfășurată pe o bază principială, între conducerile partidelor și statelor respective, găsirea, prin eforturi răbdătoare, perseverente, sincere, a unor rezolvări reciproce acceptabile, care să elimine neînțelegerile, să asigure relații de colaborare internaționalistă. De aceea documen-

tele Congresului al X-lea reafirmă hotărîrea fermă a partidului și statului nostru de a acționa exclusiv pe această bază în raporturile cu celelalte state socialiste, cu celelalte partide comuniste și muncitorești, promovînd principiile internaționalismului proletar, militînd pentru respectarea dreptului fiecărui partid de a hotărî în problemele care îl privesc.

Pe deasupra divergențelor și opiniilor diferite existente, interesele fundamentale comune identifică și fac să acționeze mișcarea comunistă și muncitorească ca o forță motrice de nestăvilit a contemporaneității. Dar tocmai sporirea potențialului și a eficienței acestei forțe necesită înțelegerea unității sale în multitudinea de manifestări concrete ce nu mai pot fi dirijate dintr-un centru unic, pentru care nu pot fi pretinse modele, soluții general-valabile.

O asemenea concepere a unității de acțiune reprezintă o bază obiectivă pe care mișcarea comunistă și muncitorească poate să-și realizeze rolul de forță socială de avangardă în dezvoltarea societății, în lupta pentru pace și socialism.

Desigur, după cum spunea tovarășul Ion Gheorghe Maurer, președintele Consiliului de Miniștri al țării noastre, „*nu este un secret pentru nimeni că lumea trece prin vremuri destul de grele. Avem însă posibilitatea și bucuria de a constata că greutățile care stau astăzi în fața multor popoare, cum stau și în fața noastră, nu sînt de natură să infirme nimic din cele ce constituie credința și linia de acțiune a partidului*". Dimpotrivă, evoluția vieții internaționale, în ciuda impasurilor pe care omenirea este nevoită să le rezolve, demonstrează justețea și forța imensă a principiilor pe care le promovează partidul și statul nostru pe arena mondială.

Explicația acestui fenomen rezidă în înțelegerea, dincolo de marea diversitate a intereselor naționale care animă popoarele, a intereselor universale, fundamentale, pe care oamenii doritori de pace le au indiferent de poziția lor geografică, de orînduirea socială, de stadiul dezvoltării economice, culturale, de idealurile lor politice sau filozofice. Poziția cunoscută a României de a-și dezvolta relațiile cu toate țările, indiferent de orînduirea socială, pe baza principiilor independenței, suveranității, egalității, neamestecului în treburile interne, avantajului reciproc își are izvorul tocmai în sesizarea și aprecierea realistă a unor atare interese universale. Numai respectarea lor, promovarea principiilor corespunzătoare care izvorăsc din interesele vitale ale popoarelor asigură climatul legal, spiritul justițional în relațiile dintre state, dreptul imprescriptibil al fiecărei națiuni de a-și hotărî soarta ea însăși. Iar generalizarea unei asemenea atmosfere este indispensabilă pentru apropierea și încrederea de care au nevoie popoarele spre a dezvolta prietenia, spre a înlătura spectrul unui eventual război, al acestui „asasinat colectiv", cum îl denunța Erasmus din Rotterdam, și a asigura înrădăcinarea și consolidarea păcii în lume.

Pe tărîmul cooperării internaționale, diplomația română are, după cum se știe, remarcabile tradiții. „Înlăuntrul actualei organizații a comunității internaționale — spunea Nicolae Titulescu referindu-se la Societatea Națiunilor în celebra sa conferință *Dinamica păcii*, rostită în

Reichstag la începutul lunii mai 1929 — *nu există loc pentru un supra-stat*. Acesta este înlocuit printr-o *asociere voluntară a statelor independente*, care-şi iau obligaţia de a se supune legilor stabilite de ele însile, în virtutea propriei lor suveranităţi" (subl. ns.). Cooperarea era fundamentată astfel pe principiile solide care orientează şi astăzi relaţiile echitabile externe dintre ţările mari şi mici, indiferent de orînduirea lor socială.

Continuînd asemenea tradiţii progresiste, ţara noastră dezvoltă, în noile condiţii, o politică externă al cărei mesaj, consemnat în documentele partidului şi statului, invită toate parlamentele, organele supreme de conducere, guvernele ţărilor, ce poartă răspunderea destinelor naţiunilor lor şi a păcii, să dezvolte cooperarea internaţională, să acţioneze neobosit pentru micşorarea încordării, pentru înlăturarea forţei şi a surselor de suspiciune din relaţiile dintre state, pentru afirmarea spiritului de colaborare şi respect reciproc în viaţa internaţională, pentru statornicirea unui climat trainic de încredere şi pace în lume.

Acţionînd în acest spirit, România militează cu hotărîre pentru realizarea dezarmării generale şi, înainte de toate, pentru eliminarea armelor nucleare din arsenalul statelor, pentru a înlătura însăşi posibilitatea unui război atomic. Politica noastră externă în acestă privinţă este dictată nu de criterii tactice, ci de necesităţi vitale ale existenţei şi dezvoltării naţionale. Cele două războaie mondiale au impus României sacrificii uriaşe, care au lovit profund interesele poporului. După datele menţionate de John Terraine în lucrarea *Marele război 1914—1918*, apărută acum trei ani la Londra, rezultă că, în timp ce sacrificiile unei mari puteri ca Anglia, la capătul celor patru ani de război, au fost marcate de 744 000 de morţi, România, un stat mic, cu o populaţie mult mai puţin numeroasă, a înregistrat singură 800 000 de morţi, precum şi incalculabile distrugeri materiale şi culturale, fără a socoti invalizii, văduvele, orfanii. După sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, la Conferinţa de pace de la Paris din 1946, delegatul cehoslovac propunea ca o delegaţie română să fie ascultată asupra unor articole din proiectul tratatului de pace, arătînd că „România merită aceasta, deoarece contribuţia armatei române la victorie a fost incomparabil mai mare decît aceea, de pildă, a Italiei, care a fost recunoscută ca stat beligerant ... România, cu o populaţie de 14 000 000 locuitori, a aruncat în luptă succesiv de la 15 pînă la 29 de divizii, în vreme ce Italia, cu 47 000 000 de locuitori, a putut pune în linie numai 6 divizii". Cu acelaşi prilej, ministrul de externe al U.R.S.S. sublinia că, „împreună cu noi, împreună cu trupele aliate, noua Românie democrată a început lupta pentru înfrîngerea lui Hitler, a făcut sacrificii considerabile în această luptă, şi noi toţi recunoaştem serviciile aduse de poporul român acestei cauze". România se număra în al patrulea rînd în ceea ce priveşte numărul de ostaşi care au participat la război împotriva hitlerismului.

Poporul nostru, care a dat lumii asemenea jertfe, poate fi uşor înţeles cînd situează în centrul intereselor sale vitale cauza libertăţii popoarelor, statornicirea unor relaţii paşnice, trainice. Noi nu am avut niciodată în istoria noastră interesele unei puteri imperialiste, nu am avut şi nu avem de împărţit sau de reîmpărţit sfere de influenţă şi nici nu posedăm în afara graniţelor teritorii sau obiective pe care să le apărăm cu ajutorul armelor. Tricolorul românesc nu flutură dincolo de pămîntul naţional pe nici o bază

militară, ci poate fi întîlnit doar la tîrgurile internaționale sau la pupa navelor noastre comerciale. Este de înțeles de aceea de ce se poate estima cu exactitate hotărîrea noastră de a nu precupeți nici un efort pentru evitarea unui nou cataclism mondial.

Țara noastră, participînd activ la întreaga activitate a Organizației Națiunilor Unite îndreptată spre destindere, spre asigurarea păcii și securității în lume, acordă o deosebită atenție realizării universalității acestui forum mondial al statelor, înfăptuirii principiilor incluse în Carta sa.

În cadrul acestor eforturi se înscrie și contribuția României la dezvoltarea relațiilor pe toate planurile cu statele de pe continentul nostru, pentru înfăptuirea securității europene. Țara noastră consideră că trebuie intensificate eforturile pentru așezarea raporturilor dintre toate națiunile Europei pe baze noi, pentru buna colaborare în toate domeniile a tuturor popoarelor continentului, corespunzător intereselor păcii în întreaga lume. De aceea România a subscris la Apelul statelor participante la Consfătuirea de la Budapesta adresat tuturor țărilor din Europa cu privire la căile pentru înfăptuirea securității europene, la pregătirea și ținerea în acest scop a unei conferințe europene. O astfel de conferință, ca și alte întîlniri ulterioare, ar da posibilitatea statelor europene să găsească împreună căile și mijloacele pentru înlăturarea divizării Europei în blocuri militare, pentru reducerea încordării și lichidarea unor surse de neîncredere și suspiciune, pentru rezolvarea pe calea tratativelor a problemelor litigioase și asigurarea unei cooperări pașnice între țările europene.

Desigur, interesele naționale și internaționale oferă o sumedenie de alte aspecte care pot și este necesar să fie cunoscute și apreciate. Conturarea notelor lor esențiale înlesnește clarificarea interacțiunii în care se află, contribuie la înțelegerea mai rodnică a acestor categorii materialist-dialectice în conexiunea fenomenologiei sociale.

Identificînd în politica promovată de partid și guvern răspunsul la propriile sale interese, atît ale generațiilor de azi, cît și ale celor de mîine, întregul popor român este hotărît s-o înfăptuiască cu încredere și atașament nețărmurit. Națiunea noastră socialistă își îndeplinește astfel îndatorirea sfîntă față de patrie, precum și obligațiile sale internaționaliste ca detașament activ al frontului revoluționar antiimperialist mondial, obligațiile față de cauza unității socialiste și a mișcării comuniste și muncitorești internaționale.

# ASPECTE ALE PROCESULUI DE OMOGENIZARE A SOCIETĂȚII NOASTRE SOCIALISTE

DE

SIMION PUNI

Fenomen de o deosebită complexitate, procesul de omogenizare a societății cunoaște în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre profunde prefaceri atît de ordin cantitativ, cît și de ordin calitativ în toate sferele vieții sociale : în structura și nivelul forțelor de producție, în componența claselor și grupelor sociale, în baza economică și suprastructura societății, în conștiința oamenilor. Caracterizînd acest proces, documentele Congresului al X-lea al partidului subliniau : „*Societatea noastră cunoaște, pe măsura înaintării pe drumul socialismului, o continuă omogenizare, întemeiată pe înlăturarea treptată a deosebirilor esențiale dintre categoriile sociale, pe diminuarea diferențelor dintre sat și oraș, dintre munca fizică și munca intelectuală, pe comunitatea de interese economice, politice și ideologice a tuturor oamenilor muncii*" [1].

I. *Înlăturarea deosebirilor esențiale dintre categoriile sociale* reprezintă un proces anevoios și de lungă durată, care străbate o întreagă epocă istorică — perioada de trecere de la capitalism la socialism extinzîndu-se pînă tîrziu în faza superioară de dezvoltare a societății comuniste.

Condiția *materială* fundamentală pentru înlăturarea treptată a deosebirilor esențiale dintre categoriile sociale o constituie, așa cum au prevăzut clasicii marxism-leninismului, *dezvoltarea puternică a forțelor de producție, creșterea considerabilă a producției materiale* [2].

După cum se știe, scindarea societății în clase a fost rezultatul firesc al gradului scăzut de dezvoltare a producției materiale, al productivității reduse a muncii sociale. Atîta timp cît munca omenească era încă atît de puțin productivă încît nu oferea decît un mic excedent peste mijloacele de existență necesare, creșterea forțelor de producție, extinderea schimbului, dezvoltarea statului și a dreptului, apariția artei și a științei nu au fost

---

[1] *Tezele Comitetului Central al Partidului Comunist Român pentru Congresul al X-lea al partidului*, București, Edit. politică, 1969, p. 20.

[2] Vezi *Marx, Engels, Lenin, despre rolul industriei în dezvoltarea societății*, București, Edit. politică, 1965, p. 27.

Rev. filoz., 17, 7, p. 753 — 763, București, 1970

posibile decît printr-o diviziune a muncii mai pronunțată, care trebuia să aibă la bază marea diviziune socială a muncii între masele care îndeplineau munca manuală simplă, pe de o parte, și puținii privilegiați care se ocupau cu coordonarea muncii, cu comerțul, cu treburile publice și, mai tîrziu, cu arta și cu știința pe de altă parte. Productivitatea relativ redusă a muncii sociale explică în ultimă instanță perpetuarea divizării societății omenești în decursul istoriei în clase exploatatoare și exploatate, între grupele dominante și masele dominate[3]. Abia creșterea enormă a forțelor de producție, bazată pe marea industrie, creează premisele materiale care permit o repartizare a muncii între toți membrii societății fără excepție, limitîndu-se timpul de muncă al fiecăruia în așa fel încît să-i rămînă destul timp liber pentru a participa la treburile de ordin general ale societății, să-și poată dezvolta și exercita în mod absolut liber toate forțele și aptitudinile sale. În aceste condiții, împărțirea societății devine de prisos. Și nu numai că devine de prisos, dar chiar incompatibilă cu progresul societății. Căci existența claselor a rezultat din diviziunea muncii, iar diviziunea muncii în forma ei veche va trebui să dispară, deoarece procesele complexe pe care le solicită un astfel de grad de dezvoltare a producției materiale impun un grad corespunzător de dezvoltare a cunoștințelor umane.

Mecanismul acestui proces este, desigur, mult mai complex în desfășurarea lui manifestîndu-se fenomene și tendințe contradictorii, determinate de : a) gradul de dezvoltare a forțelor de producție și b) de formațiunea social-economică respectivă.

Orînduirea capitalistă contemporană, de pildă, cunoaște în zilele noastre o puternică dezvoltare a forțelor de producție, cu profunde implicații asupra structurii societății. De aici și diversele teorii cu privire la „dispariția" antagonismelor sociale, la „armonia socială", „pacea între clase".

Semnificative din acest punct de vedere sînt, de pildă, aprecierile lui Marcuse : „Capitalismul contemporan a sublimat frustrația, agresivitatea și violența inerente acestei orînduiri pentru a transforma exploatarea capitalistă într-o « servitute voluntară » acceptată de cei exploatați. Desigur, sublimarea este totdeauna fondată pe frustrare, nenorocire, boală, dar productivitatea și puterea brutală a sistemului (capitalist — n.n) îi permit să le controleze pe acestea din urmă într-un mod eficace. Sistemul de dominație este acum justificat prin realizările sale ... Faptul că sistemul capitalist avansat produce o abundență de produse de consum « îi permite a împăca pașnic conflictele de clasă » ; dar această disimulare nu șterge de loc — după părerea lui Marcuse — caracteristica sa fundamentală — însușirea privată a plusvalorii... și conversiunea acestei plusvalori în interesul marelui capital. Capitalismul se reproduce transformîndu-se, adică ameliorîndu-se. Exploatarea și dominația nu mai sînt resimțite ca penibile, ele sînt « compensate » printr-un nivel de confort niciodată egal" [4].

Fără îndoială, capitalismul contemporan a suferit unele schimbări atît în ceea ce privește structura și nivelul forțelor de producție, cît și în unele laturi ale relațiilor de producție, o anumită „stratificare" socială. Dar aceste modificări n-au afectat structura de clasă a societății capitaliste,

---

[3] Vezi F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1966, p. 182.

[4] Herbert Marcuse, *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel*, Paris, 1969, p. 25.

antagonismele sociale specifice modului de producție capitalist. Principalele clase ale societății capitaliste continuă să rămînă burghezia și proletariatul, clase cu interese economice, politice și ideologice iremediabil opuse.

Dimpotrivă, în condițiile socialismului are loc un profund și multilateral proces de omogenizare a societății, de apropiere pe toate planurile — social-economic, cultural și ideologic — între diferite clase și categorii sociale. Etapa actuală de dezvoltare a țării noastre, de pildă, se caracterizează printr-o mare mobilitate socială al cărei rezultat va fi, în ultimă instanță, crearea premiselor materiale în vederea ștergerii treptate a deosebirilor de clasă. Astfel, ca urmare a industrializării și sub influența directă a progresului tehnic are loc un proces intens de concentrare a producției materiale, de modificare a conținutului și a formelor diviziunii sociale și individuale (profesionale) a muncii, al cărui rezultat este intensificarea procesului de *mobilitate socială* sub toate aspectele : deplasări în masă ale populației active și ale celei neocupate spre zonele și orașele industriale sau în curs de industrializare ; schimbarea ponderii claselor și categoriilor sociale în ansamblul structurii societății ; transformări — mai ales de natură calitativă — în însuși interiorul claselor, modificări ale statutului, ale rolului și poziției sociale ale unor grupuri mari de oameni din toate sferele vieții sociale.

În etapa actuală de dezvoltare a țării noastre, acest proces se manifestă prin schimbarea tot mai accentuată a raportului *dintre populația activă ocupată în agricultură și cea ocupată în ramurile neagricole, pe de o parte, între țărănimea cooperatistă și clasa muncitoare, pe de altă parte, în favoarea celei din urmă*. Următoarele date statistice sînt concludente în această privință : dacă în 1950 în ramurile neagricole activa 23,9% din totalul populației ocupate, iar în agricultură 74,1%, în 1968 ramurile neagricole ocupau 47,2%, iar agricultura 52,8%, locul industriei din acest punct de vedere trecînd de la 12,12% la 20,7% [5]. Drept urmare, categoria socială a muncitorilor, împreună cu membrii lor de familie, cuprindea 7 625 000 de persoane, adică 40% din populația țării, în timp ce categoria țăranilor cooperatori înregistra 38,5%, iar cea a intelectualilor și funcționarilor 12,3% [6]. Această tendință de creștere a ponderii populației active ocupate în ramurile neagricole va continua să se manifeste cu pregnanță și în viitor. Conform Directivelor Congresului al X-lea al partidului, pînă în 1975 numărul salariaților va crește cu 400 000 — 500 000, din rîndul cărora o parte însemnată o vor prezenta muncitorii.

O altă tendință semnificativă în mobilitatea socială o constituie *creșterea ponderii populației ocupate în sfera de serviciu către populație* — învățămînt, cultură, artă, ocrotirea sănătății și asistența socială, gospodărie comunală și alte prestări de servicii către populație — , fenomen care reflectă creșterea gradului de civilizație al poporului nostru. Dezvoltarea învățămîntului, a științei și culturii, lărgirea și îmbunătățirea sferei de serviciu către populație ca urmare a ridicării bunăstării materiale și spirituale a poporului vor determina creșterea și mai accentuată a ponderii populației ocupate în sfera neproductivă în perioada 1971 — 1975.

---

[5] Cf. Constantin Ionescu, *Structura economică și socială a României*, în „Probleme economice", 1969, nr. 8.

[6] Cf. Marian Nedelea, *Clasa muncitoare în societatea socialistă*, în „Lupta de clasă", 1969, nr. 8.

Dar ceea ce va caracteriza dinamica mobilității sociale a populației vor fi nu atît schimbările cantitative la nivelul macrostructurii, cît mai ales cele *calitative* la nivelul *microstructurii*.

Promovarea progresului tehnic și dezvoltarea cercetării științifice, care, conform Directivelor Congresului al X-lea al partidului, vor cunoaște în perioada 1971 — 1975 o amploare deosebită, vor determina adîncirea specializării profesionale, dispariția unor profesiuni legate de folosirea mijloacelor tehnice și a proceselor tehnologice depășite, scăderea numărului muncitorilor cu profesiuni manuale, extinderea continuă a muncii calificate, perfecționarea pregătirii profesionale. Pe de altă parte, modernizarea producției, creșterea masivă a dotării tehnice a muncii și, mai ales, extinderea automatizării, diversificarea activității de producție și de servicii, crearea unor noi ramuri și subramuri industriale determină în mod obiectiv o mobilitate accentuată în sfera forței de muncă de toate categoriile, ceea ce impune, așa cum se subliniază în Directivele Congresului al X-lea al partidului, ca în anii următori să se treacă la *policalificare, precum și la recalificarea personalului*, la distribuirea lui în conformitate cu modificările structurii producției materiale. Procesul a fost intuit încă de Marx, care scria : „schimbarea felului de muncă, fluiditatea funcției, mobilitatea multilaterală a muncitorului ... recunoaște alternarea felului de muncă și, prin urmare, pregătirea cît mai multilaterală ca o lege socială generală a producției ... " [7].

Introducerea tehnicii avansate și a cuceririlor științei în agricultură va determina transformări substanțiale și în ceea ce privește formația profesională și culturală a țărănimii. Va crește continuu gradul de calificare și specializare al țăranilor cooperatori, țăranul devenind tot mai mult profesionistul unei meserii, specializat într-o anumită muncă în cadrul complexului proces ce se desfășoară în marea gospodărie socialistă.

Astfel, în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre au loc, pe de o parte, *un proces de dezvoltare și consolidare a structurii claselor sociale caracteristice societății socialiste în direcția creșterii ponderii elementelor specifice societății moderne cu un grad de calificare și specializare tot mai ridicat, cu o pregătire tehnică și de cultură generală avansate*, și, pe de altă parte, *o tendință în continuă creștere de destructurare, de transformare a structurii unor grupe sociale și de trecere spre altele existente sau în curs de formare și dezvoltare*, aceasta din urmă reprezentînd fenomenul care, în perspectiva făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și cu deosebire în perioada de trecere spre comunism, va cunoaște o amplă manifestare cu consecințe hotărîtoare pentru procesul de ștergere treptată a granițelor dintre clasele sociale.

**II.** Problema esențială și, în același timp, cea mai dificilă a procesului de omogenizare a societății noastre o constituie *lichidarea deosebirilor esențiale dintre sat și oraș, apropierea condițiilor de muncă și de viață ale celor de la sate de nivelul celor de la orașe*. Esențială deoarece privește sub raport cantitativ majoritatea populației țării noastre, iar sub raport calitativ presupune o adevărată revoluție în baza tehnică-materială și în structura satului, adică în modul de existență, de viață și de muncă al oamenilor muncii de la sate. Dificultatea rezolvării problemei rezultă din caracterul specific al modului

[7] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 495—496.

cum s-a înfăptuit revoluția burgheză în țara noastră, din înapoierea economică, socială și culturală în care a fost menținut în trecut satul românesc, precum și de unele tradiții patriarhale care s-au păstrat și după victoria revoluției și construcției socialiste în România.

În aceste condiții, înlăturarea deosebirilor esențiale dintre oraș și sat, ridicarea satului la nivelul orașului va necesita nu numai un timp foarte îndelungat — întreaga epocă de trecere de la capitalism la comunism —, dar și eforturi uriașe — materiale și spirituale — din partea statului socialist, a întregului nostru popor.

Înfăptuirea acestui proces presupune: *extinderea și modernizarea bazei tehnice-materiale a socialismului în agricultură, mecanizarea complexă și multilaterală a producției agricole, folosirea pe scară largă a metodelor agrozootehnice intensive, apropierea treptată a agriculturii de nivelul industriei în ceea ce privește înzestrarea tehnică și organizarea producției, transformarea muncii din agricultură într-o variantă a muncii industriale, înfăptuirea unui vast program de urbanizare în sensul ridicării gradului de civilizație și de cultură de la sate la nivelul celor de la orașe.*

Problema ridicării satului la un înalt grad de civilizație și progres social a fost pe larg analizată în ultimii ani de către conducerea de partid și de stat, măsurile adoptate în acest sens găsindu-și concretizarea atît la Congresul al IX-lea, cît și la cel de-al X-lea al partidului, dar mai cu seamă la Conferința națională din decembrie 1967, care a elaborat un vast program național de ansamblu și de lungă durată, concretizat în *Principiile de bază cu privire la îmbunătățirea organizării administrativ-teritoriale a României și sistematizarea localităților rurale.* Pe această linie se înscriu, de asemenea, și cele două programe naționale adoptate de plenara Comitetului Central al partidului din 17 — 19 martie a.c. privind gospodărirea apelor și dezvoltarea zootehniei. Înfăptuirea acestor programe, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, va contribui la accelerarea procesului de ridicare economică, socială și culturală a satului românesc, la apropierea treptată a condițiilor de viață ale acestuia de cele ale orașului [8].

Sinteză a unei multilaterale și adînci considerări a tuturor aspectelor de bază ale dezvoltării mediului rural, principiile cuprinse în aceste documente constituie un îndreptar în activitatea de sistematizare și urbanizare a satelor. Din aceste documente reiese clar concepția *socialistă* de urbanizare și sistematizare a satelor, diametral opusă celei din trecut. În locul vechii viziuni a două lumi, a două moduri de viață total deosebite — lumea orașelor, lumea satelor — , viziune care conduce inevitabil la sisteme diferite de măsuri, a fost trasat de data aceasta un program de dezvoltare corelată a mediului urban și rural, care să asigure satelor condițiile necesare unei treptate apropieri de nivelul de viață al orașelor.

Pentru a apropia tot mai mult mediul rural de cel urban, se preconizează ca în perioada 1971 — 1975 și în perspectivă pînă în 1980 să se continue orientarea dată de actualul cincinal de a se dezvolta din punct de vedere industrial zonele rămase în urmă. Se vor asigura repartizarea mai judicioasă pe teritoriu și creșterea într-un ritm mai susținut a industriei locale, înființarea în cooperativele agricole de producție a unor unități pentru industrializarea și semindustrializarea produselor agricole, pentru

[8] Cf. „Scînteia" nr. 8 392 din 10 aprilie 1970.

prestări de serviciu de uz gospodăresc pentru populația satelor, dezvoltarea unor întreprinderi mixte, cu participarea sectorului de stat și a celui cooperatist (combinate pentru prelucrarea industrială a produselor agricole).

Un aport însemnat în această direcție îl va avea aplicarea măsurillor adoptate de plenara C.C. al P.C.R. din 17 — 19 martie a.c. cu privire la *extinderea cooperării și producției între sectorul de stat și cel cooperatist din agricultură*. Așa cum sublinia secretarul general al partidului, „prin cooperarea între sectorul de stat și cel cooperatist se face un pas înainte spre apropierea celor două sectoare agricole socialiste, spre omogenizarea socialistă a satului" [9]. Această cooperare reprezintă o nouă formă de ajutor pe care clasa muncitoare, statul oamenilor muncii îl acordă țărănimii muncitoare pentru dezvoltarea sectorului cooperatist, pentru creșterea producției agricole și ridicarea economică și socială a satului, pentru îmbunătățirea condițiilor de muncă și de trai ale întregii țărănimi.

În procesul de urbanizare, comunele vor deveni unități puternice, cu adevărat centre social-economice și culturale, care vor avea deplina capacitate de a valorifica la maximum posibilitățile materiale și umane din mediul rural.

O dată cu întărirea economică a comunelor se vor crea condiții mai prielnice pentru binefacerile științei și culturii, pentru modernizarea căilor de comunicație din raza lor de activitate, creșterea gradului de confort și civilizație al oamenilor muncii de la sate. Fiecare comună va avea școală de învățămînt general, cămin cultural, cinematograf, bibliotecă publică, dispensar, casă de naștere, baie comunală, magazine, unități de alimentație publică, brutărie, unități de deservire, tot ceea ce este necesar făuririi unei vieți civilizate. Comuna va deveni astfel un centru social, economic, cultural puternic, cu instituții proprii, bine amplasate, avîndu-se în vedere nevoile prezente și perspectivele viitorului. Forțele de producție ale acestora vor crește continuu, felul de viață al țăranului se va modifica permanent în procesul apropierii treptate a nivelului satului de cel al orașului. Pătrunderea accentuată a științei și a tehnicii în agricultură, mecanizarea, chimizarea, folosirea celor mai moderne procedee agrozootehnice, apariția unor unități agricole de tip industrial vor determina lărgirea orizontului științific, tehnic și cultural al țărănimii cooperatiste. Pe aceste căi se vor produce schimbări importante în ceea ce privește structura satului, caracterul muncii în agricultură, profilul profesional și spiritual al țăranilor, nivelul lor cultural-științific, care vor contribui la adîncirea procesului de omogenizare a societății noastre socialiste.

Ridicarea satului la nivelul orașului va cere mari eforturi nu numai din partea oamenilor muncii de la sate, ci și din partea statului socialist. Aceasta cu atît mai mult în situația nou creată, după dezastruoasele calamități care s-au abătut în această primăvară asupra țării noastre, a distrugerilor nemaiîntîlnite pricinuite în agricultură.

După cum se știe, au fost distruse un număr mare de locuințe, numeroase construcții, anexe gospodărești, bunuri de uz gospodăresc și personal, a pierit un însemnat număr de animale, în multe zone ale țării culturile au fost compromise. Statul nostru socialist a acordat și acordă spri-

---

[9] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 17—19 martie 1970*, București, Edit. politică, 1970, p. 24.

jin permanent populației care a suferit de pe urma inundațiilor. Încă din primele zile s-au alocat pentru sprijinirea imediată a populației fonduri speciale de 400 000 000 lei. Prin hotărîrea Comitetului Central al P.C.R.,a Consiliului de Miniștri al R.S.R. și a Consiliului național al F.U.S. privind unele măsuri de ajutorare a populației și a C.A.P. care au avut de suferit din cauza calamităților naturale se va reuși să se acopere o parte însemnată din pagubele suferite de populația de la sate. Înlăturarea completă a stricăciunilor și a pagubelor pricinuite va cere în continuare eforturi suplimentare din partea întregului popor, a statului socialist pentru a asigura pe mai departe o dezvoltare dinamică a economiei naționale, înfăptuirea mărețului program de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate adoptat de Congresul al X-lea.

III. *Lichidarea deosebirilor esențiale dintre munca fizică și munca intelectuală constituie una din trăsăturile caracteristice ale procesului de omogenizare a societății.* Procesul înlăturării deosebirilor esențiale dintre munca fizică și munca intelectuală se realizează în tot cursul etapei de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și cu deosebire în perioada construcției comunismului. El presupune schimbarea caracterului diviziunii sociale și profesionale a muncii, înlăturarea treptată, iar apoi lichidarea completă a muncii fizice cu calificare redusă.

În rezolvarea acestei sarcini istorice, un rol însemnat revine *revoluției tehnice-științifice* care transformă radical activitatea umană în procesul de producție, eliberînd-o într-o măsură crescîndă de munca fizică, duce la schimbări substanțiale în compoziția și structura profesională a claselor sociale, determină creșterea ponderii personalului de cercetare, a inginerilor și a tehnicienilor, ca și a nivelului calificării tehnice a muncitorilor, înarmarea oamenilor muncii cu temeinice cunoștințe tehnice-științifice și de cultură generală.

Schimbările din producție și muncă, determinate de revoluția tehnică-științifică și de ridicarea nivelului de pregătire profesională și de cultură generală a muncitorilor și țăranilor, vor face ca oamenii muncii fizice să nu mai fie legați pe viață de o specialitate îngustă, limitată deseori la o anumită funcție simplă, care se repetă.

Încă de pe acum se observă un proces continuu de lărgire a profilului muncitorilor atît cu cunoștințe de specialitate cît și de cultură generală capabili nu numai să dirijeze un sistem de mașini, să pună la punct și să regleze mecanismele, dar să și deservească această tehnică complexă, adică să aducă unele îmbunătățiri, precum și să calculeze cu ajutorul mașinilor electronice regimurile normale de lucru ale utilajelor. Firește, numărul acestor muncitori este încă mic si se referă cu deosebire la cei ce lucrează în marea industrie mecanizată și automatizată.

Desigur, în unele ramuri ale economiei naționale, implicit în întreprinderile industriale, există încă un număr mare de muncitori care au o specialitate extrem de îngustă, care îndeplinesc activități monotone, ce exercită o influență negativă asupra sănătății lor și asupra dezvoltării lor fizice și intelectuale. Ne gîndim, înainte de toate, la o serie de activități efectuate de muncitorii necalificați, precum și la unele munci grele sau cu un înalt grad de periculozitate pentru viața și sănătatea celor ce le prestează. Schimbîndu-și radical conținutul și forma de manifestare, diviziunea socială a muncii mai păstrează încă în multe privințe o serie de caracteristici

determinate, în ultimă instanţă, de gradul de dezvoltare a forţelor de producţie, de deosebirile esenţiale care se menţin o perioadă îndelungată şi după victoria socialismului între munca din industrie şi agricultură, între munca fizică şi cea intelectuală, influenţînd în mod direct asupra caracterului şi conţinutului muncii.

Fără îndoială, unele din aceste activităţi vor dispărea treptat sau vor căpăta un conţinut tot mai creator pe măsura extinderii bazei tehnice-materiale, a lărgirii sferei de acţiune a progresului tehnic şi a introducerii celor mai noi cuceriri ştiinţifice în producţie, a îmbinării muncii fizice cu cea intelectuală, pe măsura omogenizării societăţii.

În ceea ce priveşte procesul dispariţiei deosebirilor esenţiale dintre munca fizică şi cea intelectuală, trebuie subliniat faptul că, în ciuda procesului de ştergere a deosebirilor dintre diferitele categorii sociale, a îmbinării tot mai accentuate a muncii fizice cu munca intelectuală, a apropierii condiţiilor de muncă din industrie şi agricultură, a eliminării treptate a muncilor necalificate şi a celor grele, actualul stadiu de dezvoltare a producţiei materiale impune ca, alături de domenii de activitate în care funcţiile intelectuale sînt covîrşitor preponderente — cea a inginerilor, a tehnicienilor etc. — sau în care încep să predomine tot mai mult — cum sînt, de pildă, profesiunile de înaltă calificare de reglor — să existe încă larg răspîndite lucrări care implică cu precădere un volum de muncă cu calificare redusă — cum este cazul unor activităţi la nivelul muncii mecanizate — sau munci manuale grele în cîteva ramuri şi subramuri ale economiei (agricultură, construcţii etc.).

Desigur, unele dintre aceste activităţi vor dispărea sau vor căpăta un caracter tot mai uman pe măsura dezvoltării bazei tehnice-materiale a socialismului, a lărgirii sferei de acţiune a progresului tehnic şi a introducerii celor mai noi cuceriri ştiinţifice în producţie, pe măsura omogenizării societăţii, a îmbinării muncii fizice cu cea intelectuală.

Documentele Congresului al X-lea al partidului privind planul cincinal pe 1971 — 1975 şi liniile directoare ale dezvoltării economiei naţionale pe perioada 1976 — 1980 prevăd o serie de măsuri importante menite să ducă la diminuarea unor munci grele, precum şi la restrîngerea treptată a sferei activităţilor productive bazate pe munca necalificată. Pentru creşterea gradului de mecanizare, îndeosebi la muncile grele, care solicită un volum mare de muncă — se precizează în documente —, se vor concentra eforturile principale în industria extractivă, în exploatările forestiere, în construcţii, precum şi la lucrările de încărcare-descărcare. De asemenea, prin promovarea susţinută a progresului tehnic, concomitent cu intensificarea procesului de şcolarizare tehnică-profesională se va reduce simţitor sfera activităţilor bazate pe munca necalificată.

Aşadar, în prima fază de dezvoltare a societăţii comuniste, deşi se înlătură baza social-economică a deosebirilor esenţiale dintre munca fizică şi cea intelectuală, unele condiţii pentru existenţa anumitor diferenţe între aceste munci se menţin. Aceasta se referă la : repartizarea funcţiilor muncii fizice şi intelectuale între diferite clase, grupuri şi categorii sociale ; la rolul lor în organizarea producţiei ; la condiţiile materiale şi culturale diferite ale claselor şi categoriilor sociale ; la nivelul diferit de pregătire profesional-tehnică şi cultural ştiinţifică al acestora.

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, care presupune extinderea și modernizarea bazei tehnice-materiale, aplicarea pe scară largă a cuceririlor științei și a tehnicii contemporane, perfecționarea relațiilor sociale, creșterea bunăstării materiale și spirituale a întregului popor, dezvoltarea multilaterală și armonioasă a personalității umane vor reprezenta un pas hotărîtor pe calea înlăturării deosebirilor esențiale dintre munca fizică și munca intelectuală. Tendințele principale ale acestui proces se conturează încă de pe acum și se manifestă prin : *apropierea dintre munca fizică și munca intelectuală ; eliminarea treptată a muncilor necalificate, precum și a celor grele, cu un volum mare de muncă ; îmbinarea muncii fizice, cu cea intelectuală, creșterea ponderii muncii intelectuale pe ansamblul muncii sociale.*

★

Drept rezultat al procesului de omogenizare a societății se va realiza o mai mare apropiere a modului de trai al diferitelor clase și categorii sociale : a) omogenizarea unor indicatori — care reliefează latura obiectivă a procesului —, volumul și calitatea bunurilor materiale folosite de diferite categorii sociale, apropierea structurilor consumului și veniturilor reale, apropierea în ceea ce privește condițiile de locuit, nivelul asigurărilor sociale ; *b*) omogenizarea din punct de vedere spiritual a societății — latura subiectivă a procesului —, apropierea gradului de cultură și cunoștințe la diferite clase și categorii sociale, formarea unei conștiințe unice, socialiste a întregului popor.

Încă în această etapă de dezvoltare a societății noastre, Congresul al X-lea al partidului consideră că pentru realizarea unei mai mari apropieri a nivelului de trai al diferitelor categorii sociale este necesar ca repartizarea fondului de consum între membrii societății să se facă în spiritul echității socialiste — asigurarea unor proporții juste între veniturile diferitelor categorii de oameni ai muncii în raport cu stadiul actual al dezvoltării economiei, cu posibilitățile materiale ale societății noastre, cu contribuția concretă a fiecărui cetățean la producerea de bunuri materiale și spirituale.

Recenta hotărîre a Comitetului Executiv al Comitetului Central al P.C.R., a Consiliului de Stat și a Consiliului de Miniștri cu privire la majorarea unor salarii tarifare, reducerea și reașezarea impozitului pe salariu și alte venituri, adăugîndu-se unui șir de alte măsuri importante adoptate în ultimii ani, reflectă consecvența cu care partidul nostru aplică principiile de dreptate și echitate socială. Ele reprezintă o întregire firească a noului sistem de salarizare, care urmărește stabilirea unui raport mai echitabil între salariile diferitelor categorii de oameni ai muncii, eliminarea decalajelor prea mari între veniturile care depășesc în mod exagerat nivelul general de trai, actualele posibilități ale țării.

Fără a duce la nivelare și uniformizare, înfăptuirea acestui principiu răspunde unor imperative obiective ale vieții noastre sociale, fiind totodată legate de schimburile care se produc în nivelul tehnic-științific și cultural al societății noastre. Așa cum s-a arătat, tehnica modernă determină extinderea continuă a muncii calificate, creșterea răspunderii sociale a fiecărei profesiuni și ocupații, perfecționarea neîncetată a pregătirii profesionale, sporirea aportului *tuturor* la mersul înainte al socie-

tății. Toate acestea au ca efect apropierea continuă a nevoilor membrilor societății, accelerarea procesului ștergerii treptate a deosebirilor esențiale dintre categoriile sociale.

IV. Principalul rezultat social-politic al omogenizării societății îl constituie *cimentarea unității socialiste a întregului popor*. Pe planul vieții materiale, aceasta înseamnă consolidarea unității economice a societății, proces la baza căruia vor sta și pe viitor dezvoltarea vertiginoasă a forțelor de producție și repartizarea lor judicioasă pe întreg cuprinsul țării, pe de o parte, perfecționarea relațiilor de producție socialiste corespunzător modificărilor ce survin în structura și nivelul forțelor de producție, pe de altă parte.

În ultimă instanță, consolidarea unității economice va duce în mod necesar la sudarea legăturilor economice dintre diferitele regiuni și localități ale țării, la restrîngerea considerabilă a fenomenelor de izolare și de individualism, va accentua procesul de apropiere între diferitele clase și categorii sociale, va asigura o contopire tot mai deplină a năzuințelor individuale ale oamenilor muncii într-un interes general unic al întregului popor.

Pe plan social-politic, procesul de omogenizare a societății va duce la cimentarea tot mai puternică a alianței clasei muncitoare cu țărănimea, cu intelectualitatea, la întărirea prieteniei frățești dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare, la ridicarea pe o treaptă superioară a unității moral-politice a întregului popor în jurul partidului comunist. Pe planul vieții spirituale, procesul de omogenizare a societății va duce la apropierea continuă a conștiinței diferitelor clase și categorii sociale, apropiere care evoluează în direcția formării unei conștiințe sociale unice, socialiste a întregului popor, ceea ce va contribui la întărirea unității de voință, de acțiune și de scop a tuturor oamenilor muncii. Dezvăluind procesul de cimentare a unității socialiste a poporului român în perspectiva făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, documentele Congresului al X-lea al partidului subliniază: „Pe măsura dezvoltării forțelor de producție și perfecționării relațiilor de producție, a adîncirii democrației socialiste, a ridicării conștiinței maselor de oameni ai muncii, se întărește tot mai mult coeziunea națiunii noastre socialiste, se cimentează tot mai puternic alianța clasei muncitoare cu țărănimea, cu intelectualitatea, frăția poporului român cu naționalitățile conlocuitoare, unitatea întregului popor în jurul partidului comunist" [10].

Expresia cea mai pregnantă a ridicării pe o treaptă superioară a unității socialiste a poporului român o constituie creșterea rolului conducător al partidului comunist în cadrul acestei unități, întărirea legăturilor sale cu masele largi populare, unirea în jurul său a întregului popor într-un front unic, puternic, de nezdruncinat — Frontul Unității Socialiste —, care înmănunchează toate clasele și categoriile sociale, toți oamenii muncii, indiferent de naționalitate. Unirea din ce în ce mai strînsă a întregului popor în jurul Partidului Comunist Român, sprijinul unanim pe care-l acordă masele largi populare partidului și lupta lor activă pentru transpunerea în viață a politicii acestuia vor spori și mai mult fun-

[10] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 63—64.

cția socială a unității socialiste a poporului, ca principală forță motrice social-politică în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

Cu o deosebită forță și vigoare s-au manifestat unitatea și solidaritatea întregului nostru popor — români, maghiari, germani și alte naționalități — în zilele dramatice prin care a trecut națiunea română ca urmare a marilor catastrofe naturale ce s-au abătut asupra plaiurilor strămoșești. Strîns uniți în jurul partidului, muncitorii, țăranii, intelectualii, ostașii forțelor noastre armate, toți cetățenii patriei — bărbați, femei, tineri, vîrstnici — au înfruntat cu bărbăție furia apelor năvalnice și și-au adus aportul la salvarea vieților omenești, a avutului obștesc, dînd dovadă de nemăsurată solidaritate și întrajutorare frățească pentru înlăturarea suferințelor celor care au căzut pradă inundațiilor. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu cu acest prilej, „această solidaritate constituie o grăitoare dovadă a unității de nezdruncinat a poporului nostru, a înaltei conștiințe socialiste a națiunii noastre" [11].

Unitatea socialistă a întregului popor este o unitate trainică, dinamică, în plin proces de dezvoltare, de reînnoire permanentă, în care aspectele esențiale unitare permit scoaterea la iveală și soluționarea unor contradicții, desăvîrșirea și perfecționarea continuă a diferitelor sale laturi și elemente componente. Tocmai în acest proces iese în evidență funcția socială motrice a unității socialiste a poporului : pe de o parte, comunitatea de interese fundamentale contribuie la rezolvarea contradicțiilor ivite și face ca societatea socialistă să progreseze continuu, pe de altă parte, rezolvarea cu succes a contradicțiilor întărește și mai mult unitatea socialistă a întregului popor, contribuie la înflorirea națiunii noastre socialiste, la afirmarea acesteia ca o puternică forță motrice a progresului social-istoric.

---

[11] Cf. „Scînteia" nr. 8 437 din 27 mai 1970.

# OMUL CA OM ŞI OMUL CA ROL ÎN SOCIETATEA CAPITALISTĂ*

DE

PETRU PÂNZARU

„...Dacă-l consideri pe *om* ca *om* şi relaţiile sale cu lumea ca relaţii umane, vei putea schimba dragostea numai pe dragoste, încrederea numai pe încredere... ; dacă vrei să exerciţi influenţă asupra altora, trebuie să fii un om cu reală capacitate de stimulare şi antrenare".

*(KARL MARX)*[1].

Contribuţia decisivă a lui Marx şi Engels la întemeierea sociologiei ştiinţifice tinde să capete o recunoaştere şi apreciere generală. În schimb, aportul lor — nu mai puţin esenţial — la aşezarea fundamentelor unei psihologii sociale cu caracter ştiinţific pare să solicite încă eforturi de demonstraţie.

După părerea noastră, o analiză a textelor din *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, din *Ideologia germană*, şi din alte scrieri importante, cum sînt *Grundisse der Kritik der politichen Ökonomie* şi *Capitalul* — asupra cărora vom reveni cu alt prilej —, oferă posibilitatea de a cristaliza cadrele unei teorii valide a statusurilor şi rolurilor şi, totodată, de a înfăţişa convingător aportul clasicilor la dezvoltarea unei psihologii sociale-ştiinţifice moderne[2].

Cu mulţi ani în urmă, W. Sprott (printre autorii nemarxişti) a relevat că marxismul dispune nu numai de calităţile unei sociologii, ci şi ale unei

---

* Un comentariu al unor texte din *Manuscrisele economico-filozofice* şi din *Ideologia germană* în lumina conceptelor de status, rol şi personalitate.

[1] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinerele*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 606.

[2] Vezi şi Pantelimon Golu, *Probleme de psihologie socială în lucrările lui K. Marx şi F. Engels*, în „Analele Universităţii Bucureşti", Seria filozofie, 1967, p. 125—135.

Rev. filoz., 17, 7, p. 765 — 778, Bucureşti, 1970

psihosociologii [3], considerînd-o pe aceasta ca un corectiv obligatoriu al teoriei culturaliste a lui Kardiner-Linton. „Nici o explicație a formării culturilor nu este posibilă fără referire la teoriile lui Marx și Engels, care fără nici o îndoială au clarificat subiectul mai bine decît oricine" [4]. După ce prezintă pe cîteva pagini o serie de idei esențiale ale lui Marx și Engels asupra mecanismelor profunde ale vieții sociale, Sprott conchide : „În general, *marxismul conține o teorie psihosocială* asupra structurii și schimbărilor modelelor sociale, o doctrină morală și un program de acțiune. El nu se ocupă de forțe economice nonumane, pentru că ele nu există ca atare ; el se ocupă de relații umane, de conduita umană și de gîndirea umană în raport cu problema fundamentală a producției, distribuției și consumului. El interpretează conduita umană din punctul de vedere al intereselor economice și încearcă să prevadă conduita, incluzînd anumite tendințe psihologice generale" [5].

Marxismul, credem noi, oferă nu numai bazele unei teorii psihosociologice generale, ci și elementele esențiale ale unei solide teorii a statusurilor și rolurilor sale, a raporturilor dintre acestea și formația socială**, pe de o parte, și individ, persoană, personalitate, pe de altă parte. Textul *Manuscriselor* și al *Ideologiei germane* a rămas necunoscut în secolul al XIX-lea, intrînd în circulație abia în secolul nostru ; psihologia socială modernă are de profitat din studierea creatoare a ideilor oferite de lucrările clasicilor marxism-leninismului.

## 1. STATUSUL ȘI ROLUL PERSOANEI ÎN CONDIȚIILE PROPRIETĂȚII PRIVATE

Încă în primele pagini ale paragrafului Munca înstrăinată din *Manuscrise...*, Marx conturează cu claritate premisele analizelor sale asupra raporturilor dialectice dintre individ și societate : „Am presupus ca ceva dat proprietatea privată, separația dintre muncă, capital și pămînt ... diviziunea muncii, concurența, noțiunea de valoare de schimb etc. ...Am arătat că muncitorul este redus la rolul de marfă, și chiar de cea mai sărmană dintre mărfuri", ... că, în cele din urmă, „întreaga societate trebuie să se împartă inevitabil în două clase : clasa *proprietarilor* și clasa *muncitorilor* lipsiți de proprietate". „Trebuie așadar, să căutăm a înțelege conexiunea esențială din proprietatea privată, setea de cîștig și separația muncii, ... dintre valoarea omului și deprecierea lui ... În proporție directă cu *creșterea valorii* lumii lucrurilor crește *deprecierea* lumii oamenilor" [6].

---

[3] Întreg curentul „freudo-marxist", care își are originile mai depărtate în scrierile lui W. Reich și continuă să fie în ultimii ani „revitalizat" (a se vedea articolele lui B. Fraenkel C. Sinelnikoff din revista „L'homme et la société", nr. 11 și 13 din 1969, precum și cele ale lui B. Muldworf din „La Pensée", nr. 146, și „La nouvelle critique", nr. 30 din ianuarie 1970), se bazează pe aprecierea că marxismul nu ar dispune de calitățile unei psihosociologii, de unde insistența pentru „contopirea" materialismului istoric cu psihoanaliza.

[4] W. J. H. Sprott, *Psychologie sociale*, Paris, Payot, 1954, p. 221.

[5] *Ibidem*, p. 226.

** Acest aspect am încercat să-l reliefăm într-un articol anterior, publicat în „Revista de filozofie", 1969, nr. 12.

[6] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din lineretc*, p. 549—550.

În condițiile proprietății privat-capitaliste asupra mijloacelor de producție, statusul și rolul de muncitor (proletar) este *obiectiv determinat* de *absența* proprietății, de separația față de mijloacele și produsele muncii sale, ceea ce, la rîndul ei, face ca în procesul muncii proletarul să nu-și aparțină, să joace, cum spune Marx însuși, rolul de *marfă*, de obiect, un rol funcțional, instrumental, dezumanizat : „Munca îi este *exterioară* muncitorului, adică nu ține de esența sa,... el nu se afirmă, ci se neagă în munca sa, nu se simte mulțumit, ci nefericit, nu-și desfășoară liber energia fizică și spirituală, ci își mortifică trupul și-și distruge spiritul ... abia în afara muncii muncitorul se simte a fi el însuși ... Activitatea muncitorului ... este pierderea propriului său eu" [7].

Nu vom intra aici în analiza făcută de Marx procesului de alienare, analiză cu extraordinare implicații pentru elaborarea unei teorii științifice a statusurilor și rolurilor, dar vom reține ideea lui că înstrăinarea muncii are drept consecință *înstrăinarea omului de om* : „Afirmația că esența generică a omului este înstrăinată de el înseamnă că *un om este înstrăinat de altul* și că *fiecare dintre ei este înstrăinat de esența umană*"[8]. Este oare riscantă întrebarea : această înstrăinare interumană nu se exprimă și nu se cristalizează cumva tocmai *prin intermediul* sistemului de statusuri și roluri generate de către infrastructura societății capitaliste, în principal de către proprietatea privat-capitalistă asupra mijloacelor de producție ?

*Manuscrisele* ne oferă sugestii extrem de bogate și fecunde pentru înțelegerea consecințelor nonidentității dintre rol și personalitatea umană ca atare. Pentru capitalist, pentru societatea burgheză, în general, cu relațiile ei contractuale nude, muncitorul nu apare ca ființă omenească, cu însușiri *multilaterale*, ci exclusiv ca rol, mai exact (în termeni moderni vorbind) ca *acțiune în rol* : „*Viața* lui — subliniază Marx — a fost și este privită ca o ofertă de *marfă* ... este omul ... ca *marfă* ... Pentru omul care nu mai e decît *muncitor* — și în această calitate (am zice noi azi : în acest rol — *P.P.*) de muncitor —, însușirile sale omenești există numai în măsura în care există pentru capital, care îi este *străin*"[9]. În consecință, nu numai pentru burghezie, dar și pentru științele ei sociale, în particular pentru economia politică burgheză, muncitorul nu e o ființă umană complexă, ci un simplu *rol*, mai precis *acțiune în rol*, căci cum spune Marx, această economie politică nu cunoaște pe muncitorul *neocupat*, adică pe cel ce nu-și realizează *rolul* fixat de relațiile de producție capitaliste. „Pungașul, escrocul, cerșetorul, șomerul ... *sînt figuri* care nu există *pentru economia politică*, ci pentru alți ochi, pentru ochii medicului, ai judecătorului, ai groparului ... " [10], adică, am spune noi, sînt *personaje* în relație cu *alte* roluri***.

Producția capitalistă — își continuă Marx analiza — produce pe om nu numai ca marfă, ci și ca ființă *dezumanizată*, atît spiritual, cît

---

[7] *Ibidem*, p. 553—554.
[8] *Ibidem*, p. 557 (subl. ns.).
[9] *Ibidem*, p. 562.
[10] *Ibidem*, p. 563.

*** În legătură cu *conceptul de personaj*, vezi H. H. Stahl, *Statusuri, roluri, personaje și personalități sociale*, în volumul *Sociologie generală*, coordonator Miron Constantinescu, București, Edit. științifică, 1968, p. 121—132.

şi fizic : „Produsul ei este *marfa înzestrată cu conştiinţă de sine şi capabilă de activitate proprie.....*" [11].

Pe baza acestor texte ale lui Marx, ca şi a altora pe care le vom reda, socotim îndreptăţită următoarea interpretare : omul—considerat şi produs ca marfă în contextul relaţiilor sociale capitaliste — nu e altceva decît un simplu rol, o funcţie în care individul uman apare despuiat de toate celelalte determinaţii ale lui ; în sistemul proprietăţii private, omul are *aceleaşi* funcţii, *acelaşi* regim, acelaşi tratament şi deci aceeaşi soartă ca *orice* marfă, cu menţiunea esenţială că individul e o „marfă" *înzestrată cu conştiinţa de sine, capabilă de activitate proprie*, adică şi de *alte* activităţi decît cele prescrise de statusul de muncitor, capabilă deci de multe alte roluri. Concepută doar ca *rol*, sau ca acţiune în rolul de marfă, existenţa umană este una abstractă, este o existenţă inumană, alienată, mutilată.

La Marx găsim un amplu tablou atît al *succesiunii* istorice a statusurilor şi rolurilor sociale, cît şi al *conflictelor de rol*, istoriceşte condiţionate[12]. Astfel el arată cum transformarea *proprietarului* funciar în capitalist simplifică şi totodată ascute contradicţiile sociale, apropiind momentul rezolvării lor. „O dată cu transformarea robului într-un muncitor *liber*, adică într-un *năimit*, proprietarul funciar s-a transformat de fapt într-un capitalist, transformare care la început se realizează printr-o verigă intermediară, prin intermediarul *arendaşului* ... În persoana *arendaşului*, aşadar, proprietarul funciar a *şi* devenit, în fond, un capitalist *de tip obişnuit*" [13]. Această transformare, obiectiv determinată, provoacă în perioada tranzitorie un conflict între roluri, descris cu multă plasticitate în termeni shakespearieni de către Marx.

Aşadar, urmărind evoluţia diviziunii sociale a muncii [14], mişcarea social-economică obiectivă reală, dar personificată (sau personalizată) în statute şi roluri sociale („capitalistul ... datorează industriei întreaga sa *semnificaţie socială* actuală"), Marx dezvăluie ireductibila opoziţie, antagonismul neîmpăcat dintre muncitor şi capitalist, procesul reciproc de dezumanizare, prin reducerea — în cadrul societăţii burgheze — a relaţiilor *dintre oameni* la raporturi nude, funcţionale, *dintre statusuri şi dintre roluri*. Nota definitorie a statusurilor şi rolurilor, în această societate, o dă *proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie*, respectiv posedarea sau neposedarea ei de către oameni. Proprietatea privată, devenită „forţă istorică universală" [15], este aceea care „programează" statusul insului în societate, care prescrie rolul său social, care neagă

---

[11] K. Marx şi F. Engels, *op. cit.*, p. 563.

[12] Sistemul de statusuri din epoca feudală şi cel din epoca de trecere spre societatea burgheză sînt sugestiv înfăţişate de Marx şi Engels în *Ideologia germană* (*Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 55—66).

[13] K. Marx, *Manuscrise...*, în *op. cit.*, p. 565—566.

[14] În *Ideologia germană* Marx şi Engels scriu : „Datorită diviziunii muncii înăuntrul acestor ramuri diferite (este vorba de separarea muncii industriale şi comerciale de cea agricolă, a satului de oraş — *P. P.*), se dezvoltă, la rîndul lor, *diferite subdiviziuni de indivizi* care conlucrează în cutare sau cutare ramură de muncă *POZIŢIA acestor subdiviziuni* (indivizi — *P. P.*), una faţă de alta este condiţionată de modul de organizare a muncii ... de raportul în care se află ei faţă de materialul muncii ..., faţă de uneltele de muncă şi faţă de produsele muncii" (K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 22 — *subl. ns.*).

[15] K. Marx, *Manuscrise* ..., în *op. cit.*, p. 572.

în toate domeniile personalitatea[16]. Marx împinge analiza şi descrierea consecinţelor proprietăţii private pentru psihologia umană, extrăgînd concluzii sociologice şi psihosociologice cu caracter revoluţionar, cum rezultă din pasajul următor: „Proprietatea privată ne-a făcut atît de stupizi şi de unilaterali, încît un obiect devine *al nostru* abia din momentul cînd îl avem ... Locul *tuturor* simţurilor fizice şi intelectuale l-a luat, de aceea, simpla înstrăinare a *tuturor* acestor simţuri, simţul *posedării*... Suprimarea proprietăţii private înseamnă, prin urmare, *emanciparea* totală a tuturor simţurilor şi însuşirilor omeneşti" [17].

Aparţine marxismului meritul de a fi descoperit *determinarea obiectivă* a statusurilor şi rolurilor sociale (fără însă a ignora şi condiţionarea lor subiectivă), corelîndu-le cu *structura de clasă a societăţii* şi cu relaţiile concret-istorice dintre acestea. „Pe de altă parte — scriu Marx şi Engels —, şi clasa, la rîndul ei, devine de sine stătătoare faţă de indivizi, astfel încît aceştia din urmă găsesc dinainte statornicite condiţiile lor de viaţă; *clasa determină POZIŢIA indivizilor în viaţă şi totodată soarta lor personală; ea şi-i subordonează* ... Această subordonare a indivizilor faţă de clasă se dezvoltă totodată într-o subordonare faţă de idei etc."[18].

Nu numai teoria marxistă a claselor, dar, legată de ea, şi cea a statului, a revoluţiei, a naţiunii, a familiei implică numeroase elemente de convergenţă cu teoria statusurilor şi rolurilor, incluzînd întreaga gamă a acestora, de la nivelul individual, microgrupal la cel macrosocial sau chiar internaţional. Notăm un pasaj semnificativ din unghiul de vedere urmărit aici, cuprins în textul *Ideologiei germane*: „În toate revoluţiile de pînă acum, caracterul activităţii a rămas întotdeauna neatins, întotdeauna fiind vorba numai de o *altă distribuire* a acestei activităţi, *de o nouă repartizare a muncii între alte persoane* (deci de o redistribuire a statusurilor şi a rolurilor sociale, am putea spune noi), în timp ce revo- luţia comunistă se ridică împotriva **caracterului** de pînă acum al activităţii ..." [19].

O atenţie deosebită merită analiza efectuată în aceeaşi lucrare a raporturilor dintre individualitate—rol şi status, a deosebirilor dintre „*individ ca persoană şi individ ca element* component al clasei" sale, dificultăţile obiective de a ieşi din cadrul statusului social prescris, cu concluzia revoluţionară că „*proletarii, pentru a-şi afirma personalitatea, trebuie să desfiinţeze propria lor condiţie de existenţă...trebuie să răstoarne statul* (burghez—*P.P.*) *pentru a-şi afirma personalitatea*" [20].

Prin prisma raporturilor sociale, considerate în toată complexitatea lor obiectivă şi subiectivă, Marx şi Engels analizează şi raporturile natural-sociale, interpersonale dintre oameni, adică relaţia esenţială dintre bărbat şi femeie, acestea putînd fi privite—în spiritul psihosociologiei moderne—ca relaţii între statusuri şi roluri condiţionate natural şi social. Sînt prea bine cunoscute analizele lui Marx şi Engels pentru a le reda *in extenso*[21]. Ne rezumăm la citarea unui pasaj care, după părerea noastră, are implicaţii pentru

---

[16] *Ibidem*, p. 574.
[17] *Ibidem*, p. 579.
[18] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 55; vezi şi p. 77—79 (*subl. ns.*).
[19] *Ibidem*, p. 71 (subl. ns.).
[20] *Ibidem*, p. 79—80 (subl. ns.).
[21] A se vedea, de exemplu, *Ideologia germană*, în *op. cit.*, p. 29 şi urm.

elaborarea unei teorii consecvent științifice a statusurilor și rolurilor: „În această relație (bărbat-femeie—*n. n.*) se manifestă, de asemenea, în ce măsură **trebuința** omului a devenit o trebuință **umană**, adică în ce măsură *ceilalți* oameni, **ca oameni** (nu ca roluri—*n. n.*), au devenit pentru el o trebuință, în ce măsură este el, în existența sa individuală, totodată, o ființă socială [22]".

## 2. STATUSURI, ROLURI ȘI ESENȚA UMANĂ

În viziunea autentic umanistă a lui Marx și Engels—dar nu a unui umanism utopic, ci revoluționar—, esența umană nu se identifică și nu e reductibilă la exercițiul rolurilor prescrise de statusurile naturale sau sociale ale insului. Esența umană se manifestă și se realizează, desigur, în măsură hotărîtoare *prin intermediul* statusurilor și rolurilor succesive din cursul vieții, dar nu exclusiv, absolut și *integral*. Ea se înfiripă, se constituie și se manifestă **și** în acele spații infinitezimale și inefabile care-i rămîn ființei umane *între* statusuri, *între* roluri sau, mai bine spus *dincolo* de ele.

Dacă am socoti că esența umană se manifestă—și se poate realiza—*exclusiv* prin mijlocirea statusurilor și rolurilor, ar trebui să le considerăm pe acestea ca veșnice, ceea ce, exceptînd pe cele natural-biologice de sex-vîrstă, ar exclude posibilitatea—prevăzută de Marx pentru condițiile comunismului deplin—descătușării omului de sub imperiul diviziunii sociale a muncii [23] (principala sursă de statusuri și roluri sociale), ca și lichidarea proceselor dezumanizante ale alienării și *auto*alienării [24], și cucerirea libertății autentice, înțeleasă ca luare în stăpînire a necesităților rațional-izate și deplin umanizate.

Emitem ipoteza că, în ansamblul ei, teoria alienării, elaborată de Marx, este în subtext (sau poate fi redată cu termeni moderni) o teorie nebănuit de profundă a conflictelor de statusuri și roluri, dintre acestea și individualitatea umană. Ne credem îndreptățiți a întreba: oare lumea răsturnată și absurdă, dar nu mai puțin reală, pe care o provoacă alienarea și autoalienarea (ele însele efect al societății în care domnește proprietatea privată, producția de marfă, banul) nu este tocmai o lume a statusurilor (și a accesului sau a nonaccesului la ele) și a rolurilor (a acțiunilor în rol) răsturnate, adică neconforme, străine, opuse naturii umane? [25]. Oare nu este scrisă

---

[22] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 575.

[23] „De îndată ce apare diviziunea muncii — scriu Marx și Engels în *Ideologia germană* — , fiecare capătă un cerc de activitate exclusiv, bine determinat, *care îi este impus* și din care nu poate ieși (caracteristici esențiale ale statusurilor socialmente prescrise. — *n.n.*); el este vînător, pescar, sau păstor, ori critic și trebuie să rămînă ceea ce este dacă nu vrea să rămînă fără mijloace de trai, *în timp ce în societatea comunistă, în care nimeni nu este limitat la un cerc de activitate exclusiv, ci fiecare se poate perfecționa în orice ramură ar dori*, societatea reglementează producția generală și tocmai prin aceasta îmi dă posibilitatea să fac azi un lucru și mîine altul..." (*Opere*, vol. 3, p. 33).

[24] Vezi, în legătură cu aceasta, *L'aliénation dans les œuvres de jeunesse de Marx* de Guy Caire, 1956; *Aliénation, fétichisme anomie* de M. Rosner, în „L'homme et la société", 1969, nr. 11, p. 81—107 ș.a.

[25] P. Pânzaru, *Asupra conceptului de natură umană*, în volumul *Cunoaștere și umanism*. „*Forum*". *Științe sociale*, II, 1970, p. 103—111.

aici — în teoria alienării — partitura *Simfoniei fantastice* a separației artificiale dintre ființa umană și poziția (statusul) ce i-o prescrie societatea (uneori chiar ereditar), dintre ea și rolurile atribuite, separație care semnifică faptul dezumanizant că în structura de statusuri și roluri sociale generată de proprietatea privată, de diviziunea socială a muncii, de structura de clasă și suprastructura politică generate de această proprietate, virtualitățile umane native și aptitudinile corespunzătoare lor, ca și cele provenite de la societate****, nu pot scăpa mutilării, nu se pot realiza plenar, iar realizarea lor, chiar limitată, are un efect contrar celui așteptat : întoarcerea produsului (fie material, fie spiritual) împotriva producătorului însuși ?

În societatea bazată pe proprietate privată se produce o scandaloasă risipă sau neutilizare cronică a uriașei rezerve de energie și creativitate esențialmente umane tocmai *pentru că* cei ce dispun de ele nu au acces — în virtutea stratificării sociale — la statusurile sociale și deci la rolurile care să valorifice aceste energii, iar cei ce ocupă aceste statusuri decisive, în cadrul sistemului social capitalist, utilizează acest rezervor uman după legile inumane ale profitului.

Ce este raportul nud muncitor-capitalist-atît de multilateral și adînc analizat de Marx în cauzalitățile sale prime și consecințele sale ultime — altceva decît un raport între statusuri sociale, o relație între roluri social-mente prescrise ? Căci *nu din natura umană însăși* (înțeleasă ca o categorie abstractă imuabilă*****, ci din *natura* societății capitaliste, a bazei sale economice (istoricește condiționată) derivă statusul și rolurile de capitalist și cele de muncitor, ca și multe altele legate de acel sistem social.

Referindu-se expres la statusurile și rolurile de cumpărător și vînzător, Marx scria în *Contribuții la critica economiei politice* : „Aceste ROLURI SOCIALE determinate *nu decurg nicidecum din individualitatea omenească în general*, ci din relațiile de schimb dintre oameni care își produc produsele sub formă de mărfuri... Amîndoi intră în aceste relații numai în măsura în care este negată munca lor individuală, adică în măsura în care ea, ca muncă neindividuală, devine bani" [26].

Astfel introduce Marx „în scenă" personajul universal omnipotent și omniprezent al societății capitaliste — banul. Cele cîteva pagini cu titlul

---

**** „Se recunoaște — scrie Marx — că schimbul și diviziunea muncii sînt acelea care generează marea *diversitate a aptitudinilor umane*... Skarbek împarte în două forțele esențiale productive — sau de producție — ale omului : 1) fortele individuale inerente omului, adică inteligența și înclinația, sau aptitudinea sa specială pentru o anumită muncă, și 2) forțele care *derivă* de la societate, iar nu de la individul real, și anume diviziunea muncii și schimbul" (K. Marx și F. Engels, *Scrieri de tinerețe*, p. 601).

***** Niculae Bellu, analizînd teza lui Marx despre esența umană ca fiind ansamblul relațiilor sociale, notează că aceasta implică : 1) *integrarea* teoretică a omului în ansamblul relațiilor sociale ; considerarea lui nu ca fiind egal cu sine, indiferent de ansamblul relațiilor sociale, ci funcție de caracterul acestor relații și de **locul** pe care-l ocupă în cadrul lor, deci considerarea lui din unghiul istoriei : al orînduirii corespunzătoare și al STATUTULUI său social (de clasă etc.) ; 2) *deducerea* teoretică a esenței umane din ansamblul relațiilor sociale, deci, încă o dată, funcție de marile perioade istorice și de **poziția** ocupată de marile grupe de oameni (clase) în sistemul de organizare socială caracteristic fiecăreia, încă o dată de STATUTUL social al omului considerat (*Marxismul și esența umană*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 1, p. 22).

[26] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 83—84 (subl. ns.).

*Puterea banilor în societatea burgheză* sînt de o importanţă capitală pentru o teorie marxistă a statusurilor şi rolurilor, pentru că Marx nu se limitează aici la o analiză pur economică a unei categorii exclusiv economice, ci întreprinde o analiză sociologică şi psihosociologică. „Din însăşi natura banilor—spun Marx şi Engels—decurge faptul că toate relaţiile de pînă acum au fost relaţii între indivizi în condiţii determinate, *iar nu între indivizi ca indivizi*" [27].

Banii apar, în analiza lui Marx, ceea ce sînt în realitatea socială capitalistă, pe care o disecă : un substitut al omului, al calităţilor sau defectelor sale, un generator de statusuri uzurpătoare şi de roluri pe care calităţile intrinseci ale individului nu le justifică. „Ca *mijlocitor* între trebuinţa omului şi obiect, între viaţa omului şi mijloacele sale de trai", banul „**mijloceşte** şi existenţa celorlalţi oameni pentru mine, *este pentru mine omul celălalt*" [28]. „În această calitate de agent mijlocitor, banii sînt **adevărata** putere **creatoare**" [29], în sensul că ei pot atribui indivizilor situaţii, poziţii ce nu derivă nemijlocit din aptitudinile şi calităţile lor, răstoarnă complet valorile autentice, „valorizînd" nonvalorile. Folosind expresiile lui Shakespeare, Marx relevă îndeosebi două proprietăţi ale banilor : de a fi divinitatea vizibilă, transformarea tuturor însuşirilor umane şi materiale în contrariul lor, confundarea şi inversarea generală a lucrurilor (a poziţiilor, a situaţiilor, a rolurilor, putem adăuga noi) ; de a fi tîrfa universală, codoşul universal între oameni şi între popoare.

Ceea ce insului îi este inaccesibil în virtutea calităţilor sale exclusiv personale devine accesibil graţie banilor : „Banii anihilează efectul **urîţeniei** ... banii mă scutesc de osteneala de a fi necinstit ... banii fiind **adevăratul spirit** al tuturor lucrurilor, cum ar putea posesorul lor să fie sărac cu duhul ... Nu sînt oare banii legătura tuturor **legăturilor** ? Nu pot ei face şi desface toate legăturile ? ..." [30].

De asemenea, calităţile umane sînt anulate, rămîn nevalorizate pentru ins în societatea capitalistă, dacă acesta nu are accesul corespunzător la „agentul" mijlocitor şi pervertitor : „Dacă am *vocaţie* pentru studiu, dar n-am banii trebuincioşi, înseamnă că **nu** am vocaţie pentru studiu, adică nu am o chemare *adevărată*, **eficientă**. Dimpotrivă, dacă *n-am* realmente vocaţie pentru studiu, dar am voinţă *şi* bani, am o vocaţie *eficientă* pentru studiu. **Banii**, ca **mijloc** şi **facultate** universală exterioară—neprovenită de la om ca om şi nici de la societatea umană ca societate—de a face din **reprezentare realitate** şi din *realitate o simplă reprezentare*, transformă în aceeaşi măsură *forţele esenţiale umane* şi *naturale*, *reale* în simple reprezentări abstracte ... Chiar numai în virtutea acestei determinări, ei sînt inversarea generală a **individualităţilor**, pe care le transformă în contrarul lor şi cărora le atribuie însuşiri contrare însuşirilor lor reale" [31].

Banii apar astfel nu numai ca o confundare şi substituire generală a tuturor *lucrurilor*, dar şi a fiinţelor şi a însuşirilor omeneşti, a statusurilor şi a rolurilor sociale, „deci lumea întoarsă pe dos "[32]. Ei sînt un factor

---

[27] *Idem*, *Opere*, vol. 3, p. 67 (subl. ns.).
[28] *Idem*, *Scrieri din tinereţe*, p. 602—603 (subl. ns.) .
[29] *Ibidem*, p. 605.
[30] *Ibidem*, p. 604.
[31] *Ibidem*, p. 605.
[32] *Ibidem*, p. 606.

de inversare a calităţilor şi a rolurilor ce le corespund : „Ei transformă fidelitatea în infidelitate, iubirea în ură, ura în iubire, virtutea în viciu, viciul în virtute, sluga în stăpîn, stăpînul în slugă, prostia în inteligenţă, inteligenţa în prostie" [33].

Marx va preconiza, în această scriere, deocamdată ideativ, o lume nouă —cea comunistă, care să înfăptuiască practic suprimarea alienării [34], o societate în care relaţiile sociale între oameni să fie expresie a individualităţii şi personalităţii lor nealterate, nemutilate, şi nu raporturi pur funcţionale şi instrumentale între statusuri şi între roluri, denudate de spiritualitatea şi psihologia specific umană. Iată textul lui Marx : „Dar dacă-l consideri pe *om* ca *om* şi relaţiile sale cu lumea ca relaţii umane, vei putea schimba dragostea numai pe dragoste, încrederea numai pe încredere ... ; dacă vrei să exerciţi influenţă asupra altora, trebuie să fii un om cu reală capacitate de stimulare şi antrenare" [35]. Cu alte cuvinte, sursa, temeiul influenţei (fapt de psihologie socială) trebuie să-l constituie nu prestigiul statusului social ocupat de ins, luat în sine, ci prestigiul *personal*, expresie a capacităţilor, calităţilor şi activităţilor individuale, adică *acţiunea în rol*, nemistificată de factori exteriori insului, fie de ordin instituţional, fie spirituali, simbolici. „Fiecare din relaţiile tale cu omul—şi cu natura—trebuie să fie o **exteriorizare determinată**, corespunzătoare obiectului voinţei tale, a vieţii tale *individuale reale*" [36], conchide Marx.

Din cele expuse ne permitem să tragem concluzia că în *scrierile lui Marx şi Engels*, parţial redate aici, *găsim premisele unei bogate teorii a statusurilor şi rolurilor*, care, odată conturată şi cristalizată prin raportare critică la teoriile nemarxiste *ulterioare* şi mai ales la realităţile sociale ale lumii contemporane nouă, va apărea de o uimitoare forţă euristică şi în acelaşi timp practică.

### 3. CÎTEVA PUNCTE DE VEDERE DIN LITERATURA PSIHOSOCIOLOGICĂ MARXISTĂ CONTEMPORANĂ PRIVIND RAPORTURILE STATUS, ROL-PERSONALITATE

Reproşînd orientărilor nemarxiste faptul că nu dezvăluie *cauzalitatea* statusurilor şi comportamentelor în rol, H. Hiebsch şi M. Vorwerg [37] relevă, sprijinindu-se pe texte din Marx, în special din *Capitalul*, determinările social-economice şi condiţionarea istorică a sistemelor de statusuri şi roluri sociale, precum şi necesitatea de a lua în consideraţie atît componentele lor obiective, cît şi pe cele subiective.

Autorii demonstrează justeţea şi caracterul fecund al ideilor lui Marx şi Engels, contribuind la reliefarea semnificaţiei lor pentru dezvoltarea psihosociologiei contemporane în genere, pentru teoria statusurilor şi rolurilor în mod special. Sugestiile pe care le fac Hiebsch şi Vorwerg se află

---

[33] *Ibidem.*
[34] *Ibidem*, p. 593.
[35] *Ibidem*, p. 606.
[36] *Ibidem*, p. 606.
[37] H. Hiebsch şi M. Vorwerg, *Einführung in die marxistische Sozialpsychologie*, partea a treia, *Zur Theorie der Sozialrolle*, Berlin, 1965, p. 186—193.

sub auspiciile conceptului central pe care ei îşi axează tema, anume cel de cooperare : „O teorie psihologică a rolului ar trebui să clarifice următoarele puncte de vedere, respectiv să explice : 1. *Determinarea rolului de către procesele cooperării*, şi anume : a) Cu privire la complexele de funcţii care sînt reunite în roluri şi b) referitor la calităţile, aptitudinile, şi caracteristicile comportamentale cerute de esenţa rolului în cooperare ; 2. *Determinarea personalităţii purtătoare a rolului* de către rol, şi anume : a) referitor la interiorizarea caracteristicilor cerute de rol şi b) cu privire la conştiinţa de sine pe care o dă un rol purtătorului său, conform statusului deţinut" [38].

Abordînd problema rolurilor la nivelul grupurilor, autorii observă că statusurile (funcţiile) şi persoanele nu sînt inseparabile ; concepţia contrară conduce la ideea ca deţinătorul unui rol instituţionalizat (de exemplu un funcţionar) e de neînlocuit, dar că îndeplinirea adecvată a rolurilor în procesul cooperării necesită anumite aptitudini şi atitudini, care, de regulă, se învaţă în cursul desfăşurării activităţii practice. „În realitate este vorba de influenţa reciprocă dintre condiţiile psihice ale rolului şi experienţa corespunzătoare dobîndită în funcţie" [39]. Îndeplinirea exemplară a unui rol, graţie însuşirii prescripţiilor sale (modelului de rol) şi calităţilor personale ale insului, are ca urmare obţinerea de către el a unui „status suplimentar", adică propriu-zis de *prestigiu*, exprimat prin consensul aprecierilor pozitive ale membrilor grupului respectiv.

Disocierea aceasta între statusul social prescris sau dobîndit de ins în virtutea unor norme şi reguli (stabilite de societatea respectivă, nu de grup), pe de o parte, şi statusul de prestigiu (achiziţionat în cursul exercitării rolurilor), pe de altă parte ne pare foarte utilă pentru evitarea confuziei atît de frecvente în literatura nemarxistă****** între *status* (poziţie obiectiv determinantă în cadrul unui sistem social), care are un caracter impersonal, şi *status* **de prestigiu** care are un caracter personal, contingent, psihosocial. Acestea deci, în cazul unui ins, se pot contopi sau pot fi separate. Consensul grupului validează nu atît statusul social instituţionalizat, oficial, ci pe cel personal (psihosocial), care se poate adăuga primului cînd rolurile asociate sînt realizate optim, iar grupul apreciază nivelul calitativ al acţiunii în rol.

Consideraţiile lui Hiebsch şi Vorwerg se apropie în anumită măsură, deşi în cu totul alt context şi orientare, de cele ale lui Georges Cruchon, care scrie : „Statusul nu e numai situaţia pe care o ocupă un individ în raport cu alţii, nici condiţia sa de inferioritate sau superioritate ; el este *situaţia* pe care grupul o recunoaşte ca atare, *consideraţia* de care se bucură sau de care este privat, fie în virtutea unei *sarcini sau funcţii* oficialmente sancţionate (status prescris), fie în virtutea *influenţei* datorate calită-

---

[38] *Ibidem*, p. 187.
[39] *Ibidem*, p. 189.

****** Spre exemplu, Emil Pin, în cartea sa *Les classes sociales*, Spes, 1962, p. 27, afirmă că „poziţia socială, care în engleză se numeşte « status social », este nivelul ocupat pe scara socială, în funcţie de « *cantitatea* » de **prestigiu** obţinută". În acelaşi mod pun problema *Daval* şi colaboratorii (*Traité de psychologie sociale*, t. I, Paris, P.U.F., 1963, p. 398). De asemenea, se pot vedea : *Traité de sociologie du travail* de Georges Friedman şi Pierre Naville, vol. I, Paris, A. Colin, 1961, p. 138 şi 241—242 ; vol. II, p. 69—73 şi 77—84) ; I. A. C. Brown, *The social Psychology of Industry*, Penguin Books, 1954, p. 138—141 ; 148—153 ; 213 ş.a.

ţilor sau defectelor sale. Statusul comportă deci, în acelaşi timp, elemente apreciative, care ţin mai mult de funcţie, instituţie, învestitură, decît de personaj şi altele care ţin de persoană însăşi"[40].

Într-un mod asemănător, dar poate mai clar, se exprimă şi *P. Virton*[41]. El arată că, întrucît societatea atribuie, pe de o parte, poziţii sociale (statusuri) membrilor ei, iar pe de altă parte *apreciază* pe posesorul acelui status, înseamnă că ea conferă, cel puţin pe jumătate acestui posesor, o valoare personală. Aceea care *atribuie* statusuri, precizează autorul, este societatea globală, în vreme ce aceia, care *apreciază* sînt membrii unui *grup* social. Autorul defineşte *prestigiul* ca fiind „acordul spontan al persoanelor din acelaşi mediu geografic sau social în aprecierea identică a statusului global al altora". Între grup şi societatea globală este însă o comunicare şi dependenţă reciprocă, astfel încît schimbările sociale mari afectează nu numai compoziţia grupelor şi atribuirea statusurilor în cadrul lor, ci şi prestigiul ataşat acestor statusuri, fapt atestat frecvent de pierderea prestigiului unuia şi aceluiaşi status social în condiţii social-culturale diferite.

Compararea unor puncte de vedere din literatura nemarxistă în această problemă a urmărit să arate că, deşi există unele similitudini, opinia lui Hiebsch şi Vorwerg ne pare mai întemeiată sub raport ştiinţific şi mai consecventă, întrucît previne orice posibilitate de subiectivizare a statusurilor sociale prin confundarea lor cu prestigiul personal ce i se poate sau nu ataşa în funcţie de factorii personali şi situaţionali. Aceşti autori accentuează că grupurile bine structurate şi stabile vor „pretinde" un nivel mai ridicat de participare personală în realizarea rolului şi deci exigenţe mai mari în acordarea statusului personal de prestigiu.

Interesantă şi demnă de reţinut mi se pare şi remarca privind limitele obiective de manifestare a personalităţii (şi deci subiectivităţii) individului în acţiunea în rol, variabile de la un rol la altul, conform naturii sale. Extremele sînt la fel de dăunătoare : atît conceperea rolurilor ca nişte „paturi ale lui Procust", *absorbţia totală* a insului de către status şi rol (cazul tipic al birocratului, în sensul său curent), cît şi arbitrarul şi subiectivismul în „acţiunea în rol", mai ales în acele roluri sociale instituţionalizate care sînt asociate cu statusuri de mare responsabilitate socială. În cazul unor statusuri sociale bine determinate şi de mare însemnătate socială (funcţii de conducere politică sau administrativă, statusul de judecător sau cel de medic-expert etc.) prescripţiile rolurilor se cer să fie îndeplinite, cît mai riguros şi fără abateri subiectiv motivate; în aceste cazuri, *identificarea* cît mai deplină a persoanei cu statusul şi cu rolul prescris, păstrarea în cadrul strict al limitelor impuse de rol, reprezintă condiţii-cheie pentru prevenirea abuzurilor şi arbitrarului în relaţiile sociale.

Importante valenţe practice are şi accentul pus de Hiebsch şi Vorwerg pe ideea necesităţii delimitării precise a atribuţiilor şi responsabilităţilor aferente fiecărui status, astfel încît, în procesul îndeplinirii rolurilor ce decurg din el, să se evite intersectarea competenţelor, paralelismele, divizarea responsabilităţilor personale, care „o ştim prea bine pot trece uşor în iresponsabilitate. Fără o asemenea delimitare—conchid

[40] Georges Cruchon, *Initiation à la psychologie dynamique*, 1964, p. 300—301.

[41] Pierre Virton, *Les dynamismes sociaux*, t. I, Paris, Editions ouvrières, 1964, cap. „Les status sociaux", p. 206—224.

autorii—, chiar şi imperfectă, nu poate fi obţinută o eficienţă optimă a (activităţii. — *n.n.*) grupului" [42].

Cercetările din Uniunea Sovietică, în cadrul unei tot mai bogate şi ample preocupări teoretice, metodologice şi aplicative de sociologie şi psihosociologie, acordă o atenţie crescîndă categoriilor de status şi rol. Pare semnificativ faptul că, dacă în articolele şi lucrările din anii 1960 — 1965 aceste categorii nu figurau de loc — de pildă în monografia lui Parîghin [43]—, iar în altele [44] erau tratate implicit şi în subsidiar, în ultimii ani problematica statusurilor şi rolurilor capătă o tratare de sine stătătoare, legată îndeosebi de problemele personalităţii şi ale vieţii în grupurile mici. Semnalăm astfel culegerea de studii *Obşcestvennaia psihologhiia i kommunisticeskoe vospitaniia* (1967), îndeosebi primul capitol [45], dar mai ales lucrările recente ale lui Kuzmin [46] şi Kon [47], care rezervă paragrafe aparte conceptelor de status şi rol.*

În paragraful *Statusul şi rolul personalităţii* din capitolul „Psihologia socială a personalităţii", Kuzmin relevă necesitatea de a se recurge la aceste concepte pentru înţelegerea multiplelor probleme privind personalitatea umană şi relaţiile sale sociale, ca şi pentru evidenţierea relaţiei dintre sociologie şi psihologie în studiul personalităţii. „Aceste concepte— —subliniază Kuzmin— fac o bună legătură între aspectele sociologice ale personalităţii şi natura ei psihologică, constituind, în acest fel, puntea de trecere de la psihologia la sociologia personalităţii" [48]. Kuzmin insistă cu îndreptăţire asupra actualităţii şi importanţei înţelegerii dialectice a raporturilor dintre statusuri şi roluri, sarcină de cel mai mare interes a psihosociologiei.

I.S. Kon întreprinde o analiză mult mai amplă şi bine informată privind raporturile complexe dintre personalitate şi rol în contextul mai larg societate-personalitate şi personalitate-societate, valorificînd ideile clasicilor şi literatura marxistă contemporană. În capitolul consacrat personalităţii privite genetic [49], autorul urmăreşte constituirea treptată a rolurilor sociale în cadrul şi sub influenţa procesului de socializare a copilului, adolescentului etc.

Este de remarcat grija manifestată de autor pentru păstrarea relativei autonomii a termenilor puşi în raporturi : status, rol, * societate, individ, grup. El previne astfel împotriva confuziilor, substituirilor,

---

[42] H. Hiebsch şi M. Vorwerg, *op. cit.*, p. 192. A se vedea şi consideraţiile autorilor asupra funcţionării rolurilor în grupuri, p. 219—224.

[43] B. P. Parîghin, *Sotialnaia psihologhia kak nauka*, Leningrad, 1965.

[44] B. F. Porşnev, *Sotialnaia psihologhiia i istoriia*, Moscova, 1966; culegerea de studii *Problemî obscestvnenaia psihologhiia* de sub redactia lui Kolbanoski şi Porşnev, Moscova, 1965.

[45] Autori *M. V. Kovalsohn* şi *D. M. Ugrinovici.*

[46] E. S. Kuzmin, *Osnovî sotialnoi psihologhii*, Leningrad, 1967, p. 120 şi urm.

[47] I. S. Kon, *Sotiologhia licinosti*, Moscova, 1967 (vezi şi intervenţia autorului la masa rotundă *Imaginea omului* de la Congresul al VI-lea de sociologie de la Evian 1966, reprodusă în „Revue de l'Institut International de Sociologie", 1968, nr. 4, p. 109).

[48] E.S.Kuzmin, *op. cit.*, p. 120.

[49] I. S. Kon, *op. cit.*, p. 102 şi urm.

* În revista „Voprosî psihologhii", 1969, nr. 6, a apărut o interesantă sinteză a literaturii străine (americane în special) consacrată conceptului de rol.

extrapolărilor destul de frecvente care se fac în literatura nemarxistă între status, rol şi personalitate [50].

Prezenţa problematicii statusurilor şi rolurilor o semnalăm şi în literatura din R.P. Ungară. Astfel, de pildă, Buda Béla a consacrat conceptului de rol un articol special, publicat în revista maghiară de psihologie. El apreciază că „importanţa acestor concepte (pe care le numeşte analitice. — *n.n.*) este foarte mare, întrucît pe ele se clădesc idei ştiinţifice, din ele iau naştere ipoteze ale cercetărilor empirice şi raportarea la ele permite înţelegerea rezultatelor obţinute în cadrul cercetărilor de teren"[51]. Autorul pare chiar înclinat să exagereze importanţa conceptului de rol atunci cînd afirmă, de pildă, că „tot ceea ce ştim despre caracterele generale ale conceptelor psihosociologiei datorăm în special controverselor şi încercărilor de definire a conceptului de rol". Autorul e de părere că „rolul se referă la unele forme ale comportamentului determinat social (colectiv), realizarea lui solicitînd principalele componente ale personalităţii — sentimente, motivaţii, atitudini etc." El relevă că rolul implică obligatoriu relaţiile interpersonale, structura socială şi expresivitatea individuală.

Acelaşi autor îşi dezvoltă ideile şi într-un alt studiu[52], unde face o corelaţie mai strînsă între personalitate — roluri şi statusuri sociale şi încearcă o caracterizare a metacomunicării în relaţiile interpersonale nu fără a comite un şir de exagerări. De exemplu, deşi, în genere, el face o analiză multilaterală şi corectă a raporturilor de reciprocitate între comunicare şi metacomunicare în procesul acţiunilor în rol, totuşi conchide : „Sesizarea şi utilizarea metacomunicării constituie sîmburele valorii personalităţii şi al succesului relaţiilor interpersonale".

Ni se par interesante relaţiile pe care le stabilesc unii autori între statusuri şi roluri şi *conştiinţa de sine* a persoanei. În afară de analizele lui I.S. Kon[53], dorim să semnalăm aici amplul studiu al lui Vojin Milić, intitulat *Criza conştiinţei de sine în societatea contemporană*[54]. Deşi cu pronunţat caracter filozofico-sociologic şi nu lipsit de ambiguităţi şi erori teoretice, de inspiraţie marcusiană, studiul pune interesante probleme privitor la efectele disimulatorii ale statusurilor şi rolurilor profesionale, mai ales a celor de natură tehnică-organizatorică, asupra conştiinţei de sine a persoanei şi asupra relaţiilor sociale în genere. El previne asupra consecinţelor deformatoare ale sistemelor de statusuri — roluri îngust înţelese şi practicate şi care îl pot transforma pe om într-o marionetă. Raportul pur instrumental al specialistului faţă de propria sa cunoaştere

---

[50] Un exemplu semnificativ în această privinţă ni se pare a fi definiţia personalităţii formulată de către Park şi Burgess încă în 1924 şi care a făcut o îndelungată carieră în literatura nemarxistă : „Personalitatea — scriau ei în *„Introduction in the science of sociology"* — este integrarea tuturor trăsăturilor, determinînd rolul şi statusul persoanei în societate". A se vedea şi lucrarea colectivă *Contemporary Research in Personality*, Princenton, Edited by Irwing Sarason, 1962.

[51] Buda Béla, *Conceptul de rol în psihologia socială*, în „Maghyar psihologia szemle", 1965, nr. 1—2 (articol tradus de studentul Gocela Istvàn şi supus dezbaterii în cadrul seminarului de psihologie socială de la Academia „Ştefan Gheorghiu").

[52] Idem, *Comunicarea şi psihologia relaţiilor umane*, în „Valósag", 1966, nr. 6, p.16—27 (material tradus de studenta Terhes Rozalia şi dezbătut în cadrul lucrărilor seminarului de psihologie socială de la Academia „Ştefan Gheorghiu").

[53] I. S. Kon, *op. cit.*, p. 55—64.

[54] Vezi „Praxis", 1968, nr. 1—2, p. 174—198.

practic-tehnică este, din punct de vedere psihologic, o condiție favorabilă dezvoltării conduitei iresponsabile față de consecințele sociale ale activității sale profesionale și a deprecierii normelor de desfășurare a muncii profesionale[55].

Diviziunea socială a muncii, al cărei sens este specializarea din ce în ce mai mare a statusurilor, rolurilor profesionale din rațiuni de eficacitate, are consecințe importante pe planul raporturilor între conștiința individuală și cea colectivă, conduce la tendințe de automatizare, fragmentare și instrumentalizare a *cunoștințelor* individului. O contrapondere o reprezintă însă prezența și dezvoltarea *conștiinței de sine*, aspectul particular al raporturilor conștiente ale persoanei cu ea însăși și cu condițiile existenței sale naturale și sociale. Privită întotdeauna ca o conștiință a epocii, născută ca dialog cu istoria, conștiința de sine este, spune autorul, forma cea mai integrată a gîndirii umane. „Această formă a gîndirii nu poate fi supusă fragmentărilor, nici specializării, adică legilor diviziunii muncii, și nu se mai poate instituționaliza durabil și nici supune unui control exterior nonintelectual"[56]. Autorul are în vedere aici birocrația, care „tratează întotdeauna omul ca agent al funcției (statusului) atribuite. Pentru ea omul nu există ca persoană și personalitate", spune autorul în spiritul lui Marx.

Așa cum am arătat, este, desigur, necesar să nu se confunde, să nu se topească întreaga personalitate și conștiință de sine a individului într-o activitate sau alta, într-un status sau altul, într-un rol sau altul, acestea neputînd să fie văzute instrumental, funcțional. Dar problema, legată de mari dificultăți nu teoretice în primul rînd, comportă o abordare multilaterală, în care punctul de vedere și posibilitățile efective oferite de practica social-umană contemporană trebuie să aibă ponderea cuvenită.

Ne pare de aceea îndreptățită concluzia la care ajunge autorul citat : „Experiența istorică pînă în zilele noastre arată clar raportul dialectic dintre eforturile practice pentru realizarea unei forme raționale, mai umane și mai libere a vieții sociale și dezvoltarea conștiinței de sine. Aceasta din urmă este una din condițiile prealabile, esențiale ale succesului practicii istorice cu scopurile sale liberatoare, și toate succesele și umanizarea condițiilor sociale ale vieții umane creează condiții favorabile dezvoltării viitoare a conștiinței de sine."

O amplă abordare a raporturilor societate-personalitate găsim și în recenta carte a lui Lucien Sève[57], asupra căreia vom reveni cu alt prilej.

Este departe de a fi înfățișat, fie și sumar, tot mai bogatele preocupări ale gîndirii sociologice și psihologice marxiste în problema interesantă a statusurilor și rolurilor sociale. Credem însă că, deocamdată, importantă este *semnalarea* problematicii și a unor orientări, convergente și divergente, pentru că numai astfel putem înțelege mai bine stadiul în care se găsește în prezent problema statusurilor și a rolurilor, precum și perspectivele — după părerea noastră excepționale — ce i se deschid în cadrul sociologiei și psihosociologiei marxiste.

---

[55] Ibidem, p. 184.
[56] Ibidem, p. 187.
[57] Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Ed. sociales, 1969.

# INTRODUCERE ÎN ESTETICA INFORMAŢIONALĂ

Grupajul de faţă îşi propune să ofere publicului nostru prilejul unui prim contact mai substanţial cu noţiunile de bază, metodele şi intenţiile uneia din direcţiile estetice cele mai direct legate de ştiinţa şi tehnologia contemporană — *estetica informaţională*.

Fiind vorba de o „introducere", deci de un prim contact cu un univers de probleme noi — evident mult mai complex decît va putea reieşi doar din aceste studii —, am apelat la cîteva texte de referinţă, cu o tentă pronunţat expozitivă, explicativă, datorate principalilor fondatori ai acestei noi discipline : *Max Bense* şi *Helmar Frank*.

În sfîrşit, alături de alte două studii datorate unor cercetători români — studii ce vin să întregească cu noi date schiţa de ansamblu a fundamentelor şi problemelor esteticii informaţionale —, am considerat util să includem, pentru o informare mai obiectivă a publicului, şi un punct de vedere mai critic, mai rezervat, prin care cercetătorul ceh J. Hlavácek formulează cîteva obiecţii pertinente la adresa unor limite şi exagerări ale esteticii informaţionale.

Sperăm să punem astfel la îndemîna celor interesaţi suficiente elemente în vederea unei discuţii aprofundate şi *la obiect*, de pe poziţii marxiste, a acestei noi perspective de cercetare.

*V. E. M.*

# MICĂ ESTETICĂ ABSTRACTĂ

DE

MAX BENSE (Stuttgart – R.F.G.)

## ESTETICĂ

Înţelegem prin estetică o estetică abstractă, ce implică aplicabilitatea ei la oricare dintre domeniile obiectelor estetice speciale, indiferent că este vorba de arhitectură, sculptură, pictură, design, poezie, proză, dramaturgie, film sau muzică. Ea nu este o estetică filozofică, întrucît nu este înserată în nici un sistem filozofic, ci o estetică ştiinţifică, întrucît tinde să ia forma unei teorii. Ca atare este concepută ca investigaţie, ca cercetare, şi nu ca interpretare; ea corespunde tipului galilean de cunoaştere, şi nu celui hegelian, fiind orientată mai mult tehnologic decît metafizic. Interesul ei se îndreaptă spre o tematică relativ-obiectivă, şi nu spre o concepţie absolut-subiectivă a obiectului cercetării. Ea este o teorie deschisă reformulabilă, supusă dezvoltărilor, iar nu o învăţătură încheiată, postulată.

## STAREA ESTETICĂ

Noţiunea ei centrală se numeşte *stare estetică* (*ästhetischer Zustand*). Prin acest concept se înţelege starea relativ extremă şi obiectivă, a tuturor obiectelor şi evenimentelor contemplabile, de o provenienţă mai mult sau mai puţin artistică, în măsura în care poate fi distinsă în starea fizică şi semantică a acestor obiecte sau evenimente. Noţiunea centrală a esteticii abstracte nu este reprezentată, aşadar, prin expresia „frumuseţe" şi derivatele sale filozofice sau triviale, asupra cărora nu ne putem pronunţa cel mai adesea decît printr-o interpretare subiectivă, şi nu printr-o constatare obiectivă. Ca atare, starea estetică nu este caracterizată ca „ideală", ci ca „realitate"; ea este observabilă şi descriptibilă ca o stare reală a obiectului contemplat.

Rev. filoz., 17, 7, p. 781–795, Bucureşti, 1970

### PURTĂTOR ESTETIC

Prin *purtător estetic* (*ästhetischer Träger*) înțelegem obiecte sau și evenimente reale, așadar date *materiale*, cu care sau prin care sînt realizate, concretizate stări estetice, de pildă așa-numitele opere de artă, dar și design-obiecte. În orice caz, trebuie făcută distincția dintre starea estetică și purtătorul ei.

### ESTETICA MATERIALĂ

Datul material al obiectelor artistice, la care putem distinge între purtătorul estetic și starea estetică, justifică dreptul nostru de a vorbi despre o estetică materială. Estetica abstractă, care este aplicată, include estetica materială. Se exprimă astfel faptul că stările estetice pot fi discutate numai prin intermediul stărilor materiale și că nu pot fi obținute decît prin manipularea unor materiale date.

### REPERTORIU ESTETIC

Materialele nu trebuie să aibă neapărat un caracter material, în sens fizic. Semnificații, reprezentări, cuvinte, ficțiuni pot fi de asemenea purtători ai stărilor estetice. Am putea distinge, în cele din urmă, între materii sau purtători materiali și purtători imateriali ai stărilor estetice. Expresia materie sau *material* este înțeleasă, în general, în sensul unor elemente distincte, discrete, manipulabile, și totalul unei mulțimi de materiale distincte, discrete și manipulabile se numește *repertoriu*. Stările estetice sînt dependente de un repertoriu. Un repertoriu estetic este un repertoriu material, din care putem obține prin manipulare o stare materială corespunzătoare.

### PRIMA DEFINIȚIE A STĂRII ESTETICE

De aici putem deduce o primă definiție materială și abstractă a stării estetice. Într-o primă aproximare materială și abstractă, înțelegem printr-o stare estetică distribuția elementelor materiale asupra repertoriului lor finit. Distribuție nu înseamnă aici nimic altceva decît repartizarea manipulată. Manipularea, ca atare, poate fi înțeleasă ca selecție, transport și reordonare. Într-un sens mai precis, selecția, transportul și distribuția reprezintă *proceduri* parțiale ale *procesului* ce realizează stări estetice din repertoriul material dat. Acest proces estetic, ce poate fi divizat în proceduri, poate fi specificat, ca atare, prin noi componente determinative.

### PROCESE

Facem deosebirea între procese determinate și nedeterminate. Această distincție este însă grosieră. Mai fină este diferențierea dintre evenimente *deplin*, *slab* sau *ne*-determinate. Evenimente macrofizice, ca, de pildă,

căderea liberă, sînt deplin determinate. Anumite evenimente microfizice, ca, de pildă, salturile cuantice, sînt nedeterminate. Evenimente de limbaj sînt, ca evenimente convenționale, cel mai adesea slab determinate. Evenimentele de realizare estetică se caracterizează prin proceduri slab sau ne-determinate. Rezultatul lor, starea estetică, se sustrage aproape total imaginației anticipative, devenind evidentă și putînd fi recunoscută abia o dată cu realizarea și numai în realizare. Printr-o stare estetică înțelegem, așadar, distribuția slab sau de loc determinată a elementelor materiale asupra repertoriului lor manipulabil, finit.

### DISTRIBUȚIE ESTETICĂ

Distribuțiile estetice sînt deci, în primul rînd, cel puțin slab determinate și, în al doilea rînd, distribuții materiale. Ca distribuții materiale, ele sînt repartizări și împreunări extensionale într-o schemă spațio-temporală. Distribuțiile elementelor materiale într-o schemă spațio-temporală pot fi caracterizate drept compoziții. Urmînd terminologia lui Lessing din *Laokoon*, trebuie să facem o distincție între compoziții sau distribuții „*coexistente*" într-o schemă spațială (pictură) și compoziții și distribuții „*consecutive*" într-o schemă temporală (muzică, poezie, *happening**).

### INFORMAȚIE ESTETICĂ

Întrucît, conform teoriei informației, numai evenimentele imprecise — așadar slab sau de loc determinate — produc ceea ce numim *informație*, imprecizia, imprevizibilitatea proceselor și stărilor estetice ne sînt suficiente pentru a le putea defini pe acestea și ca *informație estetică*. Și în teoria informației, fiecare informație este concepută ca dependentă de un repertoriu.

### TEMATICI ALE REALITĂȚII

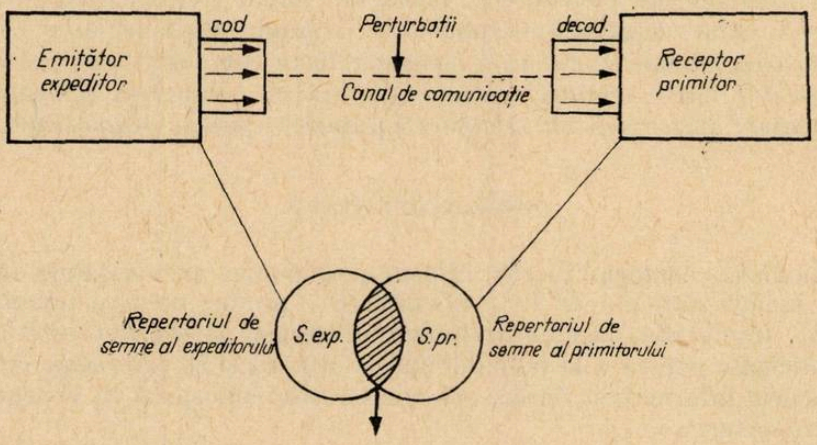
Distingem între o tematică a realității (*Realitätsthematik*) fizice și o tematică a realității estetice. Prima este determinată prin evenimente și demersuri legice, a doua prin manipulări selective, ducînd la stări singulare, ce pot fi considerate ca *inovații*, ca noutăți, în sensul unui *principiu al emergenței legate de un repertoriu*. Între tematica realității estetice și cea a realității fizice, putem distinge o a treia tematică a realității, în anumită măsură mijlocitoare, cea *semantică*. Ea este dominată printr-o contingență *convențională* și *interpretativă*. Comunicația verbală (lingvistică) și, mai ales, orice fel de comunicație legată de semne constituie domeniul specific tematicii realității semantice.

* În engleză, în original (*N. tr.*).

## SCHEMA CREATIVĂ ȘI CEA COMUNICATIVĂ

Pentru a distinge mai riguros inovația singulară de convenția contingentă, vom introduce o *schemă creativă* și o *schemă comunicativă* ca principii de realizare, de producere a lor. Convenția contingentă se dezvoltă într-o schemă comunicativă, inovația singulară într-o schemă creativă.

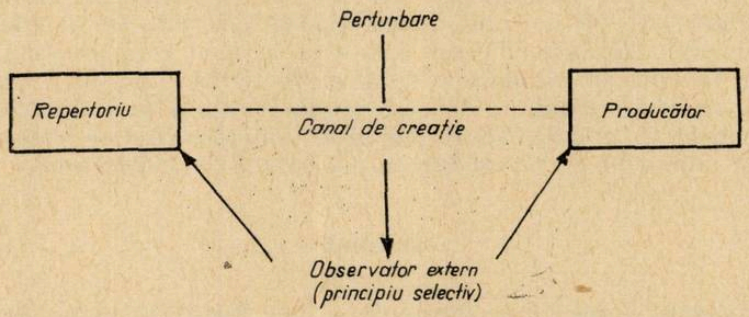
Schema comunicativă devine modelul transmiterii (lingvistice) de semne între un emițător și un receptor, prin intermediul unui canal de comunicație, ce poate fi supus perturbațiilor. Pentru a avea loc o transmisie în sensul unei înțelegeri convenționalizabile, trebuie ca repertoriile de semne ale emițătorului și ale receptorului să coincidă într-o anumită proporție, să conțină adică aceleași semne. Înainte de intrarea lor în canalul de comunicație, semnele date de emițător (expedient) trebuie să fie transformate, respectiv codificate în mod adecvat, adică potrivit posibilităților de transport ale canalului, pentru a fi apoi retraduse, decodate înainte de intrarea în receptor (perceptor).




Schema creativă descrie, în schimb, modelul transferului (transportului) selectiv dintre un repertoriu dat de elemente materiale și distribuția lor selectivă sub forma unei stări singulare. Ea se deosebește de schema comunicativă în primul rînd prin aceea că introduce un *observator extern*, care reprezintă principiul generator al transferului selectiv. Emițătorul (expeditorul) capătă explicit caracterul repertoriului („izvorul"), iar receptorul (perceptorul) caracterul produsului („sorbul"). Și canalul creației poate fi expus perturbațiilor, care ridică sau scad gradul de improbabilitate, de indeterminare al unei selecții.

Funcția selectivă a observatorului extern (așadar a artistului) se exercită, ce-i drept, în primul rînd asupra repertoriului și în al doilea rînd, totuși, asupra produsului. Selecția asupra produsului se poate referi din nou la selecția repertoriului, astfel încît principiul generativ poate dobîndi în schema de creație și caracterul unui sistem cu conexiune inversă (*feed back*). În acest caz, produsul selectează repertoriul sau cel puțin

îi definește cuprinsul. În orice proces de creație estetică, libertatea selectivă a observatorului extern se transferă crescînd în produsul distribuției elementelor materiale. În aceasta constă consumarea libertății selective în observatorul extern, în decursul manipulării creative a repertoriului.




## SEMNAL ȘI SEMN

Este necesar să operăm aici o diferențiere între semnal și semn, relevantă atît pentru procesul comunicativ, cît și pentru cel creativ. Vorbim despre *semnal* atunci cînd ne referim la substratul exclusiv fizic al unei transmiteri. Tonul, ca fenomen acustic, culoarea, ca fenomen optic, țin, de pildă, de semnal. Vorbim însă de *semn* cînd un asemenea substrat este utilizat de o conștiință 1) drept mijloc care 2) indică, desemnează un obiect și care 3) dobîndește prin aceasta o semnificație pentru un anumit interpretant. Ca substrat fizic, fiecare semnal poate fi caracterizat prin trei coordonate spațiale $x$, $y$, $z$ și o coordonată temporală $t$, fiind astfel exprimat printr-o funcție (materială)

$$\text{Semnal} = Fmat\,(x,\ y,\ z,\ t).$$

Semnul este dat, în schimb, ca o relație triadică între natura sa ca mijloc, raportarea sa la un obiect și relevanța sa pentru un interpretant anumit (Peirce). Ca atare semnul nu este un obiect, ci o relație.

$$\text{Semn} = R\,(M,\ \text{O},\ I).$$

În calitate de mijloc $M$, semnul este manipulabil, adică selectabil, transformabil, transportabil, pe scurt comunicabil. În cadrul raportării sale la obiect, $O$, el „obiectivează" ceea ce poate fi recunoscut, respectiv cunoscutul, prin aceea că *indică*, desemnează, iar în raportarea sa la un interpretant $I$, el *semnifică* ceea ce a fost obiectivat, indicat.

## CLASE DE SEMNE

Semnul, ca relație triadică între raportările sale față de mijloc, obiect și interpretant, este după Peirce, din nou divizibil triadic în fiecare din aceste componente. Astfel, ca *mijloc*, un semn poate funcționa calitativ

(*Quali—Zeichen*), singular (*Sin—Zeichen*) și legic (*Legi—Zeichen*). În raportarea sa față de *obiect*, el poate desemna simbolic-arbitrar *(Symbol)*; indexical-indicativ *(Index)* sau iconic-reproductiv, ilustrativ (*Icon*). Din punct de vedere *interpretativ*, aceste raportări la obiect pot apărea și dobîndi semnificație fie într-un context deplin argumentativ (*Argument*), fie în unul dicentic-închis (*Dicent*), fie în unul rhematic — deschis (*Rhema*). Fiecare introdus în mod real prezintă, așadar, o relație triadică și totodată o combinație triplă din cele 3 posibilități ale componentelor triadice. Această triplă relație a posibilităților oferite de componentele triadice ale semnului se numește *clasă de semne*. Fiecare semn introdus reprezintă, așadar, în realitate o clasă de semne.

## SEMIOZĂ

Procesele, procedeurile legate de semne, bazate pe manipularea semnelor, se numesc „*semioze*" sau procese semiotice. Procesele creative sau comunicative sînt în general astfel de „semioze", deci procese semiotice. Întrucît procesele creative și comunicative sînt purtătoare ale proceselor de creație artistică, caracterizate prin *stări estetice*, înseamnă că în cazul acesta din urmă este vorba tot de o succesiune de produceri semiotice. Semnele reprezintă, în mod evident, mediul unor evenimente și constelații indeterminate sau numai slab determinate, favorabile realizării de inovații și prin aceasta de *informație estetică* în cadrul schemei creative. Repertoriile de semne se caracterizează totdeauna prin *emergență*, prin apariția noului ce se dezvoltă în schema creativă. *Semioza estetică* începe, așadar, cu stabilirea unui repertoriu, care este totdeauna premisa procesului creator de inovație. În cadrul repertoriului, semnele mai funcționează încă ca mijloace pure, fără raportare la obiect, fără interpretant. Ele au aici natura unor substrate fizice și pot fi considerate (din perspectiva teoriei cunoașterii) ca semnale (ale lumii substanțelor fizice). Abia în urma selecției repertoriului de către *observatorul extern* este inaugurată semioza estetică propriu-zisă, care se desfășoară ca *transformare* a *semnalelor* în *semne*, a *mijloacelor obiectuale* în *relații triadice*:

$$\text{Semnal} \rightarrow \text{Semn} = Emat\,(x,\ y,\ z,\ t)\ R\ (M.\ O,\ I).$$

## ESTETICĂ NUMERICĂ ȘI SEMIOTICĂ

Întrucît procesul de creație estetică se desfășoară, ca întreg, prin proceduri creative și comunicative, el va duce, pe de o parte, la *distribuții materiale* și, pe de alta, la *semioze relaționale*. Distribuțiile materiale sînt caracteristice pentru procesele creative, iar semiozele relaționale pentru procedurile comunicative. *Starea estetică*, astfel generată, ne apare, sub aspectul distribuției materiale creative, ca *informație selectivă*, iar sub aspectul semiozei relaționale comunicative ca *superizare selectivă*. Informația selectivă definește inovația estetică în raport cu indeterminarea ei statistică. Superizarea selectivă indică sinteza semnatică consecutivă sau coexistentă a semnelor individuale (atomare) în supersemne com-

puse (moleculare), respectiv ierarhii de semne. Prin aceasta, *teoria estetică* își dobîndește cele două laturi teoretice : cea numerică și cea semiotică. Estetica *numerică* se referă la esență, la indeterminarea statistică a selecției. Estetica *semiotică* se referă, dimpotrivă, la descrierea claselor de semne și a supersemnelor, constituite în cadrul semiozei relaționale.

### MICRO- ȘI MACROESTETICA

Atît ca distribuție materială, cît și ca clasă relațională de semne, starea estetică este dependentă de repertoriu. Gradul de distingibilitate, la fel ca și cel al posibilității de numărare a elementelor constitutive, duce la distincția dintre o descriere mai fină sau mai grosieră a stărilor estetice, și, prin aceasta, la diferențierea între o estetică *grosieră* și o estetică *fină*, respectiv între o *macro-* și o *microestetică*. În cazul cînd *cele mai mici* stări estetice, așadar cele mai minimale distribuții materiale, ne permit să le diferențiem ca stări estetice, informații, inovații sau superizări semiotice, capătă sens despre *estetica lor nucleară*.

### ESTETICĂ NUMERICĂ GENERALĂ

Pentru a obține o evaluare numerică generală în vederea descrierii numerice a stărilor estetice ca distribuție a elementelor materiale într-un repertoriu, trebuie să pornim de la faptul că orice proces creativ transpune o stare *dată* (a unor elemente materiale) într-o stare *artificială* (creată). Starea dată este starea elementelor materiale în *repertoriu* ; starea artificială este starea acelorași elemente în cadrul *produsului*. Starea dată a distribuției elementelor materiale poate fi caracterizată, în repertoriu, în caz extrem ca *dezordine*, în sensul unei mulțimi de elemente neordonate. Starea artificială, transpusă a distribuției elementelor materiale într-un repertoriu poate fi caracterizată ca *ordine* în sensul unei mulțimi divizate de elemente. Gradul dezordinii în starea repertoriului este o problemă a *complexității* acestui repertoriu, descriptibilă, în cazul macroesteticii grosiere, prin numărul elementelor constitutive, iar în cel al microesteticii mai fine prin măsura *amestecului*, *a entropiei* sale. În orice caz, ni se deschide astfel posibilitatea de a exprima starea estetică materială, distributivă, ca raportul dintre o stare *ordonată* și una *ne-ordonată*, ca raportul dintre mărimea (numerică) a relațiilor de ordine a stării produse și mărimea complexității stării produse. Această evaluare generală a esteticii numerice în vederea determinării numerice a stărilor estetice poate fi astfel exprimată prin relația

$M = f(O, C) = O/C$, unde $M$ reprezintă măsura estetică, $O$ măsura ordinii și $C$ măsura complexității.

### MACROESTETICA NUMERICĂ

Din această formulă a esteticii numerice generale, care se bazează pe considerațiile matematice și estetice din 1928 ale matematicianului american G. D. Birkhoff, se poate dezvolta o variantă macroestetică și una microestetică. Formula inițială a lui Birkhoff, a fost concepută macroestetică,

în măsura în care se baza pe elementele perceptibile și numărabile, ca atare, ale obiectului contemplat. El și-a demonstrat calculele efectuate pentru obținerea măsurilor estetice întîi la poligoane, rețele și raze. Acestea constituie, într-o anumită măsură, *familii estetice*, în cadrul cărora are sens să se dezvolte și să se compare măsurile estetice ale unor obiecte individuale. Măsurile macroestetice au fost introduse de Birkhoff ca mărimi scalare, abstracte, care nu dobîndesc valori comparabile decît în raport cu configurarea unor obiecte comparabile. Este vorba deci de măsuri (numerice) macroestetice în sensul de *măsuri de configurație* (*Gestaltmassen*); căci *configurația* funcționează macroestetic ca un întreg perceptibil, ca „calitate configurativă" („*Gestaltqualität*"). Poligoane individuale, ca patrate dreptunghiulare, romburi etc., formează clase configurative, a căror calitate configurativă este definită sintetic prin anumite *relații de ordine* (*O*) asupra unei anumite complexități (*C*) a elementelor constitutive. Fiecare măsură configurativă macroestetică este, așadar, o măsură estetică *relativă* în măsura în care starea estetică a obiectului estetic la care se referă, este ea însăși o stare relativă, dependentă de relațiile de ordine *O*, contemplate ca relevante estetic (de pildă numărul simetriilor la poligoane) și de elementul de configurație *C*, considerat drept constitutiv (de pildă numărul elementelor necesare pentru construirea unui poligon).

## MICROESTETICA NUMERICĂ

În vreme ce măsura macroestetică funcționează ca măsură a configurației, referindu-se la obiectul artistic contemplat ca la un întreg invariant, perceptibil, măsura *microestetică* are în vedere *apariția* obiectului de artă și a stării sale estetice dintr-un repertoriu de elemente materiale, deschis selecției, punînd în evidență numărul etapelor selectabile, singulare sau repetate ale deciziilor. Putem spune, prin urmare, că măsura macroestetică neglijează observatorul extern, în vreme ce pentru măsura microestetică el este hotărîtor. Măsura macroestetică ne prezintă de aceea obiectul estetic în schema comunicativă, iar măsura microestetică în schema creativă. Măsura macroestetică privește obiectul estetic ca realizare dată, dar măsura microestetică îl vede în corelațiile unei colecții de posibilități oferite de repertoriu. Această deosebire a punctului de vedere asupra operei face ca măsura macroestetică să fie orientată geometric, iar cea microestetică — statistic, ca prima să reprezinte o măsură configurativă (în schema comunicativă), iar cea de-a doua o măsură a informației (în schema creativă). Distribuția elementelor materiale asupra unui repertoriu dat, distribuție ce poate fi considerată, în sens macroestetic, ca formă (configurație) identificabilă, trebuie apreciată, în sens macroestetic, ca informație inovativă. În măsura în care starea estetică apare, ca atare, drept o funcție a relației de ordine și a complexității elementelor sale, este necesar să ne reprezentăm aceste aspecte ce definesc măsura estetică nu prin mărimi metricogeometrice, ci prin mărimi statistice și de teoria informației. *Complexitatea microestetică* este dată și determină sub acest aspect prin *informația statistică*, respectiv prin *entropie*, iar *ordinea microestetică* prin *redundanță statistică*. Este firesc să fie așa, căci informația statistică, respectiv entropia, reprezintă o măsură a gradului de ames-

tec, a dezordinii, a indeterminării unei mulțimi de elemente formînd un repertoriu, elemente care pot fi selectate și ordonate. Dar tocmai aceste aspecte țin de noțiunea de complexitate a repertoriului, dacă acesta vrea să funcționeze ca sursă a unor inovații posibile. Noțiunea de redundanță înseamnă, în schimb, în teoria informației, un fel de contranoțiune la noțiunea de informație prin aceea că ea nu indică valoarea inovativă a unei mulțimi de elemente, ci valoarea balastului acestei inovații. Ea nu este deci ceva nou, ci cunoscut, nu ne oferă, așadar, inovație, ci posibilitatea identificării. Ordinea e subordonată noțiunii de redundanță, pentru că aceasta din urmă o include pe cea de identificabil. O inovație totală în care ar exista, ca în haos, numai stări noi nu ar fi nici recognoscibilă, nici indentificabilă.

Măsura microestetică este dată, așadar, prin relația dintre redundanța statistică și informația statistică (respectiv entropie) :

$$M\,e = R/H.$$

Calcularea informației statistice (medii) a distribuției elementelor dintr-un repertoriu se desfășoară, după Shannon, în mod analog calculării stării gradului de amestec, indeterminării prin care sînt caracterizate elementele sistemului, obținîndu-se relația $H = -\sum p_i \; ld\, p_i$, deci ca sumă a probabilităților (respectiv a frecvenței relative) cu care sînt selectate elementele repertoriului, înmulțită cu logaritmul digital al acestor probabilități.

Prin redundanță se înțelege în general diferența dintre informația *maximă posibilă* și informația *real-existentă* a unui element al repertoriului. Informația maximă posibilă este atinsă, în cazul unui element al unui repertoriu cu $n$ elemente, atunci cînd toate elementele pot fi selectate cu aceeași probabilitate, adică atunci cînd $H = H\,max = ld\; n$.

Relația pentru calcularea redundanței în raport cu informația maximală, capătă astfel forma $R = \dfrac{H\,max - H}{H\,max.}$ Dacă definim relația dintre $H$ și $H$ max ca *informație relativă*, atunci obținem $R = l - H\,rel.$

### MACROESTETICA SEMIOTICĂ

Măsura macroestetică este o *măsură configurativă*. Din punct de vedere semiotic, configurația ne este dată totdeauna în relația *iconică* față de obiect, adică, clasa de semne prin care este determinată semiotic conține, în orice caz, componența iconică a relației față de obiect. Sînt posibile trei modificări ale clasei de semne aparținînd configurației : clasa *rhematico-iconico-quali*-semnelor (cînd configurația ne este dată, de pildă, prin valoarea de reprezentare a unei culori) ; clasa *rhemathico-iconico-sin*-semnelor (cînd configurația ne este dată, de pildă, printr-o formă singulară) și clase *rhematico-iconico-legi*-semnelor (cînd configurația ne este dată printr-o formă logic utilizată).

### MICROESTETICA SEMIOTICĂ

Măsura microestetică se prezintă ca o măsură a informației sau a distribuției, dependentă de repertoriu. Selecția elementelor necesită așa,-

dar, o *caracterizare indexicală*, care poate fi dată prin probabilitatea apariției ei. Din punct de vedere semiotic, acest lucru înseamnă că elementele sînt caracterizate printr-un sistem de mărimi de probabilitate, respectiv frecvență statistică. Elementele selectabile ale repertoriului aparțin, așadar, claselor de semne orientate indexicalic și obiect-tematic ; există patru feluri de modificări : clasa *rhematico-indexicalo-sin*-semnelor, clasa *rhematico-indexicalo-legi*-semnelor ; clasa *dicentico-indexicalo-sin*-semnelor și clasa *dicentico-indexicalo-legi*-semnelor. Aceste clase de semne orientate indexicalic definesc deci elementele ca semne în sisteme semiotice, ce pot fi caracterizate drept *configurații* date *indexical*. Măsura macroestetică poate fi considerată, ca atare, spre deosebire de măsura macroestetică a formei, și ca măsură a configurației. Configurațiile sînt forme ce nu sînt date iconic, ci indexicalic. De clasa *rhematico-indexicalo-sin*-semnelor ține fiecare element al configurației, fixat printr-o probabilitate singulară. Dacă fiecare element este caracterizat prin aceeași probabilitate de selecție înseamnă că avem de-a face cu o utilizare legică a probabilității, ca și în cazul cînd probabilitățile sînt stabilite, de pildă, printr-o progresie regulată ; elementele, respectiv distribuția lor globală, sînt determinate atunci ca o clasă a *rhematico-indexicalo-legi*-semnelor. Clasa *dicentico-indexicalo-sin*-semnelor este realizată printr-un anumit element de grilă (*Rasterelement*), care funcționează dicentic, și, în sfîrșit, clasa *dicentico-indexicalo-legi*-elementelor definește semantic sistemul de grilă circumscris, în suprafața căruia elementele pot fi plasate configurativ. Un alt sistem indexicalic important al clasei de *dicentico-indexicalo-legi*-semnelor rămîne și perspectiva.

## ESTETICA NUCLEARĂ

Estetica nucleară se ocupă cu unitățile cele mai mici sau extrem de mici ale distribuțiilor asupra unui repertoriu de elemente materiale și a selecției lor. Prin aceste selecții se realizează distribuțiile ca stări ale indeterminării, ca inovație. Am dezvoltat deja, în cadrul microesteticii, ideea că, în principiu, repertoriul poate fi privit ca o distribuție echiprobabilă a elementelor materiale, și această repartizare echiprobabilă ne îndreptățește să caracterizăm starea repertoriului ca *haotică*. Selecția acestui repertoriu haotic duce la două stări estetice limită : la ordinea regulată a stării *structurale* și la ordinea neregulată a stării *configurative*. Din punct de vedere semiotic, aceste două stări au putut fi caracterizate cu ușurință ca sisteme *iconice* și *indexicale*, în vreme ce repertoriul *haotic* a fost, la rîndul său, conceput sub aspectul tematicii obiectului, ca *sistem simbolic*.

A.J. Chintschin a dezvoltat o *schemă finită* a *indeterminării* statistice a unor evenimente, care pot fi interpretate ca modele elementare ale distribuțiilor sau ale stărilor estetice. Se ia în considerație un repertoriu de elemente materiale, ce poate fi supus selecției. În procedura selecției este ales întotdeauna cu o anumită probabilitate un asemenea material al mulțimii finite de elemente ale repertoriului. Lanțul selecțiilor formează atunci procesul creativ. Dacă o dată cu repertoriul total al elementelor materiale (culori, tonuri, cuvinte ș.a.m.d.) $E_1$, $E_2$, . . . $E_n$ ne sînt date (dinainte) și probabilitățile selecției $p_1$, $p_2$ . . . $p_n$, atunci avem de-a face

cu o schemă *finită* care poate fi concepută, din punctul de vedere al esteticii nucleare ca un model elementar al *distribuțiilor improbabile*, respectiv al *stărilor estetice*. Schema finită, abstractă a ordonării unor elemente ale repertoriului în raport cu posibilitatea selectării lor ne oferă expresia următoare :

$$\text{Rep} = (E_1, E_2, \ldots E_n)$$
$$(p_1, p_2, \ldots p_n)$$

Această schemă finită ce descrie orice stare de *indeterminare* ne redă totodată procesul creativ sau schema creativă ca o distribuție de probabilități, reductibile la cazuri fundamentale, la *atomii* stărilor estetice.

## ESTETICA NUCLEARĂ NUMERICĂ

Pentru estetica nucleară numerică este important ca fiecare schemă finită a coordonării dintre elementele unui repertoriu și probabilitățile selecției lor să descrie o stare de indeterminare. Acest lucru este valabil mai ales pentru stările-limită ale distribuției estetice, pentru starea haotică, structurală și configurativă. Dacă repertoriul conține $n$ elemente și dacă fiecăruia îi corespunde aceeași probabilitate a selecției 1 $n$ atunci schema finită

$$(E_1, E_2, \ldots E_n)$$
$$(1/_n, 1/_n, \ldots 1/_n)$$

descrie *distribuția haotică* a tuturor posibilităților de selecție și inovație caracteristică în principiu pentru repertoriu. Dacă alegem, cu siguranță, un element din repertoriu, deci cu probabilitatea 1, atunci *schema finită* capătă forma

$$(E_1, E_2, \ldots E_n)$$
$$(o, 1, o, o, o, o, o, o, o, o)$$

și este caracteristică pentru o *distribuție structurală*, de pildă pentru schema unui ornament, care devine construibil prin fixarea unui element variabil, de pildă intervalul (contrastul) într-un raport infinit.

Dacă ni se prezintă, în sfîrșit, o *schemă finită* a unei coordonări de forma

$$(E_1, E_2, E_3, \ldots E_n)$$
$$(0{,}3,\ 0{,}1,\ 0{,}4,\ 0,\ 0,\ 0,\ 0{,}2),$$

atunci ea redă *distribuția configurativă* neregulată, o inovație selectivă singulară.

După Chintschin, există o funcție :

$$H(p_1, p_2, \ldots p_n) - \Sigma\, p_n \log pk_1,$$

care poate fi caracterizată drept *entropia schemei finite*. Este evident că, o dată cu această funcție, *schemele finite* ale stărilor esteticii nucleare dobîndesc o determinare măsurătorie microestetică. Funcția dispare dacă un element $E_i$ este ales cu o probabilitate $p_n = 1$, toți ceilalți $p$ fiind deci $= 0$, adică nu vor fi selectați. În acest caz, pentru starea estetică nu mai există nici o improbabilitate, și avem de-a face aici cu acel caz al distribuției structurale a cărei entropie și o dată cu ea și inovația sau informația statistică sînt negative. Pentru toate celelalte cazuri ale repartiției probabilistice a unor elemente dintr-un repertoriu, funcția și o dată, cu ea entropia sau inovația este pozitivă. Punctul maxim este atins, atunci cînd tuturor elementelor $E$ ale repertoriului le corespunde aceeași probabilitate de selecție, adică în cazul distribuției haotice, ce definește repertoriul ideal. Indeterminarea acestei stări este cea mai mare.

### ESTETICĂ NUCLEARĂ SEMIOTICĂ

În ceea ce privește acum caracteristica semiotică a cazurilor-limită ale stărilor esteticii *nucleare* și a schemei lor finite, ea trebuie orientată primar spre *clasele de semne*. Semioza nucleară dezvoltă atomul distributiv ca clasă de semne, adică sub forma unei relații triadice depline asupra lui I, O, M. Trebuie să precizăm, cu această ocazie, că, în vreme ce descrierea macroestetică este orientată spre icon, iar cea microestetică spre index, descrierea esteticii nucleare, întrucît se raportează nemijlocit la sistemul disparat al elementelor în repertoriul haotic, nu poate viza decît relația *simbolică* separatorie față de obiect. Clasele de semne constituite în semioza nucleară sînt clase de semne ale relației simbolice cu obiectul. E vorba deci de cele trei cazuri ale sistemului claselor de semne cunoscute, ca :

1. clasa rhematico-simbolico-legi-semnelor ;
2. clasa dicentico-simbolico-legi-semnelor ;
3. clasa argumentico-simbolico-legi-semnelor.

Prima definește semiotic o stare de maximă indeterminare și deschidere și, prin aceasta, starea haotică a repertoriului.

Cea de-a doua definește, dimpotrivă, o stare de determinare și prin aceasta o structură.

În sfîrșit, cea de-a treia cuprinde toate stările configurative situate între starea maximei indeterminări și starea maximei determinări, gradarea argumentală fiind dată numeric printr-un sistem de probabilități între 0 și 1.

Putem face să corespundă acestor trei clase de semne și cele trei clase : ale ordinii echiprobabile, regulate și neregulate. Este limpede de asemenea că în felul acesta sînt prezentate semiotic și cele trei cazuri-limită ale schemei abstracte finite imaginate de Chintschin. În sfîrșit, mai trebuie amintit faptul că operațiile de alăturare, iterare și superizare a semnelor se leagă în mod caracteristic, în cadrul semiozei nucleare, de stările estetice ale distribuției haotice, structurale și configurative. Însumarea, alăturarea de semne (*adjunktion*), respectiv clase de semne, constituie starea haotică, căci într-o astfel de stare semnele sînt date separat, și simpla selec-

ție raportată la semnul separat nu se poate desfășura decît însumativ (*adjunktiv*). În mod corespunzător, starea structurală, care văzută abstract și principial constituie raportul infinit, nu poate fi realizată decît prin iterație, prin repetarea reflexivă a elementului structurii. Dimpotrivă, stările estetice configurative sînt fixate cu ajutorul unor sisteme indexicale, dar tocmai această fixare indexicală a distribuției elementelor materiale le superizează într-un întreg, care poate fi identificat, în anumite condiții, în raport cu obiectul, ca super-icon. Din punctul de vedere al distribuției punctele unui anumit fascicol de raze formează, de pildă, o configurație indexicală de elemente, ce fixează totodată un sistem perspectivistic, care din punctul de vedere al tematicii obiectului poate fi iconizată ca reprezentare a spațiului.

## SISTEMUL ESTETICII SEMIOTICE

Corespunzător constituirii semioticii ca atare, și estetica semiotică poate fi divizată în trei părți : sintactică, semantică și pragmatică. Estetica *sintactică* ne oferă afirmații asupra relațiilor dintre semnele ce constituie o stare estetică în măsura în care acestea sînt privite ca elemente materiale, ca simple mijloace. De estetica sintactică țin, așadar, înainte de toate, formulările pur numerice, în special statistice, respectiv ale teoriei probabilității, ale microesteticii, dar și afirmații ce se referă la cele trei operații semiotice cunoscute : ale alăturării, iterării și superizării.

Estetica *semantică* are, dimpotrivă, de-a face cu raportările la obiect (*Objektbezügen*), cu relațiile obiectuale sau cu tematicile obiectuale ale semnelor unei stări estetice. În măsura în care o stare estetică ne oferă o dată cu distribuția semnelor și o distribuție a obiectelor acestor semne, se pune problema relevanței estetice nu numai a semnelor, ci și a obiectelor pe care le desemnează. Ca atare, repertoriul proceselor de selecție creative nu conține, pentru estetica semantică, numai elemente materiale, ca semne, ci în același timp și obiectele, respectiv raporturile obiectuale ale acestor semne. Dublei tematici existențiale a repertoriului îi corespund aici un reziduu dublu al selecției și o dublă fundare a „reprezentării" în sens estetic, în măsura în care aceasta este o dată „lume" reprezentată și altă dată „reprezentare" a lumii și, în mod corespunzător, în măsura în care distribuția estetică operează o dată cu lumea proprie a mijloacelor semantice și altă dată în lumea exterioară a obiectelor, caracterizate prin aceste mijloace. Pentru orice artă cu o tematică obiectuală, indiferent că este vorba de pictură, text, sculptură sau muzică, se ridică, din punctul de vedere al esteticii semantice, dubla problemă a existenței reale a obiectelor în *spațiul estetic* material și în *spațiul semantic* relațional. Macroestetica numerică, care se referă la măsura estetică a unor obiecte ca poligoane, vaze, ornamente, modele etc., este, în esență, și estetică semantică. „Estetica" metafizică a lui Hegel, ca „estetică de conținut", poate fi privită și ca un aspect interpretativ al esteticii semantice. Problemele ei ne trimit prin aceasta la estetica pragmatică.

Estetica *pragmatică* se referă la raporturile de semnificație, respectiv față de interpretant, ale semnelor ce constituie o stare estetică. Deosebirea dintre raportul față de obiect și raportul de semnificație (funcția

de descriere și funcția de semnificare) se definește prin aceea că, în raportarea la obiect, semnul este pus (de către un observator extern) în relație cu un obiect anumit, în vreme ce obiectul desemnat în raport cu interpretantul, se raportează (prin observatorul extern) la alte obiecte, fiind deci selectat într-un context, respectiv într-o conexiune. În realitate, o dată cu rhema, dicent și argument, se introduce și în raportarea față de interpretant a unui semn trei conexiuni : cea deschisă, cea închisă și cea totală, prin care sînt date trei scheme de semnificație. În ce privește raporturile lor cu cele trei stări estetice : ale distribuției haotice, structurale și configurative, se poate vedea cu ușurință cum conexiunea rhematică corespunde, în calitate de conexiune deschisă, stării estetice haotice ; conexiunea dicentică — închisă — stării estetice structurale și cea argumentală, cu totalitate, stării estetice configurative. Trebuie doar să avem grijă ca raportările la interpretant să fie date după (peste) raportările la obiect. Ca atare, este vorba în cazul conexiunilor, de conexiuni de obiecte. Observatorul extern, care apare ca interpretant al relațiilor obiectului, selectează, în cazul conexiunii deschise, obiectele ca separate, și starea estetică astfel generată este o stare în care orice obiect poate lua oricînd locul celuilalt. Ca distribuție materială, această stare este haotică ; ea indică imaginea haosului. Dar schema interpretării semnificative este aceea a metaforei. Principiul metaforei este un principiu estetic în măsura în care include totodată principiul unei caracterizări haotice a raportului cu lumea (*Weltzusammenhang*). În cazul conexiunii dicentice, închise, observatorul extern selectează deja anumite obiecte ce aparținînd aceluiași întreg, precum și *situații* fixabile, ce pot fi reprezentate în limbaj ca *propoziții* și vizual ca relație obiect-formă sau formă-culoare și prin a căror relevanță, stringență și repetare, obiectele desemnate ale lumii ne apar în *structuri*. În sfîrșit, în conexiunea argumentală totală, observatorul extern interpretează o coexistență completă de obiecte desemnate simbolic într-un sistem ultraindexical al distribuției lor, ce deține din punct de vedere estetic caracterul abstract al unei *configurații*. Nu este greu să corelăm acestor trei modificări estetice ale unor interpretări pragmatice în cadrul procesului de creație lingvistică, schema verbală a poeziei (lirice), a prozei (epice) și a textelor (reflexiv-teoretice). Cu această ocazie, relației semantice obiectuale a descrierii, în schema creativă a scrisului, îi revine evident, în mai mare măsură funcția *informației* iar raportării pragmatice (față de interpretant) a semnificației îi revine precumpănitor funcția de redundanță. Contextului schematic, deschis, orientat spre corelații haotice, al poeziei (lirice) îi corespunde un maximum de informație (inovativă), iar contextului total, argumentat al reflexiei (teoretice) un maximum de redundanță (interpretativă) a mijloacelor sintactice și raporturilor semantice. Contextul dicentic, închis, orientat spre corelații structurale, al mulțimii finite de construcții ale unei fraze (epice, narative), ale cărei propoziții constau din subiecte (individuale) și predicate, este determinat, în schimb, printr-o „informație semantică", a cărei măsură coincide cu informația transmisă prin afirmația respectivă. Această „informație", interpretată ca „afirmație" (*Aussage*), este informația unei conexiuni dicentice, așadar închise, și prin aceasta a unei unități structurale a două obiecte, definite diferit din punct de vedere categorial și interpretate lingvistic ca subiect (individual) și predicat. Informația transmisă printr-o afirmație într-o conexiune dicentică este o inovație în măsu-

ra în care, redînd o situație, transformă totodată și reprezentarea ei originară. Informația ce exprimă esența informației apare în „informația semantică" a conexiunilor ca diferența dintre două reprezentări, adică ca diferență a raporturilor obiectului pe care le selectează observatorul extern (interpretant), prin aceea că se manifestă în schema creativă ca scriitor, ca narator. Trebuie să ținem totuși cont de faptul că echilibrul estetic specific al unei stări materiale distributive constă în raportul dintre momentele redundante față de cele inovative. Din punctul de vedere al caracterizării numerice a stării estetice, „informația semantică" va fi întotdeauna numai vehiculul „informației estetice". Pentru caracterizarea semantică a stării estetice se afirmă prin aceasta că este vorba (în cazul său) de o relație singulară între raporturile *inductive* (definitorii) ale obiectului și raporturile *semnificative* (interpretative) ale interpretantului.

## ESTETICA FINĂ ȘI ESTETICA GROSIERĂ

Estetica este în permanență o descriere a stărilor anumitor distribuții de elemente materiale într-un repertoriu. Această descriere a stărilor poate fi mai fină sau mai grosieră. De aceea trebuie să vorbim de o estetică fină și de una grosieră. Stările estetice sînt în principiu stări gradate. Atît categoriile numerice, cît și cele semantice sînt categorii ale gradualității, cu ajutorul cărora poate fi surprinsă caracteristica indeterminării graduale (specifică stărilor estetice) cu cazurile extreme ale unicității și fragilității. Și estetica valorii, proprie unor anumiți *interpretanți emoționali* ai stărilor estetice, le presupune pe acestea din urmă drept graduabile, chiar dacă nu utilizează o scală în raport cu obiectul ei, o scală raportată la subiect și care constituie tocmai obiectul unei estetici a valorilor. Estetica convențională a valorilor poate fi dezvoltată totuși sub forma unei estetici *exacte* a valorilor dacă valorile convenționale subiective și dependente de consum vor fi definite (empiric și semantic) prin măsurători numerice și clasificări semantice.

## CONCLUZIE GENERALĂ

Estetica abstractă se referă la toate posibilitățile de realizare materială a stărilor estetice; ea nu restrînge clasa purtătorilor de stări estetice; ea nu cunoaște, în principiu, nici o deosebire între obiectul natural, artistic și tehnic ca purtător al stărilor estetice; ea poate fi dezvoltată, de aceea, ca teorie a naturii, teorie a artei, teorie literară, teorie a textului, design-teorie, teorie a arhitecturii sau, în general, ca teorie a tehnicii. Întrucît mijloacele riguros utilizabile ale măsurătorii numerice și ale clasificării semantice se referă tocmai la starea indeterminării graduabile, caracteristică stărilor estetice, nici ideea *programării estetice*, ca obiect al *esteticii generative*, nu contrazice intențiile artei ca atare.

# ESTETICA INFORMAȚIONALĂ CA EXEMPLU AL CIBERNETIZĂRII PROBLEMATICII SOCIAL-FILOZOFICE

DE

HELMAR FRANK (Berlin)

Ca ramură a ciberneticii, estetica informațională se ocupă de știrile, mesajele pe care un obiect real, ca purtător material al semnelor, le transmite unui receptor (subiect consumator), ca și de știrile pe care o sursă (subiect producător) le realizează în sfera obiectelor. Pentru estetica informațională, obiectul de studiu, opera de artă are deci caracter de știre, respectiv de comunicare.

Ca și în cazul științelor naturii, putem distinge și pentru estetica informațională (cel puțin programatic) un stadiu *descriptiv*, unul *explicativ* și unul *exact*.

Estetica informațională *descriptivă*, care se bazează în R.F. a Germaniei mai ales pe lucrările lui Max Bense, extrage din opera de artă dată anumite mărimi de cunoaștere (*Kenngrössen*), de pildă, mărimi medii, dispersiuni, valori informaționale, valori de surpriză, de redundanță etc. Această limitare la descrierea prin mijloace controlabile (în special prin evitarea evaluărilor și interpretărilor) face posibile enunțurile exacte. inatacabile. Singura obiecție posibilă ar fi aceea că asemenea enunțuri nu au importanță, nu au sens din punct de vedere estetic. S-ar putea răspunde acestei obiecții, venite adesea din partea esteticii filozofice, că se resimte lipsa acelor parametrii ai operei de artă de valoarea cărora depinde sentimentul subiectiv de satisfacție față de opera de artă, constatabil la un grup de subiecți de experiență. Printr-o asemenea experiență obținem în principiu posibilitatea prezicerii judecăților de valoare medii favorabile în condițiile unei societăți pentru care grupul subiecților de experiență este reprezentativ, fără a putea totuși *fundamenta* aceste judecăți de valoare. Asemenea „măsuri estetice" au fost stabilite de către G.D. Birkhoff.

O legătură între estetica lui Birkhoff și estetica informațională a încercat s-o facă autorul acestor rînduri și apoi, mai ales, Rul Gunzenhäuser. Aici este vorba, în special, de *explicarea* fenomenelor estetice,

Rev. filoz., **17**, 7, p. 797–802, București, 1970

așa cum au fost abordate, în cadrul ciberneticii, pentru prima dată de către A. Moles.

Moles afirmă că fluxul informațional al unei opere de artă temporală nu trebuie să depășească o anumită limită superioară, pentru a putea fi încă perceptibilă. El subliniază însă, în același timp, că opera trebuie să atingă cel puțin o limită minimă, pentru a nu fi prea săracă în informații, așadar, prea banală, plictisitoare. Determinarea acestor limite este privită ca o problemă de psihologie informațională. Prin aceasta însă și estetica informațională explicativă devine la fel de atacabilă ca și cea descriptivă, întrucît se bazează pe rezultate ale măsurătorilor experimental-psihologice, operații ce implică imprecizie și nesiguranță.

În analogie cu progresele fizicii, se poate încerca depășirea acestei greutăți prin introducerea unui *model* al subiectului consumator de artă. Un asemenea model al esteticii informaționale va fi în cea mai mare parte reprezentat de psihologia informațională teoretică întregită prin ipoteze și considerații speciale asupra percepției și realizării estetice. Totuși, și o asemenea estetică informațională *exactă* rămîne, în principiu, atacabilă atîta vreme cît privim ca receptor intențional al operei de artă (interpretată ca știre) omul. Căci rămîne atunci de lămurit întrebarea în ce măsură modelul este adecvat subiectului. De aceea, estetica informațională exactă tinde spre o aproximare a consumatorului printr-un șir de modele ale subiectului. Prin aceasta, fiecare teoremă poate fi raportată axiomatic la un model, devenind astfel, în principiu, inatacabilă, iar obiecția că modelul consumatorului aflat la baza acestor cercetări nu este izomorf poate fi prevenită prin precizarea că este vorba doar de a n-a aproximație, a cărei îmbunătățire și interpretare drept „caz-limită" a fost prevăzută într-o teorie mai complexă.

În vederea realizării unei definiții a operei de artă, esteticii informaționale i se oferă trei soluții posibile:

*a*) Mai întîi, estetica informațională se poate baza pe faptul că, în calitate de disciplină cantitativă, ea este obligată la o caracterizare și o determinare fenomenologică, așadar calitativă, anterioară a obiectelor ei. Ea poate considera drept „opera de artă" tot ceea ce estetica filozofică numește „opera de artă".

*b*) În al doilea rînd, estetica informațională poate încerca și o evaluare behavioristă prin faptul că explică comportamentul uman pornind de la cîteva componente, respectiv de la impulsurile instinctuale biologice, de la normările etice și, eventual, de la „interesul pur științific". Dacă considerăm însă omul drept un „canal de transmisie" stimul-reacție, dominat de aceste principii de transformare, atunci stabilim un important nivel de perturbare (de ce se citesc poeziile?). Această perturbare indică o a patra componentă — cea estetică.

*c*) În al treilea rînd, o probabilă condiție necesară pe care trebuie s-o îndeplinească o operă de artă poate fi considerată dinainte și ca o condiție totodată suficientă, fiind astfel ridicată la rangul de definiție. O asemenea definiție ar putea arăta astfel: Opera de artă este un mesaj, realizat în mod premeditat de către om și receptat de un om, avînd o funcție semantică (adică transmițînd, cel puțin, o semnificație) sau conținînd, cel puțin, un supersemn, în așa fel încît alcătuirea tocmai a acestui supersemn, respectiv codificarea semnificației ce trebuie transmisă,

să nu fie univoc determinată prin supersemnul sau semnificația respectivă, făcînd astfel posibil un consum de libertate în alegerea diverselor posibilități concrete. Opera respectivă va conține astfel o informație estetică diferită de zero.

Această definiție este relativ îngustă în măsura în care exclude „operele de artă" realizate total automat, chiar cînd nu pot fi deosebite de cele „veritabile". De aceea, în cadrul esteticii informaționale, se pleacă adesea (cel puțin în cazul lui Bense și Moles) de la o noțiune mai cuprinzătoare a operei de artă.

Baza pe care estetica informațională își ridică teoria constă, ca atare, din patru elemente componente (vezi fig. 1):

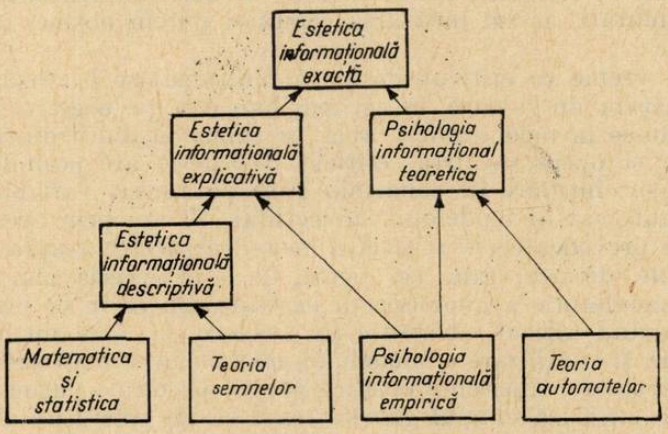



Fig. 1. — Baze și etape ale esteticii informaționale.

1) Din încercarea de a obține afirmații cantitative, ceea ce face din estetica informațională un domeniu de aplicare al matematicii (opera de artă nefiind, bineînțeles, caracterizată pur și simplu printr-un număr, ci mai degrabă printr-un vector cu o dimensiune suficientă);

2) Din caracterizarea operei ca știre (mesaj), cu care prilej teoria semnelor devine o disciplină ajutătoare a esteticii informaționale;

3) Din încercarea de a raporta caracteristicile informațional-teoretice și celelalte caracteristici cantitative ale operei de artă la parametrii umani descoperiți de psihologia informațională și de a lega judecata estetică de aceste relații.

4) Din încercarea de a face ca judecata estetică să poată fi dedusă prin calcul, de a căuta deci un algoritm pentru judecata estetică, ceea ce va face posibil, în principiu, efectuarea criticii de artă de către un automat programat în mod corespunzător, cu care prilej automatica (teoria automatelor) devine și ea o disciplină ajutătoare.

Estetica informațională descriptivă se bazează numai pe primele două componente. Estetica informațională explicativă ține cont mai ales de rezultatele empirice ale psihologiei informaționale. Aceleași rezultate empirice sînt „dogmatizate" de psihologia informațională teoretică într-un model al subiectului, precizabil prin teoria automatelor. Acest model (și totodată cea de-a patra componentă amintită mai sus) stă la baza este-

ticii informaționale exacte, care, deocamdată, nu a depășit stadiul de program.

Estetica informațională exactă nu-și pune problema limitelor valabilității legilor ei, întrucît tezele și aserțiunile sale se referă acum numai la modelul respectiv, avînd pentru om valabilitate în aceeași măsură în care modelul îl reflectă sau nu cu exactitate. Prin aceasta, percepția estetică, analizată de către estetica *explicativă* în mod precumpănitor introspectiv, devine pentru estetica informațională *exactă* un algoritm, stabilit cu ajutorul parametrilor și funcțiilor modelului. Dar acești parametri și aceste funcții ale modelului pot fi simulați și cu ajutorul unor automate de prelucrare electronică a datelor (computeri), iar algoritmul percepției estetice poate fi efectuat, de asemenea, de către aceste automate. Prin aceste posibilități, astăzi încă abia schițate, putem obține, în principiu, următoarele :

1. În vreme ce criticul de artă tradițional se bazează, în formularea judecăților de valoare, în cel mai bun caz, pe o estetică filozofică, manifestîndu-se în mod *explicit* abia în urma întîlnirii dintre subiectul prestiințific și opera de artă, criticul cibernetic are posibilitatea de a repeta această întîlnire în condițiile unor parametri variabili printr-un simulator automat al modelului subiectului. El are prin aceasta posibilitatea de a prevedea ecoul și efectul operei respective asupra unor grupe socioculturale diverse sau, cel puțin, de a le aprecia mai exact prin utilizarea calculatorie a unor criterii necesare din ce în ce mai restrînse. Pentru aceasta, criticul cibernetic (în măsura în care nu urmărește o perfecționare și subtilizare a modelului esteticii informaționale) are la fel de puțin nevoie de experiențe estetice proprii pe cît de puțină nevoie are fizicianul ce studiază cîmpul gravitațional să fie conștient de greutatea propriului său corp.

2. În cazul unor situații de laborator — desigur, foarte simple —, psihologia informațională ne-a putut reda în mod cantitativ modul cum distribuția probabilistică $p$ (*Wahrscheinlichkeitsverteilung*), în cazul producerii arbitrare a unor șiruri de semne dintr-un repertoriu dat, este influențată prin spectrul de frecvență $h_R$ (*Häufigkeitsverteilung*) în cadrul unui anumit model. S-a arătat prin aceasta că distribuția $p$ se compune, în stare staționară, din valorile de surpriză (digitalizate), ce pot fi deduse prin calcul din distribuția $h_R$. În cazul unei schimbări bruște a lui $h_R$, valoarea lui $p$ pare a fi supusă unui proces oscilatoriu, previzibil teoretic. Dacă ne gîndim acum că producția estetică consumă, conform esenței sale, libertăți (adică efectuează alegeri arbitrare ale semnelor), cu care ocazie artistul, ca membru al unei grupe socioculturale, este supus unor modele (prototipuri), dar că, pe de altă parte, contribuie chiar el prin opera sa, pentru perioada de timp următoare, la spectrul de frecvență al modelului mediu („gustul epocii"), atunci ajungem la schema unui influx de informație cu conexiune inversă (fig. 2).

Spectrul activ al frecvenței $h_R$ în cadrul unei grupe socioculturale și într-o anumită perioadă se obține prin aprecierea spectrului de frecvență din operele de artă ale perioadelor anterioare și din influența $h_o$ a altor grupe socioculturale. Această apreciere este determinată de influența criticii, de înrîurirea publicului și de raporturile de forțe sociale. (de pildă capacitatea personală a artistului sau a proiecțiunii sale). Numai

dacă $h_R$ ar reprezenta o repartizare egală, atunci $p$ și, o dată cu el, $h_R$ ar putea să rămînă constanți, pe baza relației matematice enunțate. Altfel modelul va prevedea oscilații care ne permit să ne gîndim la „oscilațiile modei". Dacă aceste oscilații pot descrește în principiu, deci dacă istoria fiecărui gen de artă descrie o traiectorie concordantă cu echiprobabilitatea tuturor posibilităților (o „moarte termică estetică") depinde, între altele, de parametrii încă necunoscuți ai psihologiei informaționale (de pildă viteza acomodării informaționale). În orice caz, modelul esteticii informaționale redat în figura 2, model care poate fi simulat pe un calculator electronic, ar putea deschide drumul spre o istorie cantitativ-explicativă a artei, cu condiția, desigur, să păstrăm metoda carteziană, adică să renunțăm la încercarea de a lua simultan în considerație toate influențele și interdependențele, și să procedăm, asemenea lui Descartes, prin „divizarea dificultăților în atîtea părți cîte putem și cîte ar fi necesare pentru o rezolvare mai bună a problemei".

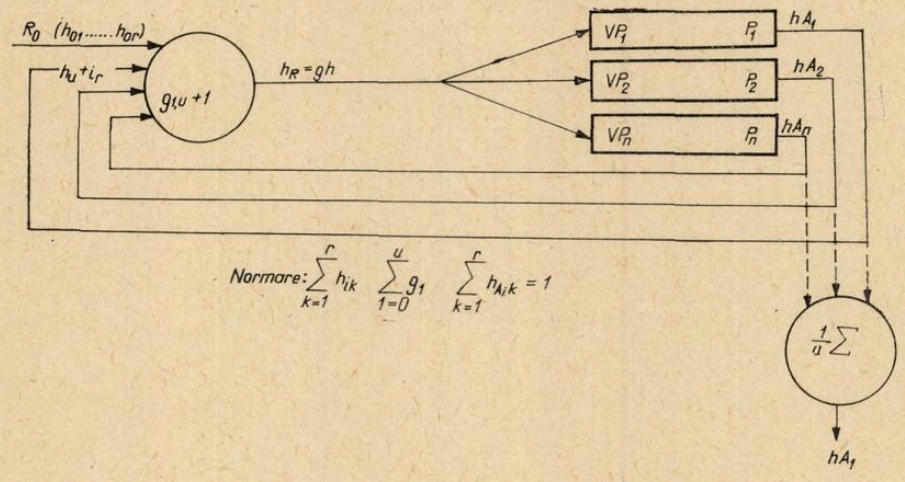



Fig. 2. — Influențarea reciprocă în cadrul unei grupe socio-culturale.

3. Problema unei tehnici corespunzătoare esteticii informaționale am lăsat-o pînă acum deoparte. Artistul — la fel ca și consumatorul — a constituit pînă acum subiectul prestiințific. Situația devine problematică abia în momentul în care subiectul ar vrea să-și analizeze produsele din punctul de vedere al esteticii informaționale și, pe baza ei (de pildă cu ajutorul unui automat), înainte de a le pune la dispoziția consumatorului. (Modelul simplu din figura 2 ar trebui, în acest caz, lărgit.) De aici pînă la o „operă de artă" realizată automat nu mai este decît un pas. Căci un automat poate realiza orice combinații de semne aplicîndu-le criterii estetico-informaționale, lăsînd să treacă apoi doar combinațiile care le satisfac. Aceste „opere de artă artificiale" își ratează însă efectul, înrîurirea estetică asupra subiectului consumator de artă, și anume dintr-un motiv lesne de înțeles: contemplatorul vrea să găsească, *să știe* în spatele operei de artă un „celălalt", un „tu" ca sursă a mesajului, să comunice deci, prin intermediul operei, cu o altă conștiință. Dacă su-

biectul știe că opera ce i se prezintă a fost realizată automat (pe baza unui computer), atunci, datorită acestei cunoașteri și informației cuprinse în ea, el va lua o altă poziție, de pe care va descalifica, din punct de vedere estetic, opera respectivă, chiar și atunci cînd, formal, n-am putea-o distinge de o operă de artă autentică.

Toate aceste posibilități și probleme sînt, bineînțeles, străine esteticii filozofice. Aceasta nu exclude însă faptul ca estetica informațională să folosească teze și afirmații ale esteticii filozofice ca fundamentare fenomenologică, după cum, pe de altă parte, poate deveni ea însăși obiect al reflexiei filozofice. Tocmai de aceea ea poate avea valoare paradigmatică pentru alte discipline socioinformaționale.

# FUNDAMENTE PSIHOLOGICE ALE ESTETICII INFORMAȚIONALE

DE

VICTOR ERNEST MAȘEK

Estetica informațională încearcă să se constituie sub forma unui instrument de cercetare pozitivă, la îndemîna celor ce vor să înlăture de pe fenomenul estetic vălul de inefabil și imprecizie, jocul steril al speculațiilor metafizice. În acest scop au fost chemate în ajutor forțe niciodată sau doar accidental asociate fenomenului artistic și investigației sale : matematica, statistica, teoria probabilităților, teoria informației, psihologia și cibernetica. Corespunzător acestor metode, estetica informațională încearcă să alcătuiască modele matematice și de tipul teoriei informației pentru procesele estetice, deducînd apoi din aceste modele teze de protocol verificabile, legînd astfel aceste modele abstracte de o teorie estetică perfectă. Locul tezelor cu o coloratură subiectiv-psihologică despre existența și originea valorilor estetice vin să-l ia acum afirmațiile măsurabile și verificabile asupra operelor de artă, respectiv afirmații care se sprijină pe noțiuni formulabile matematic.

O estetică „științifică" astfel definită trebuie să renunțe însă la ambiția de a găsi și stabili unități de măsură absolute, general-valabile. Ea nu-și propune, cum se mai crede uneori, să deducă, din teoreme științifice, valorile estetice. Ceea ce-și poate ea propune într-un cadru riguros este, de pildă, cercetarea modului în care se constituie și se transformă aprecierile estetice formulate de un individ în cadrul unei grupe socio-culturale date, precum și cercetarea motivelor ce determină dezvoltarea valorilor estetice dominante într-o anumită societate. Estetica informațională nu postulează pentru aceste investigații nici un fel de valori estetice, ci cercetează valorile reale, existente. Ea este de asemenea în măsură să facă, în același cadru, afirmații asupra comportării unor grupe de persoane în raport cu anumite opere de artă, prin efectuarea unor cercetări de psihologie informațională și de teoria informației asupra unor grupe de subiecți, reprezentativi pentru nivelul cultural mediu al respectivei grupe sociale. Ca orice știință exactă, estetica informațională este astfel în măsură să facă și anumite previziuni.

Statutul științific al esteticii informaționale se bazează, în principal, pe interferența ei cu patru domenii științifice, și anume :

Rev. filoz., 17, 7, p. 803 – 816,, București, 1970

— Estetica informațională se bazează pe o *teorie a semnelor* (semiotică). Prin aceasta ea este mai întîi o estetică a semnelor.

— În al doilea rînd, obiectul estetic, opera de artă, este considerată o „știre" (mesaj) transmisă de la emițător (artist) la receptor (consumator de artă). Omul este astfel emițător și totodată receptor de „informație estetică". Metoda de cercetare a esteticii informaționale se include deci într-o schemă comunicativă, iar *teoria matematică* a informației devine prin aceasta cel de-al doilea dintre fundamentele principale ale acestei estetici.

— În al treilea rînd, estetica informațională acordă o deosebită importanță nu numai faptului că omul este emițător și receptor al „informației estetice", ci și faptului că procesele de realizare și de percepție estetică sînt condiționate de natura neuropsihică a transmisiei știrilor în cadrul organismului uman. Cercetarea, în perspectiva teoriei informației, a fluxului informațional în om, este deosebit de importantă pentru dezvoltarea unor modele prin care omul este aproximat sub forma unui sistem producător de informație. Aceste cercetări sînt efectuate de către *psihologia informațională.*

— În sfîrșit, sub formă de „critică estetică", estetica informațională se preocupă de stabilirea valorilor, precum și de constituirea, dezvoltarea și transformarea judecăților de valoare într-o anume grupă de indivizi. În afara analizei fluxului informațional din cadrul indivizilor se cercetează acum și fluxul informațional dintre indivizii unui sistem sociocultural complex. Influența reciprocă dintre indivizi duce la ceea ce numim „oscilațiile de modă" ale criteriilor estetice, oscilații a căror legitate internă poate fi cercetată cu ajutorul *sociocibernetici.* Estetica cibernetică nu formulează judecăți asupra frumosului și nefrumosului, ci ea afirmă faptul că o anumită operă deține în cadrul unei anumite grupe socioculturale, originalitate, valoare semantică ș.a.m.d. Această formă de critică este în principiu programabilă, putînd fi ca atare automatizată [1].

Cele patru fundamente esențiale ale esteticii informaționale pot fi deci rezumate astfel:

1) Fundarea ontologică și deducerea de noțiuni din fenomene:

*TEORIA SEMNELOR*

2) Calculul matematic aplicabil la procesele estetice:

*TEORIA MATEMATICĂ A INFORMAȚIEI*

3) Descriptibilitatea fenomenelor ce se desfășoară în individ, cu ajutorul calculului:

*PSIHOLOGIA INFORMAȚIONALA*

4) Descrierea relațiilor dintre individ și societate:

*SOCIOCIBERNETICĂ*

[1] Cf. Mikiemle, *Ästhetische Probleme der Architektur unter dem Aspeckt der Informationsästhetik*, Berlin, 1967, p. 13.

Întrucît fundamentele semiotice și matematice sînt expuse pe larg în studiile lui M. Bense și M. Frank, publicate în cadrul acestui grupaj, iar asupra criticii cibernetice se oprește, între altele, articolul lui M. Nadin ne vom ocupa în cele ce urmează doar de bazele psihologice ale esteticii informaționale.

## A. NOȚIUNI DE PSIHOLOGIE INFORMAȚIONALĂ

Socotim util ca, înainte de a expune implicațiile estetice propriu-zise ale psihologiei informaționale, să lămurim cîteva din noțiunile ei fundamentale.

### 1) RECEPTAREA ȘI PRELUCRAREA INFORMAȚIEI LA OM

Psihologia informațională privește sistemul nervos centripet ca un canal de transmisie între organele de simț și conștiință. Ea cercetează capacitățile de percepție ale organelor superioare. Procesele stimul-reacție sînt abordate în limbajul teoriei informației și al teoriei codificării.

Informația parvenită din mediul înconjurător este percepută de organele de simț, redusă prin operația de constituire a invarianților și integrată în conștiință. Informației sintactice percepute direct i se asociază în conștiință informația semantică corespunzătoare, preexistentă în memorie. Prin asociație, putem introduce în conștiință, din memoria de durată, o nouă informație. Astfel, și în lipsa receptării momentane a vreunei informații din exterior, conștiința este supusă unui flux de conținuturi ale memoriei, datorate persistenței datelor informaționale în memorie. Prin intermediul proceselor reflexive din conștiință, informațiile sînt în permanență supuse transformărilor. Capacitatea de primire, respectiv de înțelegere, a conștiinței este limitată. Cu cît se face apel la o mai mare capacitate de memorare (stocare) prin procese de asociere și reflexie, cu atît mai mică va fi cantitatea de informație asimilabilă, percepută din afară [2].

### 2) TIMPUL DE PERSISTENȚĂ

Informațiile pătrunse în conștiință persistă aici un anumit interval de timp, înainte de a se șterge sau de a fi canalizate spre memoria de durată, pentru a fi stocate. Acest *timp de persistență* în „memoria fluorescentă" (imediată) este de aproximativ 10 secunde. Pe acest „timp de persistență" se bazează, de pildă, capacitatea noastră de a evalua numărul de bătăi ale unui clopot, chiar și după stingerea lor. Timpul de persistență, stabilit experimental la 10 secunde, reprezintă, așadar, timpul cît un stimul perceput rămîne prezent în conștiință fără ca aceasta să se concentreze în mod deosebit asupra lui.

### 3) CAPACITATEA DE AFLUENȚĂ

Viteza maximă de curgere a fluxului de informații prin conștiință a constituit obiectul de investigație al psihologiei experimentale americane (Miller, Bruner, Postman). Experiențele au stabilit că timpul necesar pentru perceperea unui șir de semne este direct proporțional cu cantitatea de informație transmisă de semnele respective. Astfel viteza maximă a fluxului informațional calculată în urma acestor experiențe este

[2] H. Frank, *Kybernetische Grundlagen der Pädagogik*, Baden-Baden, 1962, p. 136.

de 10—25 biți*/s, cu o frecvență de 12—18 biți/s. Capacitatea de distingere a evenimentelor în timp este la om aproximativ 1/16 s. Evenimentele distincte ce se succed cu o viteză mai mare sînt percepute simultan, ca un singur eveniment. De aceea, H. Frank a utilizat drept unitate subiectivă de timp aceeași valoare: 1/16 s. Unitatea subiectivă de timp va fi atunci exact durata necesară pentru receptarea în conștiință a unei cantități de 1 bit informație. Frank stabilește, așadar, viteza maximă de curgere a fluxului informațional prin conștiință, respectiv capacitatea ei maximă de afluență ca fiind de 16 biți/s. Conștiința poate recepta însă această cantitate de informație, numai în cazul că e vorba de o informație pur sintactică. Dacă semnele percepute au o semnificație semantică, atunci informației pătrunse în conștiință trebuie să i se asocieze semnificația corespunzătoare fiecărui semn, stocată pînă atunci în memoria de durată. Capacitatea de afluență (16 biți/s.) este, așadar, suma tuturor informațiilor ce pătrund în conștiință (prin stimuli din exterior sau prin reactualizarea informației stocate în memoria de durată). Din cei 16 biți informație ce pătrund în fiecare secundă în conștiință, numai aproximativ a treizecea parte ajunge să fie stocată în memoria de durată, a cărei capacitate de primire este de 0,5—0,7 biți/s.

### 4) CAPACITATEA DE ÎNȚELEGERE

Deoarece, după cum am văzut, în conștiință pot pătrunde maximum 16 biți/s, iar durata lor de persistență este de 10 s, rezultă că, capacitatea maximă de înțelegere a conștiinței este de 160 biți/s. Nu pot exista în conștiință, în același timp, mai mult de 160 de biți informație. Combinațiile de semne conținînd o informație mai mare decît acest prag-limită nu mai pot fi percepute global, ca un întreg, conștiința noastră, trecînd spontan la descompunerea lor și la perceperea doar a unui fragment al complexului de semne respectiv. Această capacitate de înțelegere reprezintă o limită maximă *teoretic* posibilă, întrucît, în realitate, o cantitate mai mare sau mai mică de informație se pierde încă înainte de scurgerea duratei de persistență [3].

---

* Unitatea de măsură a indeterminării, respectiv a informației unui eveniment, se numește *unitate binară* sau *bit* (prescurtare a expresiei englezești *binary digit* = număr binar). Un bit reprezintă cantitatea de informație transmisă de alegerea între două alternative echiprobabile. Astfel, aruncarea unei monede sau extragerea unei bile dintr-o urnă în care se află două bile de culori diferite comportă o informație de 1 bit. Cînd mărimea indeterminării unui eveniment este mai mare, comportînd pentru determinarea uneia dintre stările sale posibile un număr mai mare de alegeri binare succesive, cantitatea de informație va fi dată de logaritmul numărului de rezultate sau de situații posibile. Alegerea convențională a logaritmului în baza 2 se datorează faptului că, pentru selectarea dintr-o alternativă de $n$ posibilități a unei alternative, procedeul cel mai economic este acela al unor alegeri binare succesive prin divizarea întregului în jumătăți, apoi în sferturi, optimi ș.a.m.d., pînă cînd ajungem la identificarea elementului căutat. Astfel, în cazul aruncării unui zar, indeterminarea căderii uneia dintre fețele sale este de $\log_2 6 = 2,584$ biți.

[3] Cf. A. Moles, *Informationstheorie der Musik*, în „Nachrichtentechnische Fachberichte", Band 3, 1956, p. 87.

## 5) VALOAREA SURPRIZEI ȘI PREGNANȚEI SEMNELOR

H. Frank consideră că semne, respectiv evenimente avînd o aceeași valoare informațională, au o *valoare de surpriză* pentru receptor cu atît mai mare cu cît valoarea certitudinii (de apariție a semnului respectiv) a fost mai mică [4].

Surpriza se referă însă mai mult la apariția izolată, individuală a unui eveniment, în vreme ce pregnanța (*Auffälligkeit*) înseamnă că un eveniment apare frecvent, păstrînd, cu toate acestea, valoare de surpriză maximă, adică, transmițînd de fiecare dată o informație maximă. Pregnanța unui semn poate fi definită ca atare drept produsul dintre frecvența relativă și valoarea de surpriză a semnului respectiv, sau, ceea ce e același lucru, drept raportul dintre cantitatea de informație a unui semn și cantitatea de informație a tuturor semnelor din complexul (repertoriul) respectiv.

## 6) EFECTUL MAXIM

Întrucît pregnanța unui semn este dependentă nu numai de probabilitatea (apariției) lui, ci și de informația medie, precizarea ei matematică presupune o întreagă familie de curbe și funcții, pe care nu le mai redăm aici. Important este faptul că, pentru aceeași probabilitate, pregnanța semnului scade direct proporțional cu valoarea informației medii. Astfel, un semn ce apare cu o frecvență relativă — de circa 37% —, ni se înfățișează cu o pregnanță maximă. Valoarea acestui efect maxim, prevăzută teoretic, a fost verificată experimental de către H. Frank pentru diferite situații [5]. El a constatat, de pildă, că, dacă un pictor vrea să confere unei anumite culori o pregnanță maximă, un efect maxim, atunci trebuie să acopere circa 37% din suprafața tabloului cu acea culoare. De pildă, urmărind să trezească prin tabloul său impresia de „maiestuos", artistul își va pune în mod instinctiv problema : ce cantitate de culoare aurită va trebui să conțină tabloul său ? Această problemă a situației culorilor se pune, într-un fel mai mult sau mai puțin instinctiv, tuturor coloriștilor într-un anumit stadiu al formării stilului lor. În tabloul *Ifigenia* de V. Anselm Feuerbach, tenta dominantă este albul pentru motive simbolice, iar suprafața pe care pictorul a atribuit-o, în mod spontan, acestei culori este de 39—40%. S-ar mai putea da numeroase exemple din muzică sau literatură care verifică empiric această „regulă a efectului maxim". Astfel, G. A. Birkhoff a stabilit importanța repetițiilor unor foneme în cadrul unor versuri de E. Allan Poë (*Clopotele*) pentru a crea impresia onomatopeică dorită. Sau, ca să încheiem prin muzică, șirul exemplelor, în partea a 3-a a *Concertului nr. 5- brandemburgic* de J. S. Bach întîlnim o utilizare sistematică a sincopelor. Analiza statistică a acestei părți ne arată că în 310 măsuri există 124 de sincope, adică 40%.

---

[4] H. Frank, *Überraschnungswert und Auffälligkeit*, în *Kybernetische Analysen subjektiver Sachverhalte*, Hamburg, 1964, p. 53.

[5] H. Frank, *Sur un théorème d'esthétique informationnelle*, în „Revued' Esthétique", 1958, nr. 3—4.

Stabilirea informațional-cantitativă a valorii acestui „efect maxim" are o mare importanță pentru cercetările estetice. Principiul său exprimă faptul că un semn **Z** este din punct de vedere pregnant la maximum cînd apare în proporție de 37—40% dintr-un ansamblu de semne constituind un mesaj.

### 7) CONSTITUIREA REDUNDANȚEI SUBIECTIVE

Informația receptată în fiecare secundă de organele senzoriale umane reprezintă mai multe milioane de biți. După cum am văzut, conștiința nu poate primi decît 16 biți/sec. În cadrul sistemului nervilor senzitivi va trebui să intervină deci, pe parcursul dintre organele senzoriale și conștiință, o fantastică reducere de informație. Cea mai mare parte a acestei cantități de informație este prelucrată inconștient în centrii de proiecție senzorială și în zonele formării de invarianți, respectiv a percepției formelor. Formarea invarianților se realizează prin aceea că diferite combinații de stimuli, mai mult sau mai puțin distincte între ele, sînt grupate împreună în clase cu aceeași semnificație. În ciuda puternicei reduceri inconștiente a informației, conștiinței i se oferă încă o mulțime foarte diversă de informații. De aceea conștiința noastră va tinde să reducă și mai mult informația primită, prin intermediul unui proces, denumit în psihologia informațională — de „formare a *redundanței subiective*". Acest proces este în esență unul de învățare prin care conștiința reduce informația subiectivă existentă în mediul său ambiant [6].

Constituirea redundanței subiective poate avea loc în trei moduri: prin stocarea de informație, prin învățarea probabilității (acomodare informațională) și prin formarea de supersemne.

*a*) Stocarea informației. Un subiect ce percepe informație poate realiza prin „stocare" (întipărire, învățare) descompunerea succesivă a cantității de informație subiectivă transmisă de un șir sau de o combinație de semne. Întrucît viteza fluxului informațional în memorie este de circa 0,5—0,7 biți/s, informația globală a șirului de semne trebuie stocată în timpul corespunzător. Informația subiectivă este atunci nulă, adică respectiva combinație de semne, ca urmare a acestei operații de stocare (învățare), nu-i va mai oferi contemplatorului nici un fel de informație.

*b*) Învățarea probabilității (acomodare informațională). În urma cercetărilor psihologiei experimentale, s-a putut constata că, prin acumulare de experiență, conștiința umană este capabilă să pună în acord, să potrivească probabilitatea subiectivă atribuită la început semnelor individuale cu frecvența relativă reală, adică cu probabilitatea obiectivă a semnului respectiv [7] (acomodare informațională). Cu cît conștiința se poate acomoda mai rapid și mai precis noilor distribuții de frecvență, cu atît mai puternic va fi redusă informația subiec-

[6] Felix von Cube, *Entwurf eines Lernmodels auf der Basis der Informationstheorie*, în „Grundlagenstudien aus Kybernetik und Geistes-Wissenschaft", Band 3/1963, p. 57.

[7] M. Jarvik, *Probability learning and a negative recercy effect in the serial anticipation of alternative Symbols*, în „Journal Exp. Psych.", 41/1951.

tivă bazată pe probabilitățile subiective și deci cu atît mai mare va fi cantitatea de informație obiectivă ce va putea fi receptată în unitatea de timp.

*c*) Dobîndirea redundanței subiective prin superizare. Procesul de redundanță cu cele mai mari implicații pentru cercetarea estetică este cel de reducere a informației subiective prin *formarea de supersemne.* Un semn este în realitate foarte rar un element simplu, ci reprezintă o combinație de elemente mai fine, care sînt, la rîndul lor, combinații ale altor elemente, și mai simple, și așa mai departe pînă ajungem la limita unde dăm de adevărații „atomi" psihofizici ai percepției, respectiv cuantele de lumină, unghiurile de vedere elementare, pragurile elementare de distingere a culorilor și a punctelor distincte etc. Cînd citim, de pildă, un text, nu vom remarca niciodată granulele albe sau negre ale semnului tipografic, ci vom percepe mulțimi mult mai complexe de elemente, de pildă litere individuale; cînd citim cu greutate cuvinte, cînd fizionomia lor ne este mai cunoscută sau unități și mai mari, precum „blocurile de fixare" pe care specialiștii proceselor de lectură le-au analizat cu minuțiozitate. Rezultă de aici că semnele nu sînt perceptibile univoc, ele fiind grupate în unități mai mari, care se regrupează apoi în unități și mai complexe ș.a.m.d.

Se poate constitui astfel o scală complexă a diferitelor *nivele* de supersemne, respectiv a diferitelor *trepte de contemplare* pe care ne putem situa în procesul de percepere a informației și de identificare a supersemnelor. Percepția estetică se caracterizează prin căutarea și descoperirea structurilor de ordine, prin identificarea deci a unor repertorii (clase) de supersemne de un grad mai ridicat. În urma acestui proces, informația subiectivă se reduce puternic. Combinațiile complexe de semne devin perceptibile ca unități abia prin formarea de supersemne, și anume atunci cînd poate fi găsit un repertoriu de supersemne pe o treaptă așa de înaltă, încît informația subiectivă să nu mai depășească în raport cu acest repertoriu 160 de biți. Procedeul acesta al superizării nu este, desigur, univoc, o combinație de semne putînd fi accesibilă mai multor modalități de superizare.

Supersemnul reprezintă o configurație, adică o clasă de combinații de semne echivalente între ele. Cînd mai multe semne sînt regrupate într-un complex de semne, alcătuind un supersemn, informația medie a acestui complex va fi mai mică decît suma informației aparținînd fiecărui semn în parte. O reducere la fel de importantă a informației subiective se obține și în urma procesului de selectare doar a unui fragment al combinațiilor posibile și interpretarea lui ca supersemn, astfel că repertoriul supersemnului respectiv va fi mult mai mic decît repertoriul semnelor treptei inferioare. Dacă mai multe semne sînt grupate într-un supersemn, prin formarea unei clase de semne, atunci aceasta va deține o probabilitate de apariție mai mare și ca atare o informație mai mică decît a oricăruia din semnele care o compun.

### B. IMPLICAȚIILE ESTETICE ALE PSIHOLOGIEI INFORMAȚIONALE

Datele experimental stabilite privind capacitățile și limitele de percepție ale conștiinței umane (expuse sumar mai înainte) au o deosebită

importanță pentru punerea pe baze riguroase a studiului *receptării* și, respectiv, al *percepției estetice*, a operelor de artă. Primele corelări ale tezelor esteticii informaționale cu rezultatele psihologiei experimentale și informaționale se datoresc lui Abraham A. Moles. El a demonstrat că fluxul informațional al unei opere de artă temporală (o compoziție muzicală, balet, teatru sau recitare) trebuie să fie mai mare decît posibilitatea de aflux (de receptare) a conștiinței (circa 10—20 biți/s) pentru a-i oferi acesteia din urmă ocazia unei selecții, a unei alegeri, captîndu-i astfel atenția. Acest „surplus" de informație nu trebuie să fie totuși nici prea mare, altfel conștiința va fi „copleșită" și deci „paralizată", opera devenind imperceptibilă și mesajul transformîndu-se în „zgomot". Receptorul trebuie să aibă deci posibilitatea de a alege dintr-o supra-ofertă de informație, altfel se va plictisi și atenția îi va fi atrasă de alte fenomene, receptarea nemaiavînd loc. Este cazul operelor banale, plictisitoare, al acelui *déjà vu* ce paralizează emoția estetică. Cînd „oferta" informațională este mult prea mare, inundînd conștiința, trebuie să se recurgă la procesul de formare a redundanței subiective, respectiv la reducerea informației subiective prin identificarea de supersemne al căror repertoriu deține o informație mai scăzută. Un supersemn poate lua naștere prin grupări diferite de semne elementare (subsemne). Moles distinge aici între o „*informație semantică*", prin care înțelege informația oferită în general de un repertoriu de supersemne, și „*informația estetică*", ce ia naștere în cursul *procesului* de formare a supersemnelor din diverse grupe de subsemne, alcătuire care, nefiind univoc direcționată, oferă contemplatorului posibilității diverse de interpretare a construcției supersemnului respectiv [8]. Denumirea de „informație semantică" nu ni se pare fericit aleasă, întrucît termenul de „semantic" nu respectă aici sensul uzual al noțiunii, așa cum este el utilizat în semiotică în cadrul triplei enumerări a funcției „sintactică", „semantică" și „pragmatică" a semnului. Pot exista, de pildă, fragmete ale unor combinații de semne (de exemplu o parte a unei melodii, un vers dadaist sau o mișcare de balet) care să fie interpretate ca supersemne, avînd deci, după Moles, o cantitate oarecare de informație semantică, fără ca totuși șirul de semne respectiv să aibe vreo funcție semantică, în sens semiotic (să nu transmită adică nici o semnificație). De fapt Moles vrea să exprime prin expresia „informație semantică" faptul că supersemnele reprezintă totdeauna ceva normat sau, cel puțin, normabil, logicizat, definibil și deci traductibil. Ni se pare însă mai potrivită noțiunea de „informație documentară", propusă de Max Bense. Spre deosebire de „informația documentară"(respectiv „semantică"), care este logicizabilă și deci traductibilă, „informația estetică" este, dimpotrivă, intraductibilă, pretîndu-se la parafrază. Moles dă ca exemplu pentru „informația semantică", în muzică, șirul de foneme normate, respectiv notele, iar pentru „informația estetică" libertatea de interpretare pe care partitura i-o oferă executantului. Cantitatea totală de informație dată de suma ambelor tipuri de informație (oferită simultan de opera de artă) reprezintă fluxul informațional ce trebuie să corespundă condițiilor de percepție enumerate în paragraful anterior. Cu alte cuvinte, „informația semantică" trebuie să fie mai mică decît capaci-

[8] A. Moles, *Théorie de l'information et perception esthétique*, Paris, 1958, p. 129 ff.

tatea de aflux a informației în conștiință (16 biți/s, dar „informația estetică" mai mare decît această capacitate.

Aceste prime experiențe și concluzii privind condițiile receptării estetice au fost continuate și extinse de Helmar Frank la clasa operelor de artă ne-temporale (respectiv spațiale). În cazul lor, hotărîtoare nu mai este capacitatea conștientă de receptare (acel 16 biți/s), respectiv viteza de curgere a informației spre „memoria fluorescentă", ci capacitatea ei de *înmagazinare* (de păstrare), care este de 100—200 de biți. Se presupune, în acest caz, existența unei anumite „trepte (nivel) de contemplare" a operei, pe care se situează receptorul. Plasarea pe un anumit nivel se alege astfel încît conținutul de informație al operei de artă pe această treaptă de contemplare să nu depășească prea mult capacitatea de stocare a memoriei fluorescente, dar nici să nu se afle cu mult sub această capacitate. „Mașina" noastră de percepție saltă permanent, de la un nivel de percepție la altul. Fiecare nivel este caracterizat prin proprii săi „universali", respectiv prin propriile sale supersemne. Receptarea estetică a unei opere de artă poate avea loc deci pe diferite trepte ale unei ierarhi de semne, contemplatorul putînd schimba permanent repertoriul la care-și raportează receptarea.

## PROCESUL TRIADIC AL PERCEPȚIEI ESTETICE

Limitat la perceperea funcției estetice a semnului, procesul de percepție estetică poate fi divizat, după H. Frank, în trei faze[9]:

1) Faza selectivă. Contemplatorului îi parvine o informație codificată inconștient ca o mulțime de elemente de percepție în raport cu un repertoriu de supersemne de gradul 1 și canalizată apoi spre conștiință. Dacă informația subiectivă a stimulului respectiv este mai mare ca 16 biți/s, atunci atenția se focalizează numai asupra unei părți a cantității de informație, a mulțimii de elemente ce formează mesajul. Această orientare restrictivă, această selecție a fragmentului de operă spre care ne orientăm atenția presupune un anumit consum de libertate în procesul de receptare estetică a operei. Tocmai posibilitatea acestei „selecții" a supra-ofertei de informație subiectivă, și corespunzător, consumul de libertate exprimă specificul percepției estetice, deosebind-o de alte procese de percepere a realității.

2) Faza sintetică. În timpul percepției, conștiința identifică raporturi de ordine, figuri, structuri, forme, adică suprasemne, a căror informație subiectivă nu trebuie să fie totuși mai mare decît 160 de biți. În urma acestui proces de formare de supersemne are loc o reducere a informației subiective, totuși fluxul informațional poate să fie încă mai mare decît capacitatea de receptare a conștiinței (16 biți/s.), astfel încît pe treapta următoare se atinge din nou starea de „criză" proprie stării din faza selectivă.

3) Faza analitică. Conștiința a perceput un supersemn, dar atenția ei se îndreaptă acum nu asupra prezenței lui, ci asupra

[9] Cf. H. Frank, *Grundlagenprobleme der Informationsästhetik und erste Anwendung auf die Mime pure*, Stuttgart, 1959, p. 37 ff.

modului în care a fost construit, deci asupra alcătuirii sale. Grupa de semne ce alcătuiește supersemnul va fi contemplată, așadar, din nou pe o treaptă inferioară (ca în faza selectivă), totuși de astădată în perspectiva cunoașterii anterioare și globale a supersemnului pe care-l compune. Prin acest salt al atenției pe o treaptă de contemplare mai inferioară, informația subiectivă crește din nou, rămînînd totuși mai mică decît informația aceleiași grupe de semne în cadrul fazei selective.

Procesul trecerii conștiinței de la faza sintetică la cea analitică (orientată spre repertoriul elementelor de percepție), deci de la identificarea de forme, figuri și structuri la descoperirea caracteristicilor și elementelor construcției, realizării supersemnului, provoacă o creștere simțitoare a informației subiective. Această creștere va fi cu atît mai mare cu cît mai improbabilă și originală va fi alcătuirea (construcția) supersemnelor și cu cît procesul de percepere a lor se va desfășura pe o treaptă mai inferioară de constituire a repertoriului de semne. Am văzut că, după Moles, „informația estetică" ia naștere exclusiv în cadrul fazei analitice (ce oferă loc suficient jocului interpretativ al structurii echivoce a supersemnului). Ea își vădește, în acest context, principala inconsecvență, întrucît, conform condițiilor în care ia naștere, înseamnă că numai „interpretul" (instrumentist, actor, balerin, recitator etc.) produce „informație estetică", compozitorul, dramaturgul sau poetul rămînînd în afara acestui proces, ceea ce este, evident, absurd. Vom numi de aceea tipul acesta de informație nu „informație estetică", ci „*informație Moles*". Socotim de aceea mai corespunzătoare definirea dată informației estetice de către H. Frank[10]. El consideră „informație estetică" acea cantitate de informație care ia naștere în urma procesului de trecere de la faza sintetică la cea analitică (de la contemplarea formei, structurii — la analiza modalității lor de construcție), așadar informația condiționată a subsemnelor (presupunînd cunoscute supersemnele în structura cărora intră ca elemente componente)[11].

## CONDIȚIILE PERCEPERII OPEREI DE ARTĂ (TEMPORALĂ)

În lumina considerațiilor de mai sus rezultă că, spre a fi percepute ca „informație estetică", operele de artă (temporală) trebuie să satisfacă anumite condiții obligatorii (de natură psihofiziologică).

Astfel, supersemnele ce presupun, spre a fi transmise și receptate, o durată mai mare de 10 secunde (scene de film, strofele unei poezii, părți melodice constînd din temă și variațiuni etc.) nu pot fi stocate direct în memoria fluorescentă. Pentru a le putea percepe ca atare, trebuie să interconectăm memoria de durată. După ajungerea lor în memoria fluorescentă (deci în conștiință), subsemnele respective trebuie deci canalizate spre memoria de durată, de unde vor fi apoi rechemate *în întregime* (de pildă în timpul unei faze în fluxul informațional extern). Pe această cale devine perceptibil supersemnul de o complexitate mai mare și cu o durată de desfășurare ce depășește 10 secunde. Deoarece însă numai

[10] H. Frank, *op. cit.*, p. 38.

[11] Idem, *Kybernetik und Ästhetik*, în *Kybernetische Analyse subjektiver Sachverhalte*, Hamburg, 1964, p. 27.

circa 3% din informația ajunsă în memoria fluorescentă va putea fi stocată în cea de durată, este necesar fie ca subsemnele ce alcătuiesc supersemnul să fie foarte sărace în informație sau să se succeadă foarte încet, fie ca respectiva grupă de semne să ne fie prezentată de mai multe ori la rînd, dar într-un asemenea mod încît fiecare semn al grupei să fie de fiecare dată altfel alcătuit din subsemnele respective, transmițîndu-se cu prilejul fiecărei noi reluări o altă „informație Moles". Acesta este, în perspectiva esteticii informaționale, cazul tuturor „variațiunilor pe o temă dată".

Supersemnele situate la limita superioară a duratei ce le mai permite încă să fie recepționate în conștiință (respectiv în memoria fluorescentă) ca unități, ca întreg, sînt în lirică — o strofă scurtă (2 — 4 versuri), în muzică — un motiv sau una din variantele acestuia, în mimică — un fragment de mișcare etc. Privită din punct de vedere istoric, această limitare este condiționată, în primele două cazuri, de lungimea maximă a unei respirații.

Întrucît opera de artă trebuie să ni se înfățișeze global, ca un tot unitar, sub forma unui supersemn (de gradul 2), semnele care alcătuiesc nemijlocit acest supersemn trebuie să posede o informație subiectivă de cel mult 160 de biți. În caz contrar nu mai este posibilă o viziune de ansamblu asupra operei.

## CRITERII NECESARE ALE FRUMOSULUI

O consecință a teoriei percepției estetice în perspectivă informațională este și posibilitatea de a putea formula, în raport cu funcția sintactică a semnelor, mai multe criterii obligatorii (dar nu și suficiente) ale frumosului. H. Frank le rezumă la patru[12]:

1) Pentru fiecare operă de artă trebuie să existe un repertoriu de supersemne, corespunzător treptei respective de receptare $n$, astfel încît fluxul informațional (al operelor temporale) pe treapta $n - 1$ să fie mai mare decît 16 biți/s ($n - 1 > 18$ biți/s), dar în cazul operelor spațiale, conținutul de informație să fie mai mare decît 160 de biți, în așa fel încît pe treapta $n$, fluxul informațional să fie totuși mai mic decît 16 biți/s ($n < 16$ biți/s) și, respectiv, cantitatea de informație de asemenea mai mică decît 160 de biți ($n < 160$ de biți). Receptorul va fi silit, în acest caz, să efectueze superizări, pornind de la treapta $n - 1$, pentru a introduce ordine în supraoferta de informație și a o face astfel perceptibilă. Totuși pe treapta $n$ capacitatea sa de receptare nu mai este epuizată, astfel încît se îndreaptă din nou spre treapta $n - 1$ pentru a prelua informația estetică. Formulat concis, acest criteriu exprimă faptul că o operă de artă nu trebuie să fie atît de săracă în informație, încît să poată fi percepută instantaneu în toate particularitățile și componentele ei.

2) Combinațiile de semne ce alcătuiesc o operă de artă nu trebuie să fie toate la fel de probabile, nu trebuie să existe, așadar, o independență stochastică a semnelor („zgomot"). Pentru a putea interveni faza sintetică, este necesar ca supersemnele să se evidențieze (să se impună)

[12] H. Frank, *op. cit.*, p. 36.

drept combinații de semne, deținînd, în raport cu altele, o mai mare probabilitate de apariție.

3) Macrostructura unei opere de artă, adică cel mai înalt grad de supersemn ce poate fi identificat în cazul respectiv, nu trebuie să conțină mai mult decît 160 de biți informație subiectivă, pentru că altfel nu mai e posibilă o viziune de ansamblu asupra operei, iar aceasta nu mai poate fi percepută ca un întreg.

4) Alcătuirea supersemnelor nu trebuie să fie total (și nici univoc) determinată pentru ca faza analitică să ne poată oferi informația subiectivă.

## CRITERII ALE ORIGINALITĂȚII

Pînă acum n-a fost vorba despre plăcerea (satisfacția) — fie și intelectuală — produsă de receptarea operei de artă. Procesele de conștiință de care ne-am ocupat au fost cu precădere procese de gîndire sau de percepție. Ceea ce face însă ca o conștiință să caute contactul cu opera de artă, să dorească deci s-o perceapă este mai ales sentimentul de satisfacție pe care îl așteaptă de la ea. Încă David Hume remarca — într-un sens deosebit de semnificativ pentru teoria informației — opoziția de orientare dintre sentiment și gîndire. Sentimentul se adresează uimitorului, surprinzătorului, minunatului, originalului, pretinzînd de la semnul individual toate aceste proprietăți. Rațiunea, în schimb, orientată spre ordine și înlăturarea necunoscutului (și deci și a neașteptatului), tinde să distrugă toate aceste efecte (aceste „rătăciri ale fanteziei") în folosul rigorii și univocității, reducînd sistematic informația prin intermediul procesului de căutare și identificare a supersemnelor. Originalitatea unui semn este însă o funcție uniform crescîndă a improbabilității sale (subiective). O operă de artă se va adresa deci cu atît mai puternic sentimentului cu cît mai improbabile (imprevizibile) vor fi semnele sale, care trebuie totuși să rămînă „semne", adică elemente cu o informație subiectivă care să nu depășească 160 de biți.

O confirmare a teoriei percepției în cadrul esteticii informaționale ne-o poate oferi exemplul decăderii muzicii antice grecești după trecerea de la muzica corală și cîntec la muzica instrumentală pură, așadar după renunțarea la informația semantică a textului însoțitor. Și înainte de această „revoluție a stilului" fluxul informațional al repertoriului de tonuri folosite era mai mic decît 16 biți/s (deci decît capacitatea de receptare a conștiinței), totuși, împreună cu funcția sintactică și semantică a textului, realiza încă o cantitate superioară capacității de receptare. În această situație, conștiința auditoriului era deci încă pe deplin solicitată de efortul de receptare, interesul și atenția fiind astfel asigurate. După separarea dintre text și muzică, șirul de tonuri, rezumat doar la funcția sa sintactică, oferea ascultătorilor o cantitate de informație mult prea mică, aceștia fiind obișnuiți de mult cu caracteristicile statistice și probabilistice ale stilului respectiv. S-a ivit astfel necesitatea de a se ridica din nou fluxul informațional cu ajutorul a diverse procedee, și anume: 1) ridicarea vitezei de execuție și, prin aceasta, a vitezei de curgere a fluxului informațional prin conștiință, ceea ce va mări implicit și numărul

de „biți" informație receptat pe secundă (*brillante tempi*); 2) lărgirea repertoriului de semne (tonalități extreme, noi intervale, sonorități neobișnuite etc.); 3) schimbarea frecventă a tonalității sau a structurilor ritmice în cadrul aceleiași piese muzicale.

Prin utilizarea acestor noi mijloace, școala dionisiacă a muzicii grecești a atins un punct culminant. Totuși și aceste încercări de „salvare", aceste posibilități de creștere a informației au fost repede epuizate, publicul s-a obișnuit cu noile supersemne, informația lor scăzînd din nou sub capacitatea de receptare a conștiinței. Mijlocul cu adevărat hotărîtor pentru creșterea cantității de informație, și anume acela de a conferi muzicii — prin trecerea la polifonie — o dimensiune cu totul nouă, nu a fost descoperit de greci. Pasul acesta decisiv a fost făcut abia în evul mediu. Acomodarea informațională a auditoriului contemporan la muzica ultimelor secole ridică însă din nou în fața compozitorilor aceeași problemă pe care o aminteam pentru cazul muzici antice grecești. De aceea, ultimele direcții în dezvoltarea muzicii contemporane, îndreptate spre explorarea exhaustivă a universului sonor, pot fi interpretate, cred, tocmai în sensul unui asemenea efort de sporire a informației subiective a muzicii contemporane. Trecerea la muzica cu 12 tonuri de bază (Schönberg) sau la muzica atonală poate fi justificată, estetic, în lumina considerațiilor de mai sus, ca o încercare de a oferi auditoriului suficientă originalitate, surpriză, inedit, deci o cantitate sporită de informație subiectivă.

## PERCEPȚIA ESTETICĂ — SISTEM CU AUTOREGLARE

Procesul de percepție estetică poate fi considerat ca un sistem cu autoreglare, a cărui funcție constă în a păstra fluxul informațional pătruns în conștiință la o valoare oscilînd permanent în jurul capacității de receptare. În cadrul acestui sistem funcționează ca reguli procese reflectorii ale conștiinței care determină centrii subordonați să codifice informația primită în raport cu un repertoriu de un nivel mai ridicat sau mai scăzut.

Deoarece informația subiectivă a unei opere de artă scade în timpul procesului de receptare prin învățarea probabilității (acomodare informațională) și întrucît doar aproximativ a treizecea parte a informației primite este stocată (păstrată) în memoria de durată, rezultă că epuizarea, uzura subiectivă a unei opere de artă nu poate fi evitată. Mai devreme sau mai tîrziu, după cantitatea de informație pe care o transmite, și înainte de toate după informația estetică a fazei analitice, se ajunge la starea în care opera a devenit pentru receptorul respectiv atît de săracă în informație, încît procesul autoreglator al percepției estetice nu mai poate interveni eficace: conștiința, dezinteresată acum, își va îndrepta atenția în altă direcție.

Uzura estetică poate fi provocată în aceeași măsură de perceperea îndelung repetată a aceleiași opere, cît și de răspîndirea în cantitate de masă a imitațiilor, copiilor și variantelor operei respective. Acesta este, în parte, mecanismul transformării valorilor estetice în *kitsch*-uri. Marile opere de artă se opun în mult mai mare măsură acestor tipuri de „ero-

ziune" a valorii lor estetice tocmai pentru că ne oferă, la toate nivelele de contemplare posibile, o mare bogăție de informație estetică. Consumul neîntrerupt de informație îl silește pe creatorul de artă să sporească mereu informația obiectivă a operei. Efortul de obținere a originalității este ca atare legitim și de neocolit. În acest fel însă, și procesul de comunicație dintre producătorul și receptorul operei de artă devine un sistem cu autoreglare, în care originalitatea creației artistice este controlată și reglată prin conexiune inversă în raport cu consumul.

★

Datele oferite de psihologia informațională deschid o perspectivă nu mai puțin fructuoasă și pentru interpretarea și investigarea *procesului de creație artistică*. „Realizarea" estetică este privită în această perspectivă ca un proces în decursul căruia are loc un consum de libertate (prin acțiunea de alegere, de selecție a semnelor dintr-un repertoriu de elemente materiale) și totodată ca proces cibernetic, în care o deosebită importanță o deține opoziția inovație-redundanță și originalitate stil.

În cele de mai sus ne-am limitat însă la a demonstra implicațiile multiple ale datelor psihologiei informaționale pentru procesul de receptare estetică a operelor de artă, sfera implicațiilor fiind oricum mult prea largă spre a încerca s-o epuizăm în cadrul articolului de față.

Estetica informațională este încă în stadiul de început al dezvoltării sale. Ca orice teorie, ea trece de la stadiul descrierii, prin cel al analizei calitative spre a atinge, în cele din urmă, punctul maxim, cel al analizei cantitative. Desigur, o asemenea estetică nu poate fi caracterizată drept o estetică filozofică. Ea rămîne străină de orice reflecții metafizice, mulțumindu-se a fi o estetică a constatării, în cadrul căreia „stările estetice", „repertoriile" și „purtătorii" lor materiali sînt descriși obiectiv și precis, în limbajul abstract al unei teorii generale, empirice și raționale. Prin aceasta ea constituie, în procesul de explicare și interpretare social-istorică a fenomenului de artă, numai o treaptă (necesară, dar insuficientă) capabilă să ofere aserțiunilor noastre stabilitatea rigorii științifice. Eroarea ce i se atribuie uneori nu constă în încercarea de a exprima cantitativ elemente și funcții ale unor fenomene considerate pînă nu de mult a avea o iradiere exclusiv calitativă (nelogicizabilă, inefabilă), ci în credința că protocolul numeric (experimental stabilit) al operei explică totul, epuizîndu-i complet straturile și semnificațiile, și că nimic nu se mai oferă explicației și reflexiei filozofice asupra scopului și destinului ei în lume. Dar, cum s-a mai remarcat și în cazul structuralismului, erorile acestea aparțin nu metodei, nu instrumentului științific, ci acelora care operează cu ea sau, mai bine zis, *numai* cu ea.

# ESTETICA GENERATIVĂ

DE

MIHAI NADIN

Conștiinței permanenței artei — considerată, în sens larg, o activitate profund caracteristică omului — i-a corespuns, la un moment dat al evoluției sale, o criză a adaptării conceptelor, făurite vreme de secole, la realitatea înnoirii, în toate straturile sale, a creației artistice. Semnele crizei se pot citi în frecventa fundamentare de tipul programelor și manifestelor — elaborări teoretice în avans față de creație și constituind canoane autoimpuse — a noilor curente de la începutul acestui secol, de pildă în *Manifestul futurist* (1912), determinarea obiectivă a acestei crize găsindu-se și în faptul că arta se limitase — din numeroase cauze, între care cele sociale nu ocupau în nici un caz ultimul loc — la o zonă restrînsă a realității materiale și spirituale.

Dilatarea universului din care-și extrage materia primă este, cu certitudine, o trăsătură definitorie a artei moderne. Cauză și efect se înlănțuie, astfel încît după asimilarea motivelor civilizației tehnice, aceasta însăși este invocată, ca mijloc acum, pentru a contribui la dezvoltarea artei și la perfecționarea instrumentului axiologic folosit în valorificarea ei. Desigur, căile acestui proces sînt numeroase.

Arta a cunoscut, în decursul evoluției sale, progresul său fundamental, care este acela al exprimării unui conținut din ce în ce mai complex, într-o formă mereu emancipată de servituțile raportului dintre artist și mijloacele de expresie. Progresul în artă, „ca progres al regăsirii omului în situații și condiții sociale din ce în ce mai complexe", cum îl definea magistral Marx (anticipînd asupra condiției eroice, atît pe planul social-istoric, cît și al stăpînirii realității materiale, a omului acestei epoci), se petrece deci în realitatea raporturilor inter umane și exprimă tensiunea specifică a evoluției lor ; pe de o parte, progresul uimitor al forțelor de producție, al științei, pe de altă parte, evoluția raporturilor sociale, dialectica tot mai complexă a relației dintre om și produsele activității sale (materiale sau spirituale), dintre individ și societate.

*Hegeliană*, deci eminamente interpretativă, metafizică sau *galileană*, adică analitică, descriptivă — dihotomia este avansată în premisele

Rev. filoz., 17, 7, p. 817–825, București, 1970

esteticii informaționale —, estetica nouă, a actualității, nu poate ignora împrejurările din ce în ce mai complexe în care se află și este regăsit, de către arta contemporană, omul. În schimb, fiecăreia dintre orientările amintite îi corespunde un anumit unghi sub care receptează „regăsirea" aceasta, estetica informațională asumîndu-și, o dată cu obiectivitatea mijloacelor puse în joc, și îndrăzneala de a propune un model operațional. S-au definit, de altfel, în structura acestei estetici patru nivele distincte : al *esteticii numerice* (ilustrat cu deosebire de lucrările lui Birkhoff din perioada anilor 1928 — 1932, bazate pe elaborările matematico-psihologice ale lui Hermann V. Helmholtz și Gustav Th. Fechner, urmate apoi de numeroși cercetători, activi pînă în zilele noastre), al *esteticii semiotice* (fundamentată în relația triadică a semnelor a lui Charles S. Peirce) al *esteticii semantice* (întemeiată pe teoria comunicației estetice, abordată informațional și dezvoltată de Abraham A. Moles, Max Bense ș. a.) și al *esteticii generative*, definită drept, „circumscrierea tuturor operațiilor, regulilor și teoremelor prin a căror aplicare la o mulțime de elemente materiale, funcționînd ca semne, se poate obține în mod conștient și metodic o stare estetică" [1]. Este, firește, în primul rînd de discutat tocmai asupra acestui statut asumat, pentru că dincolo de meritul evident al întemeierii *ca atare* a unei asemenea preocupări în cîmpul esteticii, rămîne de văzut ce-i aparține acesteia sau este doar o nouă tehnică a creației, în ce măsură demersul spre obiectivitate și spre asumarea rigorii științifice nu sugrumă respirația filozofică a esteticii, reducînd-o la o tehnică normativistă, cu valoare exclusiv operatorie, dar incapabilă să se apropie de sensul și semnificația obiectului asupra căruia se aplică.

Numeroase întrebări firești, dubii, dar nu inutile; la capătul drumului, adică după acceptarea acestei dimensiuni noi generative (deci după investirea unei mari cantități de muncă efectivă în practică și interpretare), pîndesc deja prejudecăți care pun sub semnul îndoielii calitatea de artă a produselor la care conduce estetica generativă, sau calitatea obiectivității criticii automate pe care o anticipează.

Estetica generativă legitimează, cel puțin pe o porțiune a suprafeței sale de viabilitate o realitate din cîmpul creației. Este de unanimă cunoștință printre criticii și istoricii de artă acel instrumentar metodic și funcțional pe care, în diferite epoci ale evoluției artei, l-au folosit creatorii pentru a dezvolta virtualitățile unui nucleu arhetipal, ale unei matrici. Însemnări din perioada istoriei vechi a muzicii mărturisesc despre existența unor programe de moduri, scheme permutaționale simple, folosite mult mai tîrziu și de alți compozitori (Mozart este un exemplu deseori citat). Programe sînt și ordinele arhitecturii (în succesiunea stilurilor și școlilor), ca și formele fixe ale poeticii sau schemele situațiilor teatrale (uneori trasate prin caractere, alteori prin situații). Ca urmare, mai ales atunci cînd analiza cu mijloacele limbajului matematic, a dus la „developarea" unor structuri fixe, estetica și-a reconfirmat ambițiile ținînd de caracterul normativ al unei părți a conținutului ei, găsind nu numai „legea creației", ci și mijlocul de a-i deschide cîmp de acțiune. Nepătrunzînd propriu-zis în „cutia neagră" a procesului de creație, ea a căutat să o modeleze. În fond, estetica generativă este un model. Le-

[1] Max Bense, *Aesthetica*, Baden-Baden, Agis Verlag, 1965, p, 333.

gitimînd deci o realitate, această estetică a tins (și tinde), firește, să se exercite și în domeniile conexe ei. Ca urmare, astăzi ea se exercită, după aprecierea lui A. Moles[2], ca instrument al selecției și valorificării frumosului din natură în opera secundă, artificială, artistică, ca „amplificator" al inteligenței umane, ca generator de artă „permutațională" și, în fine, ca posibil critic de artă „automatizat".

Constatăm lesne, prin comparație, că definirea cîmpului ei de acțiune de către Bense a fost insuficientă și deducem, în plus, că nici acest orizont mai larg, înfățișat de către practicienii ei de astăzi, nu epuizează de fapt decît parțial suprafața ei de exercitare.

Se supune discuției, cum arătăm, faptul dacă o asemenea estetică, confruntată cu rezultatele ei pînă acum, nu maschează cu numele ei decît o nouă tehnică. Parțial ne-a răspuns stabilirea, mai sus, a suprafeței sale de competență. În plus, să remarcăm faptul că ea are, cel puțin cînd se exercită ca model formativ, o similititudine cu gramatica generativă în sensul definit (evident în limbajul specific exercitării sale, adică al lingvisticii) de Noam Chomsky [3].

Dînd o descriere structurală propozițiilor, ea încearcă „să caracterizeze în termenii cei mai neutri posibili, cunoașterea limbii"[4]; față de modelul propus de Leibniz și Humboldt (acesta evocînd concepția lui Platon) și care este acela al aducerii la actualitate a ceea ce se află în conștiința omului, gramaticile generative din teoriile lingvistice moderne au meritul de a privi limbajul analitic și sintetic, numind prin calitatea de puternic generativ mulțimea de descrieri structurale ce determină în mod unic o propoziție, iar prin slab generativ capacitatea de a crea o mulțime de propoziții aflate în raport de pertinență cu limba naturală.

Estetica generativă dezvoltată pînă în prezent nu a excelat în analiza limbajului artistic, descurajată, desigur, de multitudinea sub care se prezintă acesta în contemporaneitate. Demersul ei specific este tehnologic, adică obiectul și subiectul său este programarea unei mașini în vederea producerii unor structuri generatoare de stări estetice. Ea pornește de la determinarea, în estetica numerică, semantică și semiotică a unor mărimi caracteristice, a unor relații relativ stabile și semnificative pentru o operă dată. Consideră apoi aceste date drept parametri ai unui algoritm, epuizînd deci capacitatea permutațională enormă calculatorului electronic.

Atunci cînd analiza este dusă — și obiectiv nimic nu ne împiedică în acest sens — la limită, adică obiectul analizat este perfect reconstituit în structura sa, mașina nu va face altceva decît să-l reproducă. Gradul de neprecizie, voită sau accidentală, al descrierii structurale corespunde capacității de *formare* a unei clase de obiecte destinate a produce o stare estetică dată.

Propunînd acum modelul unei clase de „gramatici" (ce se aplică asupra unor limbaje artistice) $G_1, G_2, G_3 \ldots G_i$ și stipulînd că ele generează *slab* limbajul $L_i$ și *puternic* sistemul descrierilor structurale $E_i$, rezultă că o nouă clasă $L_1, L_2, L_3 \ldots L_i$ constituie capacitatea *slab generativă* a mulțimii

[2] Abraham A. Moles, *Über die Verwendung von Rechenanlagen in der Kunst*, în „Exakte Ästhetik", nr. 5, 1967, Stuttgart, p. 19—20.

[3] Noam Chomsky, *Aspecte ale teoriei sintaxei*, București, 1969.

[4] *Ibidem*, p. 10.

de „gramatici" date. Acea teorie estetică ce evoluează spre adecvarea sistemului ei operațional și categorial la structura obiectului artistic permite sinteza unor aparate cu o capacitate generativă mai slabă.

În estetica generativă a reprezentanților esteticii informaționale, sistemul categorial e abandonat, programarea rămînînd o operație intermediară, fără valoare estetică sau gnoseologică, cel puțin, reprezentativă. Din unghiul propus în cele de mai sus de către noi rezultă, pe de o parte caracterul încă unilateral al modelului generativ în sensul Moles-Bense, redus — în practică — la o tehnică oarecare, cum și faptul că e posibilă, schimbînd obiectul său, și anume aplicîndu-se asupra limbajului artei, anticiparea asupra valorii estetice a programării.

Analiza topologică ne duce lesne la concluzia că, dacă gramaticile independente de context nu au capacitate generativă slabă, urmează că algoritmul nu duce de fapt la un nou limbaj artistic (de tipul dadaist, de pildă).

O afirmație revine, de altfel, stăruitor ori de cîte ori se abordează problema artei realizate de mașini sau cu ajutorul mașinilor : facultatea creatoare a omului, specifică doar acestuia, nu este preluată. El rămîne autorul programului, *el* stăpînește mașina, aceasta ne apare ca o unealtă perfecționată, menită să rezolve mai rapid și cu un consum de energie umană mai redus, anumite faze ale elaborării lucrării. Afirmația, principial exactă, maschează totuși o zonă a indeciziilor.

Motivul, repet, nu este acela că nu ar exprima, din perspectiva din care este expus, un adevăr, ci altul, și anume că acest adevăr este întrucîtva unilateral. Este vorba, în fond, de a preciza pînă la ce nivel au loc creația estetică și acumularea sa de unde pătrundem în zona oarecum neutră a permutațiilor și alegerilor. Fapt este că, în toate etapele sale, activitatea calculatorului electronic (dar nu numai despre el s-ar cădea să vorbim, ci despre mașină în general) comportă o componentă umană, exprimată însă direct sau mijlocit. Se impune deci delimitarea calității sensibile a acestei componente, care nu poate fi atribuită, fără a stabili și posibilitatea respectivă de evaluare, unuia dintre momentele elaborării lucrării, respectiv momentului programării, al realizării algoritmului. Cred, în această ordine de idei, că se impune adoptarea unui instrumentar nou, estetic și axiologic, așa-numita criză a artei moderne (și a conceptului ce o exprimă) reflectînd în mare măsură criza evoluției și adecvării sistemului nostru categorial. Estetica generativă, ca parte componentă a esteticii informaționale, abandonează și ea — ca nu puține alte orientări de tip pozitivist — dimensiunea filozofică, semnificația, conținutul reflectoriu al artei și criteriile politice, etice, ideologice ale axiologiei estetice. Ea recunoaște însă, ca și noi, că această artă există. Sîntem confruntați cu ea din ce în ce mai frecvent, și realitatea ei — exprimată nu numai ca realitate fizică propriu-zisă, ci prin influența socială, prin influența asupra gustului public, prin multitudinea de aprecieri divergente stîrnită — nu poate fi eludată printr-un act onomastic de redenumire sau abandonată exclusiv exercițiului (analitic mai ales) semantic sau informațional (necesare și acestea).

Există necesitatea, în actualitate, a exercitării prin judecată estetică complexă (implicînd, așadar, psihologicul, socialul, logicul, ideologicul) a acelei răspunderi pe care o are față de spectatorul contemporan

și față de evoluția artei în general atît creatorul, cît și criticul, esteticianul, filozoful. Iată un motiv în plus pentru a ne opri, în cadrul unei estetici generative mai ample, asupra programării, constatînd că aprecierea ei globală, doar prin valoare de produs uman, se dovedește a fi un paliativ.

Creația cu ajutorul mașinilor impune fundamentarea unui sistem categorial și axiologic menit să caracterizeze această programare. *Evaluarea valorii sale estetice* pe care o avem în vedere își are ca premisă faptul că a programa înseamnă a te exprima într-un alt limbaj (decît cel natural). Acest nou limbaj, operă a omului, inițial destinată unei alte relații decît de finalitate estetică, relației cu mașina, este, la rîndul său, determinat în anumite limite. El comportă o structură (deci un ansamblu de semnificanți, și un alt limbaj (cel al operației de realizare a semnificației); comportă, de asemenea, o evoluție. Așadar, urmînd similitudinea cu limbajul natural, el cuprinde virtual o poetică, o stilistică chiar. Teoria limbajelor de acest fel (ALGOL COMBOL, FORTRAN etc.) nu cuprinde doar un ansamblu de reguli de rezolvare — adică ceea ce se numește un algoritm — și nici nu epuizează posibilitățile fiecărui limbaj în parte. Momentan, limitările provin de la capacitatea de decizie, memorizare, codificare și decodificare a mașinii, și nu a limbajului. El este, și datorită acestei particularități, abordabil cu instrumentarul esteticii informaționale, entropia unui program de generare a unor compoziții grafice, muzicale, poetice (programul „Monte-Carlo", de pildă) și redundanța mașinii în fața acestuia fiind mărimi ce se pot determina.

Vorbind de calitatea estetică a programării, avem în vedere și faptul că vor fi create limbaje artificiale noi, cu finalitate estetică (în vara anului 1970 am participat la experiențe de optimizare a ALGOL-ului la centrul de calcul de la Darmstadt — R.F. a Germaniei). De bună seamă că, paralel cu dezvoltarea unor forme noi de transpunere în materie sensibilizată a unor idei și sentimente, adică a unor forme noi de „însușire practic-spirituală a lumii" (cum definea Marx arta), vom avansa și în cunoașterea mecanismului intim al creației. Vor rezulta astfel criterii mai unitare, menite să exprime aprecierea complexă, din toate punctele de vedere a activității omului.

Simțurile noastre devin „teoreticieni", iar rațiunea cunoaște o anumită „senzorializare". Creația și re-creația, prin produse obiectivate, a esenței umane, asupra căreia se oprește estetica generativă (selectînd de aici ca obiect specific al aplicației sale doar produsul sensibil, artistic), reflectă această evoluție.

Programul unei mașini, așa-numită euristică[5], prevede asigurarea unui circuit închis de optimalizare. Ea se înscrie în clasa mașinilor autoprogramate, acțiunea generativă exercitîndu-se în acest caz prin intermediul unui repertoriu de subprograme. În fața acestui tip, vechii termeni ai calificării prin calități ținînd de aparența actului de creație, devin, evident inoperanți. De aici decurge o dată în plus întemeierea unui sistem axiologic corespunzător, ideea evaluării valorii estetice a programării putînd să-și păstreze actualitatea doar în măsura adecvării sale la principiul comportării euristice.

[5] Georg Klaus, *Wörterbuch der Kybernetik*, Berlin, Dietz Verlag, 1968, p. 249.

De altfel, mașina a intervenit ca intermediar între artă și om de mai multă vreme; ea consacră „democratizarea" artei și, totodată, desacralizarea ei. Seria ce reproduce originalul (pictură, muzică) este tot produsul unei estetici generative, guvernată însă de o „gramatică" puternic generativă.

Dintre implicațiile esteticii generative, este de reținut și aceea a stimulării unui tip nou de consumator de artă, public numit co-creator[6]. Fie că mașina prelucrează un program în ale cărui variabile se includ și cele ale mediului (experiențele grupului PULSA de la Universitatea Yale (S.U.A.), fie că demersul generativ se exercită asupra unor alte materiale și mașini ale epocii (dispozitive electro-magnetice, elemente cineto-luminoase ș.a.), dar în spiritul circuitului cibernetic-artist-operă de artă — spectator-operă de artă, adică realizînd o buclă de reacție, consumatorul este scos din condiția simplei contemplații și integrat ansamblului cinetic. Nu este, în acest context, de loc gratuită ipoteza potrivit căreia se poate concepe — așadar, acțiune specifică și proprie esteticii generative — realizarea unor structuri care vor simula ființele vii, vor manifesta, ca și acestea, în raport cu ele, o anumită autonomie și o capacitate de autoorganizare, exteriorizată prin posibilitatea unei interacțiuni sporite cu mediul[7].

Dar, cum specificăm în primele pagini ale acestui studiu, nu doar generarea de obiecte estetice artificiale e asumată de către estetica generativă. Progresele înlesnite în teoria formei și funcționalității o recomandă, de pildă, ca unul din factorii de unitate ai esteticii în general (față de care estetica industrială — industrial — design-ul — apărea ca un corp străin), precum și ca modalitate de exercitare unitară a aptitudinii sale critice, axiologice, normative.

Dacă luăm în considerare modelul procesului generativ simplu

PROGRAM → COMPUTER + GENERATOR DE SEMNALE ALEATOARE → ORGAN DE EXECUȚIE[8]

și apreciem reversibilitatea lui, putem ușor conchide asupra posibilității principiale a unei critici de artă automatizată. De altfel, resuscitarea mai vechilor modele canonizate (metricile poetice, proporțiile de aur ș.a.) ca unul din mijloacele descrierii obiective a stării estetice — alături de procedeele semanticii (aplicate la clasele de semne și la realizarea sintactică a unor unități semnificante), statisticii (operînd cu mărimile de frecvență și probabilitate, deci prelucrînd nu „principiul conformației", ci pe acela al repartizării elementelor operei), topologiei (instituind un „principiu al raporturilor „referitor la mulțimea elementelor ce constituie obiectul estetic) se petrece nu atît din îndemnul de a constata o permanență (ca „secțiunea de aur") formală, ci, bazat pe continuitatea ei, de a institui un criteriu rapid și eficace de sesizare a unor calități care, înglobate în obiect, pot avea (dar nu obligatoriu) valoarea estetică.

După cum s-a constatat, de altfel, în exegeza asupra esteticii generative, ea ar consta din descrierea numerică și dinamic-operațională

[6] Jack Burnham, *Beyond Modern Sculpture*, New York, 1969, p. 13.
[7] Cf. *Experiments in Art and Technology*, Londra, 1970.
[8] Cf. Max Bense, *op. cit.*, p. 9.

a structurii estetice, posibilă într-o mulțime dată de elemente, astfel ca să poată servi drept imagine abstractă (cu o puternică disponibilitate formativă) a unui „principiu configurativ", a unui „principiu de repartizare, „precum și a unuia, important în ordinea de idei ce o urmărim, „de raportare". Schema ar trebui să se caracterizeze prin maleabilitate, astfel încît, aplicată unei mulțimi materiale contingente, să ajute la evidențierea a ceea ce percepem, de altfel, în opera de artă ca „ordine" și „complexitate" în sensul definit de Birkhoff — aparținînd percepției macroestetice — și ca „redundanță" și „informație" în sensul definit de Bense — designînd percepția microestetică.

Confirmate îndelung, în opera de recunoscută valoare, aceste mărimi ar fi în același timp criterii necesare (dar nu și suficiente) ale frumosului, de pildă, una din calitățile estetice fără de care nici o axiologie nu se poate constitui valid. Așadar, orice muzeu de bună calitate conține un program de critică automată tot atît de larg și eficace cît și criteriile care au guvernat alcătuirea sa. Sigur că, dacă estetica informațională și-ar face din calitatea criticii automatizate, din posibilitatea ei de a fi obiectivă problema condiției sale de existență, ea ar trebui, totodată, să constate că nici muzeul imaginar al întregii creații anterioare nu-i este suficient pentru a-și aroga acea hotărîtoare încercare a criticului care este confruntarea cu opera nouă. Dacă, prin absurd, un calculator ar putea stoca în memoria sa uriașa cantitate de informație a istoriei trecute a artei și literaturii, el ar fi totodată criticul ei cel mai obiectiv, dar și cel mai sărac. Față de orice nou produs, calculatorul critic s-ar exprima în termenii „clasicizării" rapide — viteze mari de rezoluție, un raport timp-durată enorm — la care supune orice obiect nou; obiectivitatea nu ar fi alta decît aceea a sistemului de referință.

Progresul în artă este și schimbarea continuă a acestui sistem. Componenta *socială*, cum a fost denumită celebrarea publică a operelor din muzee (plastic, literar, social), cu valoarea de principiu pe care o poate avea consensul, la un moment dat, al spectatorilor, este parțial semnificativă. Ea s-ar putea exprima mai bine în momentul în care criticul automat ar fi conexat nu numai la sursa de informație a gustului dat — — ce se poate reprezenta în schema de principiu printr-un generator de tensiune constantă, cunoscută — ci și la generatorul de funcții aleatorii invocat în cazul exercitării acțiunii propriu-zisă generative. utilizînd însă testarea calculatorului în operația propriu-zisă de creație', un compozitor de pildă, poate renunța la soluțiile muzical incompatibile. Pe de altă parte, invocat drept critic, calculatorul e capabil să se exprime asupra gradului de realizare a nucleului primar, de obicei ținînd de intuiție, al operei. Adică, servindu-i-se o operă, el poate construi „dubletele" (infinite teoretic) ale acesteia, confirmînd sau infirmînd realizarea ideală a premisei lucrării considerate. Avem, în acest caz, un cîștig de principiu criteriul implicit, intern, al obiectului estetic, raportarea realității sale la virtualitățile normei sale intrinseci.

Se reconfirmă și din această perspectivă faptul că estetica cuprinde deopotrivă cîmpuri normate (sau normabile) și nenormate, paradoxul — unul din paradoxurile esteticii[10] — fiind acela că domeniile în care

[9]) Hiller L. A., *Informationstheorie und Computer-Musik*, Darmstädter Gespräch, 1964.
[10]) Mihai Nadin, *Obiectul esteticii*, în „Astra", 1969, nr. 10, p. 8.

nu pot stabili norme nu sînt aceleași cu domeniile în care nu pot stabili legi (și invers). Capacitatea de a fixa tipurile de creație (datorită descoperirii și aplicării legilor elaborării artistice) și, paralel incapacitatea de a elabora norma prin aplicarea căreia un artist — fie el și calculator — s-ar încadra unui tip, urmărește ca o umbră și estetica generativă. Cînd își asumă misiunea de critic, ea întîlnește acțiunea relației dialectice dintre normă și lege, exprimată prin faptul că, în perspectiva valorii, legile operei se transformă în normă. Dar, pe de altă parte, de cîte ori estetica stabilește (ori confirmă) norma, ea stabilește nemijlocit și contranorma ei. Sinceritate, dar pe baza fanteziei nelimitate, conținut prin formă ș.a.m.d.

Apariție simptomatică pentru condiția omului contemporan, estetica generativă cuprinde năzuința restabilirii unității dintre artă și tehnică, dintre creație și interpretare, dinte creator și spectator. Dacă ea însăși nu realizează dimensiunea filozofică a actului de judecată estetică, motivele apariției sale și ale exercitării, cu atît de spectaculoase rezultate, nu sînt, în cele din urmă, și de natura reflecției și condiției antropologice. Totuși, nu acest criteriu este operant atunci cînd ne punem problema aprecierii locului și statutului propriu al acestei estetici.

Cît anume din structura obiectului supus cunoașterii — în acest caz operă de artă—se reflectă în structura instrumentului cu care operăm în acest sens asupra sa cît și în succesiunea operațiilor ținînd de activitatea gnoseologică, nu se poate aprecia decît ulterior acțiunii noastre.

În momentul în care structura obiectului se reflectă esențial în structura instrumentului și, în plus, această structură este considerată funcțional, se naște posibilitatea unui demers generativ, a unei serii noi de obiecte de o nouă adecvare, de această dată mai presus de aceea (a adecvării) la structura obiectivă și independentă a obiectului. Această adecvare este nu numai posibilă, dar reprezintă scopul operației de multiplificare asumate. Noile obiecte, în exercițiul lor funcțional, nu sînt cîtuși de puțin artificiale, convenționale. Seriile permutaționale, de pildă, amintesc, de bună seamă, de procedeul axiomatizării. Se transferă, în acest caz, conținutul obiectiv al fenomenului apropiat prin cunoaștere într-un alt conținut, obiectiv și acesta, al *funcției* în vederea căruia este „multiplicat" și „selectat". Axiomele nu sînt nici ele acte de „liber-arbitru", determinismul alegerii lor marcînd întregul șir de dezvoltări al sistemului astfel constituit. Gradul real de convenționalitate cuprins în structura oricărui sistem de acest fel — deci și a esteticii generative — nu este un dat; el se pune în evidență abia în actul comunicației, act fără de care, cu certitudine, arta nu se poate legitima ca atare.

Relațiile logice care alcătuiesc „hrana" mașinii nu sînt, evident, pur cantitative și nici pur raționale. De la calitățile sensibile ale lucrurilor și pînă la sensibiliul afectiv (în limite date), exprimat tot informațional, mașina prelucrează, programată sau autoprogramîndu-se, un imens repertoriu. După cum o explicație cauzală, concretă și istorică ar trebui în principiu să arate pentru ce un anumit sistem de semne, și nu altul au desemnat o limbă naturală, tot așa, în raport cu sensul limbajului mașinii (în faza programării întîi și apoi în faza valorificării),

adică al conținutului, o determinare există. Dacă am face abstracție de complexul fonetic sau grafic, socotindu-l întîmplător, ne-am situa, desigur, în orizontul logicii, în care se poate exprima una din legile acesteia în mai multe feluri, fiecare în parte convențională, codificînd însă un anume *conținut* precis, o *relație determinată*, adică o *structură*.

Cu riscul tulburării unor idei astăzi foarte des exprimate, cred că demersul structuralist în sine — pe care estetica generativă, și în general orice proiect generativ îl necesită — este iluzoriu în fața operei de artă. Cum diferite forme ale aceluiași conținut pot avea o structură comună, structură ce leagă forma (arbitrară și, în ultima instanță, convențională) și necesitatea lăuntrică a acestui conținut, urmează că o determinare *semnificativă* nu este restituită doar în raportul structură-formă-sens. Or, ultimul termen scapă esteticii generative. Acolo unde logica (de care estetica nu se va dispensa, dar nici nu se va reduce la ea) se dedică izomorfismului între structura unui ansamblu de semne și cea a unui sistem axiomatizat, a unei teorii, adică corespondenței dintre domeniul ei și cel faptic, estetica va avea de constatat, mai ales în formele istoric evoluate ale artei, o opoziție în fața acestui izomorfism, opoziție revelatorie pentru definirea filozofiei actului de creație și a ideii operei artistice.

Obiectivitatea obiectului estetic, a fenomenului, a relației, independența de *utilitatea* nemijlocită a reflectării (utilitate care este, în estetica generativă, de tip productiv) aparține însă, prin aceea că stimulează *o atitudine*, esteticii însăși. Paradoxal, libertatea pe care o cucerește în planul determinării materiale a operei, se răsfrînge în privațiunea de libertate (a interpretării și a semnificației) în planul superior al determinării spiritual-complexe a acesteia.

Estetica generativă marchează și ea resurecția provocată în ultima perioadă a dezvoltării științei și filozofiei, în cîmpul, pînă nu de mult aparent abandonat, al axiomaticii. În sens mai larg, abia aici ies în lumină strălucirile și umbrele ei. Poate că acest lucru îi bucură pe inițiatorii săi — majoritatea de formație matematică — sau îi întristează. Pentru că, depășindu-se de matematică, pe care o folosesc doar ca un instrument, e greu de crezut că au avut în vedere, ca exploratori ai unui nou spațiu, revenirea pe solul de unde s-au lansat în temerarea lor experiență spre cucerirea inefabilului.

# INTERPRETAREA ARTEI PROGRAMATE

DE

JOSEF HLAVÁCEK (Praga)

În cele ce urmează doresc să amintesc unele motive ce ne determină să interpretăm arta programată dintr-un punct de vedere ce depășește teoria informației, respectiv estetica informațională. Prin artă programată înțeleg, în acest context, realizări imagistice (pictură, grafică, sculptură) care produc după un program anumit (la realizarea căruia poate contribui un computer) elemente plastice (vizuale), care au un caracter și o geneză geometrică.

În general, estetica informațională se comportă asemănător altor încercări ce pornesc de pe poziții științifice din afara esteticii, ca, de pildă, sociologia și psihologia artei, semantica ș.a. În cea mai mare parte, ele fac abia primii pași în domeniul artei, ceea ce duce adesea numai la o simplă transpunere a problemelor estetice tradiționale în limbajul specific al acestor discipline, adesea neglijîndu-se specificul obiectului respectiv — în cazul nostru arta. Conlucrarea cu aceste direcții științifice din afara esteticii poate duce însă și la prelucrarea și elaborarea unor asemenea poziții metodologice și metode care — în măsura în care corespund atît caracterului specific al disciplinei științifice respective, cît și artei ca obiect al acelei științe — deschid cercetătorului orizonturi nebănuite. Traducerea problemelor estetice tradiționale în limbajul teoriei informației este, bineînțeles, necesar, ea trebuind să aibă ca urmare o nouă rezolvare a problemelor în cauză. Nu în toate cazurile lucrurile se întîmplă așa. Voi da numai cîteva exemple. În „teoria textelor", elaborată de Bense, este pusă în evidență opoziția dintre semnificație și informație, care nu este de fapt decît expresia cunoscutei opoziții dintre originalitate și stil. În studiile lui H. Frank *Estetică și cibernetică*, în urma analizei statistice a unui tablou de Vasarely și a altora, se trag două concluzii: 1)semnul ce apare în proporție de 37 % în raport cu contextul de semne respectiv este considerat mai valoros decît semnul care apare mai des; dar 0,633 este coeficientul de mult cunoscutei „secțiuni de aur"; 2) am avea de-a face aici cu formularea matematică a cunoscutei probleme a „programului estetic", elaborată

Rev. filoz., 17, 7, p. 827–833, București, 1970

de Fechner (în *Vorschule der Ästhetik*, 1876), exprimată în felul următor : capacitatea afluxului (de informație) nu trebuie să fie nici mai mică, nici mai mare decît capacitatea memoriei. *În* mod asemănător procedează și Karl von Rath în studiul său *Informație și estetică*, în care încearcă să rezolve, pe baza teoriei informației (și în special pe baza studiului lui Rudolf Vogelsang, *Die mathematische Theorie der Spiele*, Bonn, 1966), raportul dintre artă și societate. Dar și aici noțiunile teoriei informației joacă rolul unui decor nou pentru o piesă veche : se recomandă în permanență să se compare situația reală cu cea dorită pentru a se elimina, în cursul emiterii și receptării mesajului, elementele perturbatoare, de pildă prin utilizarea de chestionare alcătuite de sociologi și psihologi. Se vorbește de „reguli ale jocului" ce trebuie să fie cunoscute ambilor parteneri (emițător și receptor), observîndu-se, cu acest prilej, că arta modernă nu respectă regulile jocului, întrucît își ascunde regulile. Rezolvările recomandate nu pornesc însă de la teoria informației, ci de la cunoștințe social-psihologice tradiționale.

Acestea sînt cazurile în care utilizarea procedeelor teoriei informației nu a depășit simpla reformulare a vechii problematici.

O situație mai serioasă intervine acolo unde utilizarea principiilor teoriei informației nu ține cont de specificul artei și unde, în interesul aplicării unei metode științifice, preluată dintr-un alt domeniu, arta este deformată. Aceasta este, de pildă, cazul lui Helmar Frank atunci cînd, după analiza statistică amintită a unui tablou de Vasarely, ajunge la concluzia că această operă conține elemente redundante, adică elemente ce sînt reluate inutil, micșorînd astfel nejustificat cantitatea de informație a operei respective. Această concluzie ar fi, poate, valabilă dacă opera în cauză ar fi fost realizată tocmai cu intenția de a ilustra teoria informației. Dar pentru că pe atunci Vasarely nu se gîndea să-și programeze opera, este vorba de o denaturare. Este unul din cazurile în care estetica informațională vrea să se manifeste ca estetică a programării, dar unde programul (ideologia) operei este în mod evident alta. O considerare asemănătoare a materialului artistic o putem întîlni la Bense, care vrea să demonstreze teza că purtătorii esteticului sînt elementele materiale, putîndu-se ajunge, deci, prin analiza lor statistică și tipologică, la stabilirea „măsurii estetice". El propune de aceea să considerăm o imagine (pictură, grafică, desen) în mod corespunzător, ca o mulțime divizată, eventual ordonată, de elemente. „Metoda cea mai simplă de a obține acest lucru constă în a așeza deasupra imaginii un raster (un grătar) foarte fin, cu orificiile egale, pentru ca în felul acesta suprafața să fie împărțită într-o mulțime de pătrățele, ce pot fi numărate apoi statistic, ca elemente componente ale imaginii ...". Este vorba aici de o recomandare ce pleacă în mod evident de la cerințele statistice ale teoriei lui Bense și care a corespuns, poate, în cazul multor principii compoziționale contemporane ; este însă o prescripție total nerealistă, dacă privim arta ca un întreg istoric. Însuși Bense este conștient de acest lucru cînd adaugă prescripțiilor de mai sus un principiu restrictiv : " ... presupunînd că putem să le adăugăm (elementelor tabloului. — *J. H.*), în legătură cu imaginea parțială pe care o conțin, caracteristici corespunzătoare". Caracterul anistoric și static al unei asemenea aplicări a teoriei informației se evidențiază

în paragrafele în care Bense încearcă să utilizeze indicațiile lui Birkkoff pentru calcularea măsurii estetice, a cărei obiectivitate este însă puternic diminuată prin aceea că sînt intercalate în schemă mărimi inexacte, condiționate social-istoric, ca, de pildă, prezența sau absența simetriei, a echilibrului etc.

Se pare că primii pași ai esteticii informaționale au avut de înfruntat probleme asemănătoare celor cu care s-a confruntat așa-numita estetică psihologică sau experimentală. În dorința de a dobîndi date raționale și măsurabile (la fel ca științele exacte), care să facă posibilă descrierea unei opere de artă și a organismului ei, s-a substituit atunci partea întregului. De la cunoștințele dobîndite asupra proporțiilor parțiale și materiale ale operei s-a încercat să se ajungă la cunoașterea ei globală și exactă ; această vivisecție nu a fost însă încununată de succes. Dacă teoria informației s-ar limita la calculele ei topologice și statistice, ar avea, desigur, aceeași soartă. Dar, din fericire, deschide ea însăși noi perspective, cerînd conlucrarea cu alte discipline științifice, iar problemele ridicate de ea cer o interpretare mai completă, care presupune racordarea ei la estetica orientată filozofic. Acest fapt se evidențiază, de pildă, în problematica raportului dintre informație și semnificație. Contradicția acestor noțiuni o exprimă, poate, cel mai clar H. Frank cînd în studiul amintit afirmă că informația estetică atinge, în medie, limita superioară, atunci cînd semnele nu transmit nici un fel de informație referitoare la semnificația lor. Prin aceasta semnele își pierd funcția lor semantică. Dimpotrivă, informația estetică este anulată, după Frank, atunci cînd semnele sînt univoc și total determinate în raport cu semnificația lor : limbajul în care se formulează ordinele (poruncile) nu conține, de exemplu, nici o informație estetică. Bense formulează, astfel, polaritatea semnului și a semnificației : „ ... Este de la început exclus să considerăm cuprinsul informației ca exemplu de semnificație. Pentru ca semnul să dobîndească o semnificație, trebuie îndeplinită tocmai cerința contrară : semnul trebuie să apară de un număr mai mare de ori în contextul respectiv". Semnul ne spune cu atît mai mult cu cît este mai rar. Cantitatea totală de informație este cu atît mai mare cu cît informațiile transmise sînt mai improbabile (mai neașteptate). O analiză mai riguroasă a acestui fapt ne arată, cu evidență, că această problemă ne conduce, în cazuri-limită, la realități ce se plasează în afara artei : la opere ce sînt determinate univoc, dar n-au nici o informație (inovație), sau la opere, ce au un caracter de inovație, dar nu mai au nici un sens, așadar la opere ce nu pot fi percepute (receptate), întrucît nu se pot sprijini nici pe cea mai mică convenție. Și aici Bense „înmoaie" severitatea (intransigența) punctelor de plecare originare prin constatarea : „... Fiecare informație estetică trebuie să aducă cu sine o anumită cantitate de informație semantică, pentru a putea fi și a rămîne perceptibilă. Purtătorul stării estetice conține de asemenea părți de informație semantică". El deschide astfel drumul spre structuralism, așa cum îl reprezintă, de pildă, Umberto Eco. Pentru Eco, elementele redundante și cu sens formează un stil, așadar un factor *social*. Inovațiile, caracteristicile specifice stilului personal, contribuția individuală a artistului reprezintă informații, așadar, un factor *individual*. Soluția lui Eco, schițată parțial deja în teoria textelor a lui Bense, strămută estetica informațională în cadrul mai larg al disciplinelor sociale, dintre care dobîndesc o deosebită importanță, în acest context,

mai ales, sociologia și psihologia socială. Ele fac posibilă interpretarea „stărilor estetice" descrise semantic și numeric în cadrul procesului de socializare (adică într-o situație în care structura cu un puternic element informativ, deci inovativ, începe să se transforme într-o structură cu o redundanță precumpănitoare, într-o structură mai mult sau mai puțin convențională), fapt care începe să dea cercetărilor esteticii informaționale dinamicitatea necesară în sensul continuității istorice a artei ca întreg. În acest context putem aprecia apoi celelalte contribuții aduse de estetica informațională, în special descoperirea caracterului probabilistic al realizării uneia din posibilele funcții ale operei, în orice caz a uneia din formele posibile ale operei. (Bense : „Calculele estetice efectuate pe baza cercetării statistice a obiectelor estetice sînt de altă natură. Ele nu contemplă un obiect estetic exclusiv în perspectiva că el nu poate fi decît așa cum este, ci acceptă, în principiu, posibilitatea ca el să fi fost și altfel".)

Această expunere amănunțită a unor puncte de vedere ale esteticii informaționale a fost necesară pentru a ne putea orienta spre cîteva probleme actuale, legate între altele, de rolul și importanța computerelor în procesul de creație a artei programate. Aceste probleme lasă loc unei interpretări mai cuprinzătoare a acestui gen de artă.

Aceasta decurge, probabil, și din caracterul esteticii informaționale, din orientarea ei spre date constatabile numeric și spre căutarea „măsurii estetice", deci spre ceva obiectiv, aparent „mereu valabil", astfel încît se subliniază adesea cu putere posibilitatea utilizării unui computer în procesul de creație. Computerul pare a simboliza aici ordinea implacabilă, pe care majoritatea manifestărilor artei programate a moștenit-o de la pionierii primei generații de artă geometrică. Dacă analizăm însă cu luciditate această chestiune, vom stabili că computerul este numai o parte a tehnologiei de astăzi și că, în fiecare perioadă istorică, știința și tehnica și-au luat instrumentele din tehnologie. Așa a fost, de pildă, în Renaștere — și putem face aici o comparație între utilizarea revoluționară a conceptului și a metodelor de calcul legate de computer — și între descoperirea, dezvoltarea și utilizarea legilor perspectivei liniare. Zdenek Sykora scrie în legătură cu aceasta : „Mașina de calcul funcționează în lucrările mele ca orice alt instrument, dar are în mod evident funcția ei deosebită. Cînd m-am decis să asociez elementelor mele artistice cîte un semn numeric, organizîndu-le și calculîndu-le apoi, spre a transfera rezultatul, asupra unui semn artistic, utilizarea computerului a fost o consecință logică. Eu cred în plus că utilizarea calculului este cunoscută în artă încă din timpuri imemorabile. Calculul ar fi posibil și fără utilizarea unei mașini, acest lucru îl și fac în cazul unor lucrări de dimensiuni mici. În cazul unor formate mai mari însă, consumul de timp ar fi mult prea mare, și aici se pune în valoare viteza de calcul a mașinii. Oare mașina de scris a eliminat din literatură elementul uman? Mașina de calcul este opera omului și are sarcina de a multiplica posibilitățile și capacitățile omului". Mai există apoi și alte dovezi în sprijinul utilizării firești a tehnicii de azi. De pildă, CASSA (Centre for Advanced Study of Science in Art) formează o echipă de artiști și oameni de știință care au la dispoziție o aparatură diversă, de la laseri și microscoape pînă la proiecții televizate. Tocmai tehnica este aceea care realizează una din legăturile sociologice cele mai strînse ale oricărei arte cu societatea contemporană ei. Nu este, așadar, nimic neobișnuit în faptul

că computerii devin din ce în ce mai mult un element component al procesului de creație.

Este, dimpotrivă, un nou îndemn de a părăsi domeniul restrîns al teoriei informației de care ne leagă modul de lucru al computerului. Nu este oare tocmai natura mașinilor de calcul bazate pe combinatorică și pe legile iterației statistice, aceea care le predetermină să intre în slujba artiștilor ce doresc să creeze opere impersonale, care să încorporeze idealul unei ordini suprapersonale, rezultată din caracterul materialului artistic organizat? Este oare într-adevăr posibil să se construiască, cum presupune H. Frank, „un model matematic al artistului sau al unui consumator de artă, pentru a abstrage din el sisteme caracterizate psihologic"? Cu alte cuvinte, oare arta la crearea căreia participă computerul se deosebește atît de radical de arta epocilor anterioare, încît o ordine obiectivă reprezentată de o mașină impersonală va exclude total elementul subiectiv (element pe care, mai ales teoria romantică asupra artei, l-a considerat ca o parte esențială nu numai a creației, ci și a receptării operei de artă)?

Întrebarea astfel formulată ne-a dus la problema deciziei ce poate avea loc atît în procesul creației, cît și în cel al receptării unei opere de artă. Am stabilit, împreună cu Bense și Eco, că există o mulțime infinită de posibilități în procesul de creație și receptare a artei. În acest mod realizează, de pildă, Gillian Wise structuri artistice din unități înlănțuite și repetate sistematic. Într-un interviu, ea afirmă că aparține acelor artiști ce utilizează legile structurilor, fără a li se conforma însă cu totul. G. Wise spune undeva că sistemul oferă mereu unele posibilități, dacă nu chiar un șir întreg, și că, atunci cînd trebuie să decidă, o alege „pe cea mai potrivită". Ea consideră de aceea că în creația sa sînt puse în valoare două puncte de vedere: cel al sistemului și punctul de vedere estetic. Un procedeu asemănător poate fi evidențiat și la Zdenék Sykora: și lui computerul îi oferă — pe baza unor reguli și a unui șir de elemente alese — unele variații din care alege una sau două. Aici trebuie să punem însă următoarea întrebare: prin ce este influențată alegerea uneia dintre posibilitățile oferite de sistem? Și mai departe: prin ce este influențată însăși alegerea sistemului (la Sykora determinarea regulilor pentru computer și alegerea elementelor)?

Decizia pentru una sau alta din formele de ordine nu este niciodată predeterminată, ci, dimpotrivă, ea este influențată de ceva imprecis, caracterizabil numai prin termenul de „subiectiv". Ea este influențată de natura psihică specifică a personalității, precum și prin relațiile sociologice în care se găsește persoana respectivă. Ea nu se lasă însă explicată hotărîtor prin noțiunile cu care operează teoria informației.

Dacă ne aplecăm, în acest context, asupra situației în care se află receptorul operei astfel realizate, se confirmă necesitatea punctelor de vedere complexe în interpretarea acestui gen de artă. Contemplatorul se află într-o situație asemănătoare cu cea a artistului: depinde de decizia sa ce mijloace de codificare a operei va alege; și el este o personalitate complicat structurată, „legat" în multe privințe, din punct de vedere sociologic. Dar dacă legăturile sociologice au fost prezente încă în etapa de constituire a operei, cu atît mai mult vor condiționa ele punctul de vedere al receptorului. Receptorul nu întîlnește, în operă, numai multitudinea de sensuri posibile, date prin simplul act al contemplării și dintre care trebuie

să aleagă; în cazul în care vrea să reacționeze cît mai adecvat la operă, el trebuie să pornească de la literatura contemporană asupra artei, trebuie să-și formuleze judecăți ținînd seama de nenumăratele texte teoretice sau de popularizare ce însoțesc nelipsit arta modernă, explicîndu-i sensul pe care neinițiatul nu-l poate descifra din primul contact cu opera. În această direcție a „literaturii de comentare" se înscrie și estetica informațională, și aici se află, ni se pare, o nouă confirmare a *tezei principale a acestui articol*, și anume constatarea că *putem interpreta în mod complex arta programată numai dacă extindem estetica informațională și asupra altor științe sociale*. Semnificația structurilor (artei programate), de exemplu cele ale lui Sykora, depășește în cea mai mare parte simpla intenție combinatorie, indiferent că aceasta a fost sau nu dorința autorului. Cred că aceste structuri sînt *modelul* realității obiective în toate domeniile, de la sfera fizică și biologică pînă la cea socială, și că arta programată a ajuns la acest model numai prin faptul că s-a ocupat de relațiile pure ale elementelor de bază — puncte, linii, suprafețe, contururi și culori — și a intercalat în procesul de creație, pe baza tehnologiei de azi, computerii. Cînd spunem că arta este un „model", utilizăm un termen folosit în știință. Există în fapt, aici, analogii cu cele mai noi descoperiri științifice (acizii ribonucleici sînt programați exact în același fel ca o serie de opere de artă moderne). Nu este vorba de nici un fel de imitare, ci numai de un rezultat surprinzător de asemănător în două domenii diferite ale activității umane. Nu e locul să dezvoltăm aici considerațiile noastre; această părere înlătură însă acea concepție asupra artei programate, ce o interpretează fie ca o metaforă a actualelor tendințe științifice, fie ca expresie a unei reacții artistice la „noua natură", identică cu civilizația modernă, interpretare ce duce la explicarea acestui fel de artă ca o copie a ceva extraartistic. În fapt, este vorba de o concepție congenitală, ce pleacă de la mijloacele autonome ale domeniului artei.

Arta programată — dacă nu trebuie explicată metaforic, ci interpretată în toate raporturile ei umane și istorice — presupune o investigare complexă, cu mijloacele științelor exacte și ale științelor sociale, ca și restul artei. Și invers: această concepție poate ajuta la scientifizarea esteticii, în cadrul căreia își va lua locul mai tîrziu, între altele, și estetica informațională. Thomas Munro i-a lăsat suficient loc în cadrul sistemului esteticii științifice, și anume în acea disciplină pe care o numește „morfologia artei".

## BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

**privind problemele esteticii informaționale și ale esteticii generative, respectiv „artei computerelor"**

1. Alsleben, K., *Ästhetische Redundanz*, Quickborn, 1962.
2. Alsleben, K., A. A. Moles și F. Molnar, *Drei Probleme aus dem Bereich der Informazionsästhetik*, München, 1966.
3. Bense, M., *Theorie der Texte*, Köln, 1962.
4. Idem, *Lexikon der modernen Ästhetik*, Köln, 1964.
5. Idem, *Projekte generativer Ästhetik*, Rot, Stuttgart, 1965.

6. Idem, *Äesthetica*, Baden-Baden, 1966.
7. Bense M., F. von Cube, H. Frank, R. Gunzenhäuser, A. Moles și alții, *Grundlagenstudien aus Kybernetik und Geisteswissenschaft*, Quickborn, 1960 — 1969.
8. Bense M., *Einführung in die informationtheoretische Ästhetik*, Rowolt, 1969.
9. Idem, *Kleine abstrakte Ästhetik*, în „Rot", Stuttgart, 1969.
10. Birkhoff, G. D., *A Mathematical Theory of Aesthetics*, The Rice Institute Pamphlet 19, 1932.
11. Idem, *Aesthetic Measure*, Cambridge, 1933.
12. Ceccato S., *Cibernetica ed Arte*, D'Ars Agency, LV/1963.
13. Ecco, U., *Opera deschisă*, București, Edit. Meridiane, 1969.
14. Frank, H., *Grundlagenprobleme der Informations-ästhetik und erste Anwendung auf die mime pure*, Stuttgart, 1959.
15. Idem, *Kybernetische Analysen subjektiver Sachverhalte*, Quickborn bei Hamburg, 1964.
16. Idem, *Kybernetik und Philosophie*, Berlin, 1966.
17. Idem, *Phänomen Kunst*, Stuttgart, 1967.
18. Fucks, W., *Mathematische Analyse des literarischen Stils* în „Stud. Generale", 1953.
18. Idem, *Gibt es mathematische Gesetze in Sprache und Musik?* în „Umschau", 33/1957.
19. Génovése, C., *Esthétique Expérimentale et Psychopathologie de l'Expression Plastique*, Paris, 1965.
20. Götz, K. O., *Electronische Malerei und ihre Programierung*, în „Das Kunstwerk", Juni, 1961.
21. Idem, *Bildende Kunst und Kommunication*, Düsseldorf, 1963.
22. Idem, *Was ist am Bild meßbar? Möglichkeiten und Grenzen der Informationstheorie*, în „Syn", 1965.
23. Gunzenhäuser, R., *Ästhetisches Maß und ästhetische Information*, Quickborn, 1962.
24. Idem, *Informationstheorie und Ästhetik*, în „Kybernetik Brücke zwischen den Wissenschaften", Frankfurt am Main, 1968.
25. Hazeltine J. L., *The Computer and the Artist*, în „Utah Architect", 1966.
26. Hiller Jr., L. A., *Informationstheorie und Computer-Musik*, Darmstädter Gespräch, 1964.
27. Kupper, H., *Computer und Musikwissenschaft*, în „IBM-Nachrichten", 180/1966.
28. Maser, S., *Neue mathematische Verfahren zur Beschreibung und Berechnung ästhetischer Zustände*, Stuttgart, 1969.
29. Mezei, L., *Artistic Design by Computer*, în „Computers and Automation", mai 1966.
30. Mitchell, R. K., *Computer art*, în „New Scientist", 9/1963.
31. Moles, A. A., *Informationstheoretische Studien über Musik*, în „Nachrichtentechnische Fachberichte", 3/1956.
32. Idem, *Théorie de l'information et Perception Esthétique*, Paris, 1958.
33. Idem, *Manifeste d'Art Permutationnel*, în „Rot", 1965, nr. 8.
34. Idem, *Informationstheorie in der Kunst*, Düsseldorf, 1965.
35. Idem, *Information Theory and Aesthetic Perception*, Illinois, 1966.
36. Nake, F., *Computer-Grafik*, Köln, 1966.
37. Nees, G., *Computer-Grafik*, în „Rot" nr. 19, Stuttgart, 1965.
38. Idem, *Generative Ästhetik*, Stuttgart, 1969.
39. Noll, A. M., *Art and the Computer*, Bell Telephone Laboratories, 1968.
40. Pierce, J. R., *Information Theory and Art*, în „Symbols, Signals and Noise", New York, 1961.
41. Rath, K. v., *Informationsästhetik — Einige Anmerkungen zum Thema*, în „Exakte Ästhetik", 3—4/1966.
42. Riedel, H., *Form und Farbe in der Informationsästhetik*, în „Exakte Ästhetik" 3—4/1966.
43. Schillinger, J., *The Mathematical Basis of Art*, Philosophical Library, 1967.
44. Stickel, G., *Monte-Carlo-Texte*, în „Exakte Ästhetik" 3—4/1966.

# OPINII DESPRE CĂRŢI

*Nota redacţiei* : Această nouă rubrică este destinată în primul rînd dezbaterilor critice asupra literaturii filozofice româneşti. Ea a debutat în nr. 5/1970 cu un schimb de opinii asupra lucrării lui Anton Dumitriu, *Istoria logicii*. De astă dată dezbaterea se referă la cartea lui Pavel Apostol, *Cibernetică, cunoaştere, acţiune*.

Redacţia urmăreşte, şi pe această cale, intensificarea schimbului de opinii în viaţa noastră filozofică şi, totodată, cultivarea unei exigenţe sporite faţă de cartea românească de filozofie, eliminarea din practica noastră teoretică a recenziilor „de serviciu", plate şi apologetice, şi înlocuirea lor cu analize competente, oneste şi riguroase.

Deocamdată însă, curierul redacţiei continuă să înregistreze un număr destul de mare de recenzii, ai căror autori rezumă la nivelul evidenţei comune lucrări nu o dată interesante, înecîndu-le în banal şi în elogii stridente, fără cel mai mic efort de reflecţie personală. Evident, redacţia ţine să dea curs diverselor opinii exprimate de colaboratorii ei, mărturisindu-şi însă, în acelaşi timp, preferinţa pentru recenzii analitice, înfruntări deschise de opinii, dezbateri creatoare.

Invităm colaboratorii şi cititorii revistei să participe la permanentizarea acestei rubrici.

# UN STUDIU DESPRE SISTEMELE CIBERNETICE

DE

GEORGETA HĂLĂȘAN

Este caracteristic pentru epoca noastră ritmul înalt de scientizare a producției și în același timp de tehnicizare și industrializare a științei, ca urmare, îndeosebi, a apariției cibernetici și a generalizării metodelor logico-matematice și informaționale. Acest fapt are o semnificație teoretică și practică considerabilă prin consecințele ce le comportă, influențînd și modificînd direct statutul existențial al omului în lume. Numeroși cercetători își aduc contribuția la studierea și evidențierea influenței progresului tehnic asupra existenței umane, asupra acțiunii umane — de producție, organizare, cercetare — prezente și de viitor în special . În acest efort general înscriem apariția recentă a lucrării lui Pavel Apostol *Cibernetică, cunoaștere, acțiune*[1].

Subliniind importanța pe care Marx a acordat-o tehnicii, activității tehnologice a societății, expresie concentrată a caracterului constructiv al practicii, autorul relevă în „Cuvînt înainte" — ca una din direcțiile principale ale dezvoltării filozofiei marxiste, impusă de cerințele conducerii științifice a construcției socialismului și de cele ale revoluției tehnice științifice — dezvoltarea acelor elemente de filozofie din concepția lui Marx asupra tehnicii care pot constitui principii pentru o teorie generală, filozofică a acțiunii umane. Venind în întîmpinarea acestei cerințe, autorul își propune să analizeze momentul de răscruce înscris în dezvoltarea practicii umane, a cunoașterii și a teoriilor științifice, prin generalizarea metodelor logico-matematice, informaționale și prin apariția cibernetici, oprindu-se îndeosebi asupra valorii cognitive și asupra funcției metodologice a conceptelor și metodelor sale specifice.

Confruntînd critic puncte de vedere din literatura de specialitate din țară și din străinătate privind obiectul cibernetici, autorul definește sistemul cibernetic ca „sistem de acțiune", respectiv „de interacțiune". Necesitatea unui asemenea demers — arată autorul — rezultă din con-

[1] Pavel Apostol, *Cibernetică, cunoaștere, acțiune*. București, Edit. politică, 1969, 264 p.

Rev. filoz., 17, 7, p. 837–840, București, 1970

siderentul că un „sistem de acțiune" presupune *cel puțin* două subsisteme între care se realizează acțiunea; prin această presupunere este dată posibilitatea definirii „orientării" sau a finalizării acțiunii; se poate justifica caracterul „deschis" al sistemului; în același timp, acțiunea include momentul informațional al organizării sistemului și în mod evident și momentul interacțiunii cu caracter performanțial (rezultînd din „orientarea acțiunii"), reglator și autoreglator etc., al sistemului, (p. 35—36). Toate proprietățile sistemelor studiate de cibernetică, sisteme reale, deschise, organizate, dinamice și evolutive, hipercomplexe, autoorganizatoare și autoreglatoare pot fi derivate din proprietățile sistemului de acțiune. Mai mult, *nu poate exista proprietatea autoreglării sau reglării instruibilității sau autoinstruibilității, stabilității, ultrastabilității sau multistabilității, homeostazei etc., decît ca proprietate a unui sistem de acțiune* (p. 36).

Considerînd că, practic, *tot ce există*, orice sistem material, este ori el însuși un asemenea sistem autoorganizator, ori un subsistem sau sistem parțial al acestuia — universul ca unitate materială neputînd fi conceput decît ca totalitate dialectică a unor sisteme reale în interacțiune care se organizează și se reglează pe bază de feed-back pozitiv și negativ — autorul arată că *însăși acțiunea umană* — fie de producție, fie de organizare, de cercetare etc. — *are caracter cibernetic*. Aceasta constă într-o interacțiune materială conștientizată între sistemul parțial societate și ambianța sa. Desfășurarea acțiunii are loc prin procese de reglare, finalizare etc., bazate pe fluxul continuu de informație între agentul (sau subiectul) acțiunii, obiectul, dispozitivele folosite (mijloacele) și scopul ei, gradul de realizare a scopului — ca informație inversă — servind la orientarea acțiunii viitoare. Cibernetizarea științelor sociale și în general a activităților umane care se pretează la aceasta (în cercetările operaționale unitățile economice sau sociale examinate se consideră sisteme cibernetice), fără să însemne subordonarea acestor științe față de cibernetică, asigură înarmarea acțiunii sociale cu o teorie științific întemeiată a eficienței.

Paralel cu examinarea unor scheme folosite în literatura de specialitate, autorul propune o serie de scheme, după părerea noastră originale și deosebit de eficiente, pentru înțelegerea și descrierea structurilor și a comportamentelor sistemelor cibernetice.

O importanță deosebită se acordă în lucrare problemei metodologiei ciberneticii. Analizînd critic diversele sensuri date conceptelor de metodă și metodologie, autorul subliniază necesitatea înțelegerii *metodei* ca *metodă generală a cunoașterii* (cercetării și conceptualizării) și *a acțiunii* revoluționare *practice* de transformare a lumii, unitate cu semnificație complexă, sintetică, în care, pe lîngă sensul gnoseologic, accentul cade cu precădere pe sensul acțional, practic operațional (p. 90); *metodologia* este definită la rîndul ei, ca *teorie generală a sistemelor oarecare de metodă, practice sau teoretice*. Arătînd că metodologia unei anumite științe sau a unui grup de științe cuprinde principiile și operațiile implicate în cunoașterea științifică în general, particularizate în funcție de specificitatea structurii și funcționalității sistemelor care formează obiectul acestor științe, specificul unei științe exprimîndu-se și în tipul de abstractizare și conceptualizare folosit în prelucrarea teoretică a datelor referitoare la obiectul său, autorul analizează caracteristicile abstractizării cibernetice, ale for-

mării conceptelor ciberneticii, comportamentul de tip cibernetic, structura interacțiunii sistem-ambianță și sistem-subsistem sub aspectul reglării ei optimale, adică sub raportul stabilirii celei mai eficiente reglări (inclusiv existența umană este considerată ca relație sistem-ambianță, sistem-subsistem). De asemenea, referindu-se la sistemul metodelor cibernetice, autorul evidențiază aspectele caracteristice ale acțiunii de modelare, principalele funcții cognitive și metodologice ale modelului cibernetic, condițiile necesare pentru aplicarea metodei modelării cibernetice în procesul cunoaștere-acțiune. Subliniind că, în sistemul de metode al ciberneticii, un rol important revine metodei black-box, autorul arată că ceea ce nu a fost pus în evidență în literatura de specialitate în legătură cu metoda BB este faptul, de fundamentală însemnătate, că, în cadrul acestui proces, avem de-a face cu un *complex indivizibil de cunoaștere-acțiune*, care presupune că informațiile asupra comportamentului unui BB (ieșirile) și acțiunile asupra lui (intrările) sînt interconectate, interacționează, se influențează reciproc. Metoda BB presupune un model al cunoașterii în care cunoașterea provine din acțiune, progresează și se verifică în și prin acțiune, se reîncorporează în acțiune într-un proces ciclic deschis, supus reproducției lărgite simultane (1) a datelor informaționale (2) a componenței informaționale a acțiunii și (3) a acțiunii însăși. Acest model este identic, după cum arată autorul, cu modelul formulat de Marx în limbaj filozofic încă în *Manuscrisele economice-filozofice* din 1844, model pe care A. Gramsci l-a denumit sugestiv „cunoaștere-acțiune" (*conoscenzo-azzione*).

În lucrare se insistă, de asemenea, asupra problemei rolului și locului ciberneticii în sistemul științelor. Avînd în vedere obiectul ciberneticii ca știință, Pavel Apostol arată că, în raport cu filozofia, teorie de extremă generalitate a sistemului total, al sistemelor reale și posibile în raport cu un sistem real privilegiat [(om-în-societate) — în-lume], cibernetica are un grad mai scăzut de generalitate (se ocupă cu o subclasă determinată a clasei totale a sistemelor posibile și reale); la fel și în raport cu matematica, teorie generală a sistemelor posibile, ea are un grad mai mic de generalitate. În raport cu științele speciale (particulare) care se referă la anumite sisteme materiale și la interacțiunile, la mișcarea lor specifică, cibernetica are un grad mai mare de generalitate, studiind caracteristici de sistem comune tuturor sistemelor materiale dinamice autoreglatoare și autocorectoare, indiferent de aspectele lor substanțiale și energetice. Ocupînd o poziție de mediere între științele structurilor abstracte posibile, pe de o parte, științele speciale și filozofice, pe de altă parte, cibernetica oferă un instrument major de integrare și de unificare a acestora. Limbajul ei este suficient de exact pentru a permite aplicarea formalismului matematic logic și suficient de saturat cu subpoziții ontologice spre a înlesni definirea categoriilor filozofice și ale științelor speciale prin intermediul termenilor ei (p. 86). De asemenea, în sistemul său complex de metode, cibernetica a reușit să integreze, pe baza unor principii metodologice corespunzătoare proprietăților sistemului de acțiune, metodele logico-matematice, de mare exactitate, și metoda experimentală, realizînd pe plan metodologic sinteza, în sens de unitate indivizibilă, dintre teoretic și experimental. Prin această sinteză, cît și prin posibilitatea de transponibilitate a sistemului său de metode în toate domeniile în care avem de-a

face cu structuri de tipul comportamentelor de devenire, dezvoltare, generare se asigură, comparativ cu metodele matematice și metodele logico-matematice, un plus de determinare univocă, precizie, exactitate în procesul cunoaștere-acțiune. Aceasta justifică, subliniază autorul, necesitatea extinderii metodologiei ciberneticii în sistemul științelor.

Totodată Pavel Apostol analizează contribuția ciberneticii la evidențierea importanței dimensiunii acționale, pentru înțelegerea și stăpînirea de către om a celei mai generale structuri existențiale, structura de devenire, dezvoltare, caracteristică atît naturii, cît și societății. Realizînd unitatea dintre înțelegere și stăpînire (conducere, dirijare), cibernetica și metodologia ei au favorizat și pînă la urmă, prin transformările din tehnologia contemporană, *au impus așezarea pe baze exacte* a procesului de optimalizare a acțiunii prin intermediul prelucrării informației asupra componentelor sale. În cazul acțiunii umane avem de-a face cu situații extrem de complexe, cu sisteme de acțiune multistabile, hipercomplexe. Multitudinea de probleme puse spre rezolvare omului contemporan, rapiditatea transformărilor care au loc în ambianța lui și necesitatea crescîndă a programării pe termen lung (planificarea prospectivă) au determinat creșterea considerabilă a cantității de informație manipulată în cursul acțiunii eficiente și implicit apariția contradicției între timpul socialmente necesar și timpul socialmente disponibil (în sens de actualizabil) pentru efectuarea unei anumite acțiuni în condiții de optimalitate admisibilă. Această situație pune, după cum arată autorul, *cu acuitate existențială* constituirea complexului „cunoaștere-acțiune". Toate cercetările contemporane asupra dezvoltării cunoașterii și acțiunii sociale atestă accentuarea *izomorfismului dintre acțiunea materială și acțiunea cognitivă prin intermediul interacțiunii lor* (care se manifestă sub forma unor procese complementare de scientizare a producției și de simultană tehnicizare și industrializare a cercetării științifice). Instrumentul major al acestei interacțiuni îl constituie automatizarea de tip cibernetic „revoluția cibernetică" sau „electronică". *„Esențialul în automatizarea bazată pe cibernetică este simularea pe dispozitive tehnice cibernetice a acțiunii umane și programarea ei pe termen lung cu maximum de eficiență, permițînd studiul anticipativ al funcționării sistemului global societate (hipercomplex, cu accelerație crescîndă în dezvoltare și multistabil), pe diferitele sale ordini de mărime* (grup social, comunități etnice, statale, interstatale), *și stabilirea strategiilor optimale de perfecționare în raport cu criteriile de valoare alese*" (p. 216). De aceea, orice teorie contemporană a acțiunii umane se constituie în mod valid și eficient, după cum arată autorul, numai prin asimilarea perspectivei ciberneticii, iar orice metodologie a acțiunii și cunoașterii se sprijină pe metodologia ciberneticii.

Scrisă într-un limbaj riguros științific și totodată larg accesibil, lucrarea se adresează atît specialiștilor cît și unui public mai larg dornic să se inițieze într-o serie de probleme majore actuale apărute la interferența dintre știință, tehnică și filozofie.

# REFLEXII PE MARGINEA UNEI LUCRĂRI. RELAȚIA DINTRE CIBERNETICĂ ȘI CELELALTE DOMENII ALE CUNOAȘTERII

DE

CĂTĂLIN ZAMFIR

Subiectul lucrării este relația (influența) dintre cibernetică, pe de o parte, și ansamblul cunoașterii, mai precis teoria cunoașterii și teoria generală a acțiunii, pe de altă parte. Abordarea unui asemenea subiect poate avea loc în două modalități relativ distincte : a) descrierea detașată și riguroasă a relațiilor dintre cibernetică și alte sfere ale cunoașterii umane așa cum există aceste relații la un moment dat și, eventual, pe această bază, formularea unor previziuni în ceea ce privește evoluția lor viitoare ; b) tentative personale de aplicare a ciberneticii la alte sfere ale cunoașterii. Lucrarea lui Pavel Apostol* face parte mai mult din cel de-al doilea tip de abordare a problemei. Poate o distingere mai clară a celor două planuri, adică a relației *existente* în momentul de față între cibernetică și ansamblul cunoașterii, de relația *propusă*, *schițată* de autor ar fi fost de natură a facilita discuția.

Desigur, problema este extrem de interesantă. În acest comentariu nu voi face însă o analiză a modului concret în care Pavel Apostol sugerează aplicații ale ciberneticii la alte domenii ale cunoașterii, ci aș dori să analizez situația cognitivă în care o asemenea tentativă se constituie cu posibilitățile și cu limitele sale. Deci o analiză a posibilităților de reușită a unei asemenea întreprinderi, independent de capacitățile celor care încearcă, de performanțele lor personale.

Mai înainte de aceasta este necesară însă o sumară expunere a principalelor teze care fundează analiza întreprinsă de autor.

Teza de la care lucrarea pornește este aceea că cibernetica oferă „un instrument de unificare *a*filozofică a științelor, care, sperăm, ne apropie în chip decisiv de acea *unitate a științelor naturii și societății* . . .” (p. 13). Aceasta este posibil pentru că „limbajul ciberneticii permite în speță integrarea limbajelor relativ divergente ale științelor formalizate, ale disciplinelor substanțiale, și chiar a limbajului filozofiei . . .” (p. 13). „Îi

* Pavel Apostol, *Cibernetică, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. politică, 1969, 264 p.

revine astfel o evidentă funcție de integrare a științelor speciale, și anume prin cibernetizarea acestora" (86).

Afirmația aceasta este extrem de serioasă în ceea ce privește perspectiva dezvoltării cunoașterii umane. Din păcate, autorul nu face, în legătură cu ea, niște precizări elementare fără de care discuția este imposibilă. Ce înseamnă „unificare a științelor", „integrarea limbajelor relativ divergente ale științelor", „cibernetizarea științelor", traducerea în limbaj cibernetic? Înseamnă aceasta o traducere *completă* sau numai *parțială*? Este cibernetica un limbaj suficient de complet pentru a reformula în el *toate* limbajele științelor (fizică, chimia, sociologia etc.)? Înseamnă că vom asista la o „cibernetizare" totală a științelor? Se pare, din majoritatea analizelor, că autorul este de o asemenea părere. Limbajul ciberneticii „este suficient de exact spre a permite aplicarea formalismului matematic-logic și suficient de saturat cu supoziții ontologice spre a înlesni definirea categoriilor filozofice și ale științelor speciale, prin intermediul termenilor ei" (p. 86). A tuturor categoriilor? la paginile 13—14 aceeași afirmație este făcută despre *unele* categorii ale filozofiei și ale științelor substanțiale. Din ansamblul textului pare însă să reiasă că este vorba de o traducere integrală. În partea a treia a lucrării reiese clar, de exemplu, că autorul propune o reformulare completă a teoriei cunoașterii și a teoriilor acțiunii în limbajul cibernetic.

Această teză se fundează pe două aprecieri, care sînt și ele destul de imprecis enunțate și extrem de discutabile de altfel. Prima se referă la faptul că toate sistemele existente (întreaga realitate materială și spirituală) sînt de tip cibernetic. „Practic, *tot ce există*, orice sistem material este ori el însuși un asemenea sistem autoorganizator, ori subsistem sau sistem-parțial al acestuia" (p. 10), „orice sistem material poate fi considerat . . . fie el însuși un sistem cibernetic, fie subsistem al unui sistem cibernetic" (40). Structurile cercetate de cibernetică sînt „izomorfe cu structurile cele mai generale de dezvoltare și devenire, proprii acțiunii fizicale, biologice și umane" (p. 86—87), „structura cea mai generală a dinamicii de dezvoltare a sistemelor materiale" (p. 40). Este implicată aici vechea idee, de nuanță naiv-idealistă că universului îi sînt caracteristice evoluția, dezvoltarea, autoorganizarea, autoreglarea, în termeni mai noi. La pagina 10, universul „ = sistem evolutiv autoorganizator și autoreglator". E drept că în alte texte această extensie pare a fi moderată (p. 41). Ideea unui evoluționism universal estre greu de susținut la ora actuală, cu atît mai mult cînd este vorba de universul ca totalitate. Toate sistemele fiind de tip cibernetic, cibernetica are deci un domeniu de aplicație universal, nelimitat. Chiar dacă am accepta ipoteza limită că orice există este de tip cibernetic, aceasta nu duce însă, prin ea însăși, la faptul că cibernetica poate resorbi în limbajul său limbajele tuturor științelor. În acest caz se recurge la un raționament vicios implicat în analiză, și anume *o tendință de ontologizare a schemelor cognitive*. Cibernetica descrie toate sistemele existente, deci toate sistemele *sînt* cibernetice, deci teoria cibernetică *este* teoria tuturor sistemelor, putîndu-le epuiza descrierea. Și iarăși, datorită impreciziei cu care autorul mînuiește limbajul, în unele momente ale demonstrației această idee apare clar exprimată, în timp ce în altele sînt schițate și unele limite. Oricum am lua-o, ideea este eronată. Admițînd universalitatea ca sferă a ciberneticii, nu decurge și exhausti-

vitatea din punctul de vedere al conținutului. Ea descrie numai niște structuri suficient de abstracte (control, reglare etc.), la care nu se pot reduce toate caracteristicile sistemelor. Deci cibernetica este o teorie a sistemelor *numai în măsura* în care prezintă niște caracteristici abstracte anumite. În măsura în care alte științe exprimă caracteristicile care nu sînt de tip „cibernetic", ele nu sînt *traductibile* în limbajul ciberneticii. În ipoteza limită a cibernetizării tuturor științelor nu se va putea deci realiza prin aceasta unificarea completă, subzistînd limbaje specifice, intraductibile principial în limbajul cibernetic. Deci aici, la limită, unificarea rămîne parțială, menținîndu-se o complementaritate ireductibilă între diferitele științe, între cibernetică și științe. Cibernetizarea este principial parțială, nefăcînd inutile științele și limbajele lor proprii. Așa cum se întîmplă, de altfel, și cu matematica.

Indiferent de întinderea și de gradul aplicării ciberneticii la celelalte domenii ale cunoașterii, se ridică problema modului în care, în condițiile cunoașterii actuale, este posibilă o astfel de aplicație. Problema este mai generală : cazul aplicării tuturor teoriilor și metodelor cu un grad înalt de abstractizare : aritmetica, geometria elementară, teoria probabilității (*Greniewsky*). Nu este totuna posibilitatea de cibernetizare, matematizare, formalizare, axiomatizare etc. a unui domeniu *în principiu* și posibilitățile de realizare *la un moment dat*. Această problemă nu este pusă de Pavel Apostol de loc. Citind cartea, ai impresia că cibernetizarea este o sarcină posibilă și imediată a fiecărei științe, că singura posibilitate de dezvoltare mai departe trece prin urgenta cibernetizare. Asupra posibilităților „cibernetizării" științelor, *în momentul de față*, mă voi opri mai pe larg. Pentru ca eventuala „cibernetizare" a științelor să aibă loc (ca de altfel și pentru aplicarea matematicii), este necesar să se realizeze două condiții fundamentale : a) Domeniul de aplicat (cibernetica) să ofere schemele necesare acestei aplicări. Această condiție rămîne mereu parțial nerealizată. Cibernetica este dezvoltată numai în formele adecvate pentru cazurile în legătură cu care s-a formulat, în general mai simple decît domeniile cunoașterii și ale vieții sociale. Domeniul de aplicat nu preexistă, de obicei, aplicării sale, ci se dezvoltă în procesul de aplicare. Același lucru se întîmplă și cu aplicarea matematicii. Științele sociale au cerut dezvoltarea unor modele și metode matematice care, adesea, nu preexistau, aplicarea însăși devenind o sursă a dezvoltării domeniului de aplicat. Încercarea de aplicare a modelelor cibernetice dezvoltate pe cazuri relativ mai simple la domenii complexe este de natură a eșua într-o simplificare ineficientă. Aplicarea ciberneticii echivalează aici cu o dezvoltare a ei, pe care, prin definiție, nu o poate realiza decît cel care este specialist (și) în cibernetică. b) Domeniul în care se face aplicația trebuie el însuși să fie suficient de pregătit (de matur) pentru a se putea realiza o asemenea aplicație. Dacă respectivul domeniu nu este suficient de pregătit pentru aceasta (vezi cazul matematizării), aplicarea ca atare nu are sens. Prima operație ar fi deci de pregătire a domeniului de cercetare, cu specificarea, evident, a gradului în care el este pregătit sau nu pentru asemenea aplicații și a posibilităților concrete de a-i da o pregătire necesară. Care este părerea lui Pavel Apostol în această problemă, cu dezbaterea căreia ar fi trebuit să înceapă analiza sa? Problema este absolut ignorată. Se pare că Pavel Apostol consideră că aplicarea ciberneticii este posibilă necondiționat.

Dacă nu sînt întrunite aceste două condiții, și în primul rînd ultima condiție, atunci care va fi rezultatul încercării de aplicare? După părerea mea (și, evident, nu numai a mea), aceste condiții nu sînt întrunite în momentul de față. În acest punct aș cita opinia lui Norbert Wiener despre asemenea aplicații în domeniile complexe ale științelor social-umane. Încă în lucrarea sa de început pentru noua știință, *Cibernetica*, el considera că atîta timp cît științele sociale nu sînt pregătite pentru aplicarea metodelor cibernetice (și el demonstra că ele, atunci, nu erau pregătite), încercările de asemenea aplicații sînt ineficiente. Același punct de vedere este reluat de autor cu aproape două decenii mai tîrziu (1964) în *Dumnezeu și golem* ș.a., din care voi cita cîteva fragmente semnificative pentru analiza de față. Evident, ele trebuie luate nu ca argumente definitive, ci ca simple opinii, e drept, ale unui specialist în cibernetică mai mult, ale întemeietorului ciberneticii. „Chiar de la începuturile preocupărilor mele în cibernetică, mi-am dat perfect de bine seama că toate aspectele controlului și comunicației . . . se puteau aplica deopotrivă în sociologie și în științele economice. Cu toate acestea însă, în mod deliberat, m-am ferit să insist în egală măsură asupra acestora din urmă . . . Cibernetica, dacă nu este matematică, nu este nimic, dacă nu *in esse*, atunci *in posse*. După părerea mea, sociologia matematică și economia matematică sau econometria sufereau de un neajuns : greșita înțelegere a modului cum matematicile își găseau aplicații în științele sociale și a posibilităților oferite de tehnicile matematice în aceste domenii. De aceea n-am vrut să mă pronunț, *întrucît eram convins că orice îndrumare ar fi dat naștere unui torent de lucrări superficiale și eronate*" (p. 77—78 — subl. ns.). „Utilizarea formulelor matematice a însoțit dezvoltarea științelor naturii și a devenit o modă în științele sociale. Așa după cum popoarele primitive și-au părăsit portul național adoptînd moda occidentală și parlamentarismul, crezînd că prin aceste ritualuri magice și prin schimbarea veșmintelor vor ajunge la nivelul civilizației și tehnicii moderne, economiștii și-au luat obiceiul de a expune ideile lor, destul de puțin precise, în limbajul calculului infinitezimal" (p. 79). „Deci științele sociale sînt un domeniu foarte puțin favorabil pentru verificarea teoriilor ciberneticii, mult mai puțin favorabil decît științele biologice . . ." (p. 81).

Să vedem ce se întîmplă cu încercările de aplicare de acest gen în situațiile în care nu sînt întrunite condițiile enumerate mai înainte. Cu alte cuvinte, să încercăm să determinăm caracteristicile probabile ale comportamentului cognitiv orientat spre aplicarea unor metode mai riguroase într-un domeniu oarecare în situația în care nu sînt coapte condițiile unei asemenea aplicări.

1. Va apărea un decalaj suficient de mare între atitudinea specialiștilor în domeniile în cauză și atitudinea nespecialiștilor. Angajați puternic în domeniile respective, avînd experiența nemijlocită a restricțiilor temporare ale cunoașterii, specialiștii sesizează dificultățile și imposibilitățile momentane, manifestînd multă prudență în inițierea unor asemenea aplicații. E drept, apar atît forțe inerțiale, cît și rezerve provenite din necunoașterea celuilalt domeniu. Din partea lor, probabilitatea de a iniția tentative de aplicare de acest gen va fi cu atît mai scăzută, cu cît condițiile vor fi mai neprielnice. Cu cît angajarea în cele două domenii va fi mai scăzută și mai superficială, cu atît dificultățile aplicării vor apărea mai es-

tompat, crescînd probabilitatea încercării de aplicare. O asemenea poziție, caracterizată printr-o angajare scăzută în domeniile particulare, dar și un interes în ele, este caracteristică filozofilor. Se poate deci avansa ipoteza că în condiții insuficient de coapte pentru aplicarea unui domeniu în altul, încercări de asemenea aplicații, în măsura în care este vorba de domenii suficient de generale, vor veni mai mult din partea filozofilor decît din aceea a specialiștilor într-unul din cele două domenii. Entuziasmul pentru aplicare va fi invers proporțional cu gradul de angajare în domeniile cunoașterii în cauză.

2. Cu cît mai superficială va fi angajarea în cele două domenii, cu atît eliberarea de restricțiile și imposibilitățile concrete va fi mai mare și deci cu atît va crește ușurința subiectivă a formulării de soluții, de sugestii, cu atît posibilul invenției va fi mai larg. O asemenea poziție creează o imensă prolificitate, dar superficială. Creșterea restricțiilor datorate angajării mai profunde este de natură a restrînge posibilul invenției, de a face invenția mai puțin probabilă și deci mai dificilă. S-ar putea imagina cu ușurință un experiment pentru testarea acestei afirmații. Dacă s-ar compara două texte în care este analizată o asemenea aplicație, unul datorat unui nespecialist superficial angajat în respectivele domenii, și celălalt unui specialist adînc angajat în cel puțin unul dintre ele, am fi izbiți de ușurința primului de a defini și redefini domeniile, de a aborda și propune soluții pentru problemele cele mai dificile, de maniera totală în care își formulează sugestiile și de prudența celui din urmă.

3. O altă caracteristică este *oprirea* la faza de sugestii, proiecte, indicații, schițe preliminarii. Această fază este relativ ușor de realizat, în timp ce dificultățile încep de-abia în faza a doua în care urmează a se verifica ipotezele, a se realiza propriu-zis aplicarea. Dacă proiectul este făcut de filozof, prin însăși poziția sa, el se ferește de a trece în faza a doua, lăsînd sarcina realizării indicațiilor și a sugestiilor sale în seama specialiștilor. Așa se întîmplă că, după ce a elaborat proiecte de aplicații, cînd te-ai aștepta să treacă la verificarea și dezvoltarea lor, autorul își deplasează fără nici o explicație interesul la un alt domeniu, la aplicarea altei metode sau teorii venite între timp la modă.

4. Pătrunderea *din afară* creează un pericol specific. Venind din exterior, domeniul special care urmează a fi aplicat, cibernetica în cazul de față este înțeles nu atît la nivelul semnificațiilor sale speciale, precise, cu posibilitățile și limitele sale inerente, ci mai mult la nivelul semnificațiilor și al reprezentărilor pe care acesta le ia în cadrul traducerii sale în limbajul natural, la nivelul cunoașterii comune, traducere necesară pentru înțelegerea nespecialiștilor. Or, această traducere în limbajul cunoașterii comune pe care se fundează, prin forța împrejurărilor, adesea, și înțelegerile filozofice, este doar parțial adecvată, destul de aproximativă. Acest nivel este mult mai ușor inteligibil pentru nespecialist, dar mai imprecis, creîndu-se posibilități de manevră mult mai largi, interzise de cele mai multe ori de semnificațiile mai stricte și mai definite ale modelului propriu-zis. Se creează iluzia că aceste sensuri sînt nu mai imprecise, ci mai generale, mai abstracte decît sensurile cuprinse în modelul teoretic propriu-zis Așa se face că putem, de pildă, să acceptăm ca fiind mai adecvată definiția dată ciberneticii de către filozoful G. Klaus, mai largă, decît definiția dată de N. Wiener, considerată a fi prea îngustă. Citind astfel

de lucrări de aplicații, ai impresia că ceea ce se aplică nu sînt modelele cibernetice propriu-zise, ci mai mult schemele care reprezintă traducerea acestora în limbajul curent.

5. Activitatea de aplicare, de traducere a unui limbaj într-altul creează, la început, impresia deschiderii de noi căi, a unui nou cîmp problematic, dă speranțe într-o dezvoltare rapidă, incită la discuții interminabile, prilejuiește o activitate aparent plină, originală în raport cu lucrările deja știute, într-un cuvînt dă iluzia de elaborare intensă prin acest dute-vino continuu între cele două domenii teoretice. De obicei însă, după o perioadă de *modă*, se ajunge la o saturație de încercări care nu izbutesc să treacă mai departe de faza de proiect. Se constituie cu timpul certitudinea imposibilității momentane a aplicării, relevîndu-se tot mai insistent dificultățile insurmontabile apărute de-abia în faza în care se încearcă să se treacă la realizare. Discuțiile între diferitele variante se dovedesc a fi sterile, neducînd nicăieri. Astfel de cazuri, cel puțin la noi, s-au mai întîmplat. Înainte de a rezolva cibernetic problemele teoriei cunoașterii, de exemplu, s-a mai încercat rezolvarea lor prin axiomatizare și mai apoi prin formalizare. Toate aceste încercări au fost părăsite în faza de proiect. Care este semnificația acestui tip de aplicări, traduceri dintr-un limbaj într-altul? După ce s-a făcut traducerea, noul limbaj, spre deosebire de primul considerat ca fiind insuficient, dar care era viu, fiind capabil să dezvolte cunoașterea în interiorul său, *nu funcționează*, nu se poate dezvolta, înfundîndu-se în discuții sterile. El apare tot mai mult ca o reformulare moartă a unor lucruri știute, care, nefuncționînd, nu duce mai departe cunoașterea, deci ca o tehnicitate inutilă și prețioasă. Ajunsă la o asemenea constatare, cunoașterea se retrage din această experiență, continuînd să se dezvolte în vechiul limbaj. În loc să constituie baza unei noi dezvoltări, așa cum promiteau inițial, aceste experiențe de aplicare a unor teorii și metode speciale, în situația în care condițiile nu sînt coapte, se dovedesc a fi mai mult laterale, înfundături în care cunoașterea cu cît persistă mai mult, cu atît devine mai sterilă și din care se retrage treptat, urmîndu-și cursul în vechile forme, pînă în momentul în care, printr-o muncă mai modestă, dar mai serioasă, pe baza acumulărilor treptate, se pot asimila organic și eficient noile scheme de gîndire și de cercetare.

Nu aș dori să se înțeleagă din acestea că pledez pentru o știință conservatoare, care evită contactele și împrospătările, asimilarea unor noi moduri de gîndire și de cercetare. Acest lucru este absolut necesar. Ceea ce vreau să demonstrez însă este faptul că asemenea aplicații și asimilări trebuie să evite situațiile sterile pe care graba și superficialitatea le creează, discreditînd o cauză bună.

S-ar putea formula cîteva reguli absolut necesare pentru realizarea unui asemenea demers cognitiv eficient : 1) Să se pornească de la o analiză cît mai completă a dificultăților și limitelor momentane ale aplicațiilor de acest tip. Altfel se poate cădea în construcții utopice. 2) Lăsarea lor în sarcina celor specializați adînc într-un domeniu, avînd cunoștințe solide și în celălalt sau a colaborării specialiștilor. 3) Continuitatea cercetării — să nu se ia ipoteza, proiectul drept contribuție efectivă, ci acestea să fie considerate ca prime schițe, avînd valoare numai în perspectiva continuării cercetării. Părăsirea analizei în faza de proiect de către autorul său poate avea două semnificații posibile : fie apariția unor dificultăți insurmonta-

bile, neprevăzute inițial, fie un test pentru gradul scăzut de angajare a cercetătorului în respectivul domeniu.

De regulă, aceste aplicații sînt parțiale : unele concepte, unele metode pentru rezolvarea unor probleme suficient de simple și de clar formulate. Pătrunderea instrumentului matematic în sociologie este un exemplu. Ea, în mod eficient, a fost realizată fie de specialiști cu cunoștințe solide în ambele domenii, fie prin cooperare, cu multă prudență și rezervă, cu economie, spre deosebire de supratehnicitatea și fantezia fără limite a amatorului.

Toate aceste lucruri mă fac să nu cred că viitorul teoriei cunoașterii și al teoriilor acțiunii trece printr-o cibernetizare rapidă, așa cum o prevede Pavel Apostol. Dezvoltarea științelor social-umane, făcînd abstracție de causeriile amatorilor, nu confirmă această prognoză. Desigur, există specialiști care lucrează intens la asemenea aplicații, cu rezultate excelente în domenii limitate, dar ei nu pun problema reformulării totale, ca o sarcină prezentă. Aș lua un singur exemplu pe care îl consider ca deosebit de semnificativ aici. Teoria organizației, conform previziunii lui Pavel Apostol, ar trebui să fie în cel mai înalt grad înclinată către asimilarea limbajului și a metodelor cibernetice. Deși teoria organizației s-a dezvoltat propriu-zis după apariția ciberneticii (în anii 1950 și 1960), deși a avut loc în S.U.A., în special, deci în patria ciberneticii, ea nu s-a grăbit de loc să se cibernetizeze. Influența ciberneticii asupra teoriei organizației este parțială (în formularea ei și soluționarea unor probleme restrînse, suficient de simple) și laterală. Ea și-a dezvoltat propriul său limbaj, diferit de cel al ciberneticii, neaspirînd către introducerea încă a unor moduri de gîndire cibernetică mai speciale, pentru care nu este încă pregătită.

# CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

## PROBLEMA OMULUI ÎN CONCEPȚIA LUI TITU MAIORESCU

DE

SIMION GHIȚĂ

Valorificarea critică a operei lui Titu Maiorescu prezintă mari dificultăți. Ele provin din faptul că această personalitate proeminentă a culturii românești și-a desfășurat activitatea în mai multe direcții ale culturii — filozofie, teoria culturii, estetică și critică literară —, precum și în politică. Or, în aceste multiple domenii contribuția sa a fost inegală ca dimensiuni și valoare. Mai mult. De-a lungul a peste o jumătate de veac, atitudinea sa a evoluat, a cunoscut schimbări de orientare și accent în diferite direcții de activitate. De aceea în aprecierea ideilor și activității sale se impun anumite distincții și diferențieri, în funcție de domeniul de activitate și de momentul istoric.

Trebuie făcută mai întîi distincția dintre cele două etape din evoluția activității și gîndirii lui Maiorescu. În *prima etapă* (pînă prin 1871), el a desfășurat doar activitate culturală și a publicat principalele sale studii asupra culturii române. Pe plan filozofic, această etapă e dominată de concepția ateistă cu tendințe sociale progresiste din *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form* (1861), în timp ce etapa următoare a activității sale este dominată de influența kantianismului și a scientismului.

Activitatea sa culturală și concepția sa filozofică din prima perioadă rămîn neumbrite de concepția politică proconservatoare de mai tîrziu și trebuie privite doar în conținutul lor propriu.

În a doua etapă trebuie făcută distincția dintre activitatea sa culturală și cea politică, domenii în care contribuția sa a fost inegală ca valoare. Maiorescu însuși a făcut o ierarhie a activităților sale din această perioadă, punînd pe primul plan activitatea culturală, apoi cea didactică și abia pe al treilea plan cea politică [1]. După părerea noastră, ar fi greșit să se considere concepția sa filozofică și activitatea sa culturală ca avînd aceeași valoare și aceeași funcție conservatoare ca și activitatea politică. În ultimii ani, istoricii literari au făcut distincție între activitatea sa culturală și cea politică, reușind să valorifice astfel aspectele pozitive din teoria culturii, din estetica și din critica literară. Tot criticilor literari le datorăm și primul studiu marxist asupra filozofiei lui Maiorescu [2], întemeiat pe aceste distincții dintre diferite momente

[1] Vezi I. A Rădulescu-Pogoneanu, *Introducere* la *Însemnări zilnice* ale lui Titu Maiorescu și S. Mehedinți, *Din viața lui Maiorescu*, în „Convorbiri literare", 1941, nr. 1, p. 20.

[2] Ne referim la interesantul articol al lui Horia Bratu, *Titu Maiorescu — filozof necunoscut*, publicat în „Viața românească", 1967, nr. 6.

Rev. filoz., 17, 7, p. 849–851, București, 1970

și aspecte ale concepției și activității sale. Desigur, distincțiile nu exclud legăturile subterane dintre ele.

Considerăm că cercetarea concepției filozofice a lui Maiorescu trebuie continuată și aprofundată de istoricii filozofiei. În acest scop, publicăm articolul de față, care, sperăm, va demonstra justețea distincțiilor făcute mai sus.

Concepția filozofică a lui Titu Maiorescu are și un aspect antropologic, necercetat pînă acum. El e prezent mai ales în lucrarea *Einiges philosophisches in gemeinfasslicher Form* (1861), reprezentativă pentru prima perioadă a activității sale (1857—1871). Acest aspect nu lipsește nici în perioada următoare, dar ocupă un loc secundar și are o altă semnificație. De altfel, cele două etape din evoluția gîndirii sale filozofice se disting mai ales prin schimbarea atitudinii în problema antropologică.

În prima etapă, însăși problema existenței e legată de problema antropologică dacă nu subordonată ei. Maiorescu nu privește existența ca un filozof de orientare naturalistă, cu scopul final de a ne da o imagine a ei și, eventual, de a fixa locul omului în ordinea naturii. În concepția expusă în *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form*, existența este examinată în strînsă legătură cu soarta omului și vizează schimbarea raporturilor lui cu lumea. Problema fundamentală a primei sale sinteze filozofice este critica vechii concepții religioase care privea omul ca o ființă slabă, dependentă de o forță supranaturală atotputernică. Criticînd această concepție sub aspect gnoseologic și demonstrîndu-i netemeinicia, Maiorescu conchide asupra necesității luptei pentru emanciparea omului din starea de dependență față de forțele supranaturale pe plan spiritual și de nobilime și cler pe plan social.

Trecînd la etapa a doua — dominată de scientism și kantianism —, concepția sa filozofică își pierde caracterul general-antropologic, deși Maiorescu se preocupă de probleme speciale ale ființei umane : antropogeneza, asemănările și deosebirile biologice dintre om și animal, explicarea materialistă a psihicului etc. Aspectul antropologic cade însă pe plan secundar. De unde în prima perioadă existența era subordonată omului, căci reprezenta doar condiția acțiunii umane, în perioada a doua, omul este subordonat existenței, este privit ca parte integrantă a ei. Este adevărat că și acum el recunoaște posibilitățile de cunoaștere, de acțiune ale omului, dar aceste posibilități sînt limitate pe plan gnoseologic de agnosticismul kantian, iar pe plan practic-social de naturalismul scientist, întemeiat pe legea naturală a evoluției lente. Pe scurt, nu preocupările antropologice definesc evoluția și caracterul concepției lui Maiorescu, ci valoarea pe care o acordă omului și posibilităților sale de acțiune. Altfel, între cele două perioade există și continuitate, manifestată prin completarea imaginii despre om cu aspecte biologice și psihice și prin explicarea materialistă pe care o dă fenomenelor psihice. Dar aceste aspecte, deși foarte importante din punctul de vedere al imaginii integrale a lumii și a locului omului în lume, privesc doar problema gnoseologică. Raporturile omului cu lumea s-au schimbat însă. Omul nu mai apare ca figură centrală și ca tendință finală a filozofiei, ci doar ca prima ființă pe scara existenței, cu posibilități foarte limitate de a o schimba.

Concepția sa despre om are, în prima perioadă, o coloratură feuerbachiană. Orientarea antropologică a gîndirii sale s-a manifestat însă, ca

și atitudinea în problema religiei, încă înainte de a cunoaște filozofia lui Herbart și pe cea lui Feuerbach. Chiar și în perioada crizei religioase (1856—1857), gîndirea sa avea implicații antropologice. Pentru el, existența sau inexistența lui Dumnezeu n-a reprezentat doar o problemă gnoseologică de explicare rațional-științifică a lumii. Maiorescu punea problema valorii și a destinului ființei umane în condițiile lipsei suportului absolut al divinității. „Desper cu totul ! — notează el la 27 iunie 1856 —, plîng și plîng, căci nu mă pot convinge că e [există] un Dumnezeu ! Și ce e omul fără Dumnezeu"[3].

Iar la 31 decembrie 1857, după ce-și mărturisește frămîntările sufletești care-l duceau la pierderea credinței, se întreabă : „Ce este sufletul ? Dezlegați întrebarea și apoi vorbiți ; dar cine o dezleagă ? ! Această uriașă problemă metafizică !"[4]. De notat că în acel timp Maiorescu îl studia pe Herbart, a cărui filozofie acordă o mare atenție problemei sufletului, dar a cărei soluție se pare că nu l-a satisfăcut atunci. Pentru el, nemurirea sufletului nu era numai o problemă de știință, ci, în aceeași măsură, o problemă de conștiință. Or, Herbart nu punea problema decît pe plan gnoseologic, al explicării raționale a fenomenelor psihice. În acea fază de criză sufletească, Maiorescu n-a găsit în Herbart sugestii privind destinul omului și nici în el însuși tăria sufletului de a adopta o *atitudine* ateistă.

După depășirea crizei religioase însă, cînd s-a călit sufletește și a întrevăzut direcția în care își poate îndrepta privirea pentru a găsi și soluția axiologică a problemei, Maiorescu adoptă o atitudine ateistă. Nemurirea sufletului „cu păstrarea caracteristicilor individuale nu este dovedită — scria el contesei Olga Coronini la 14 februarie 1858. — Dimpotrivă, aceasta este inexplicabilă, inacceptabilă chiar. Putem să concepem sufletul uman numai în tovărășie cu corpul, altfel nu"[5]. Această atitudine ateistă a fost adoptată datorită transformării întregii sale conștiințe, care întrezărise soluția problemei antropologice într-o atitudine activă și creatoare a omului față de realitate. „Și eu din parte-mi — scrie el — trebuie să mărturisesc că, în această privință, m-am schimbat complet, în comparație cu perioada gîndurilor mele nocturne. Atunci gîndul la distrugere îmi producea într-adevăr frică. Acum mi-ar fi teamă de o nemurire dezolantă. Adevărata existență a gînditorului constă numai în luptă, în încordare. Deplina conștiință spirituală a unui suflet nemuritor, fără sforțare, în lenevie, este insuportabilă ; și acest suflet pe care eu îl am nu este, desigur, nemuritor"[6].

Iată o mărturisire clară a crezului său ateist cu tendințe antropologice cu un an înainte de a-l cunoaște pe Feuerbach. Cînd, în martie 1859, face cunoștință cu filozofia acestuia, tînărul gînditor român găsește în ea expresia filozofică a gîndurilor sale spontane. Așa se explică entuziasmul cu care a citit lucrările acestui clasic al filozofiei germane[7]. Nu Feuerbach l-a orientat spre ateismul umanist, ci tendințele sale ateist-uma-

[3] Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. I, București, 1937, p. 47.

[4] *Ibidem*, p. 85.

[5] Titu Maiorescu, *Fragment din tinerețea mea*, în „Convorbiri literare", 1944, nr. 1, p. 34.

[6] *Ibidem*, p. 34.

[7] „Am înghițit cu o plăcere furioasă broșura lui L. Feuerbach *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Parc-ar fi vrut să-mi scrie confesiunea mea proprie, așa ne nimerim" (*Însemnări zilnice*, vol. I, p. 112—113).

niste mai vechi au găsit în concepția lui Feuerbach soluția problemelor filozofice care-l frămîntau. În contact cu concepția acestuia, ideile sale mai vechi s-au completat cu altele noi (de pildă explicarea originii noțiunii de Dumnezeu), închegîndu-se într-o concepție filozofică mai cuprinzătoare, de coloratură feuerbachiană.

În ciuda cunoscutei influențe a lui Herbart în mai multe probleme, concepția filozofică din *Einiges philosophische* . . . are o orientare general-antropologică. Și această orientare nu e spontană, ci conștientă. O arată el însuși, alegînd ca moto al cărții sale textul din *Principiile filozofiei viitorului*, în care Feuerbach formula „imperativul categoric" al filozofului nou: „Să nu cauți să fii filozof pentru a te deosebi de ceilalți oameni; să nu fii decît un om care gîndește; și să nu gîndești ca un gînditor (de cabinet), adică rupt de ființa umană reală, doar în virtutea capacității speciale de a raționa; gîndește ca o ființă vie, reală, care este expusă valurilor înviorătoare și răcoritoare ale oceanului omenirii".

Această orientare spre o filozofie nouă, legată de om și pusă în slujba lui, este teoretizată pe larg în „Introducere" și în ultimul capitol, „Consecințe sociale". Ea se manifestă însă și în capitolele în care se admite că domină influența lui Herbart. Așa, de pildă, în capitolul I, Maiorescu arată că, pentru a ne da seama de orizontul filozofiei, „ ... este necesar să ne ridicăm de la început la un punct așa de înalt, încît să înțelegem și să îmbrățișăm cu privirea cît mai limpede întreaga întindere a filozofiei ... La punctul acesta deosebit al vederii, vom găsi făptura cea mai cunoscută din toate și în același timp cea mai necunoscută: omul însuși"[8], iar în capitolul al II-lea, în care definește filozofia în spirit herbartian ca știință a relațiilor, integrează această definiție într-o concluzie inspirată din Feuerbach: „Să țesem știința cu realitatea și să o reînviem din fundul întunecos și putred al contemplării abstracte! Iată steagul științei actuale, iată chemarea ei socială. De o asemenea chemare socială trebuie, înainte de toate, să ție socoteală filozofia. Căci, din toate relațiile tocmai cele omenești sînt mai înalte, și dacă printre acestea iubirea e relațiunea cea mai perfectă, pentru că e cea mai nobilă, cea mai universală și cea mai puternică, putem susține ... că filozofia, în înțelesul cuvîntului însuși iubirea de știință, este, în esența ei, știința iubirii"[9]. Dar despre orientarea umanistă și socială a filozofiei maioresciene din *Einiges philosophische* ... vom vorbi pe larg mai tîrziu. Aici ne-am referit la orientarea general-antropologică a filozofiei lui Maiorescu doar pentru a arăta că ideile sale ateist-umaniste din capitolele IX, X și XI nu reprezintă cum s-a crezut, un corp străin într-o concepție generală de orientare herbartiană, ci sînt manifestări concrete ale unei concepții de orientare general-antropologică și umanistă, în care sînt integrate și ideile herbartiene cu privire la definiția și părțile filozofiei, la raporturile filozofiei cu știința etc.[10].

---

[8] *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form*, p. 8; vezi și „Convorbiri literare", 1920, p. 85.

[9] *Ibidem*, p. 23; vezi și „Convorbiri literare", 1920, p. 94.

[10] Acestea sînt oarecum probleme periferice ale filozofiei și nu țin de esența concepției lui Herbart. În probleme fundamentale însă, ca aceea a explicării lumii și a omului, Maiorescu n-a adoptat concepția lui Herbart, întemeiată pe teoria „realiilor", ci s-a călăuzit în principal după concepția lui Feuerbach. Influența puternică a lui Feuerbach e dovedită, în afară de entuziasmul cu care i-a citit lucrările, de mărturisirile făcute mult mai tîrziu. Astfel, în 1900,

Concepția maioresciană despre om, despre esența și destinul lui este legată de concepția sa despre divinitate și are un caracter ateist. Se știe că, potrivit concepției religioase, esența omului rezidă în „suflet", conceput ca substanță imaterială și nemuritoare ; scînteie din spiritul divin, „sufletul" îl leagă ontologic pe om de Dumnezeu și-i determină comportarea morală în viața pămîntească. De unde rezultă că o răsturnare completă a concepției religioase despre „suflet" atrage după sine o nouă concepție despre atitudinea morală și socială a omului. În concepția religioasă, această atitudine era menită să-i aducă „mîntuirea" în „lumea de dincolo", iar în concepția ateistă, ea îi hotărăște destinul, fericirea sau nefericirea în lumea aceasta.

Nemurirea sufletului, argumentează Maiorescu, este concepută ca avînd un caracter individual, personal. Dar „numai senzorialul este individual; intelectul este totdeauna universal" [11]. De pildă, cînd cineva se ocupă de o teoremă matematică, individuale sînt numai glasul cu care persoana expune teorema, gesticulația și patosul cu care se împletește expunerea. Dar toate aceste particularități individuale constituie aspecte senzoriale, care dispar o dată cu individul. Numai teorema are un caracter universal și rămîne veșnică. Or, teorema exprimă adevărul care se perpetuează dincolo de timp și spațiu și de persoana gînditorului, spune Maiorescu. Adevărul trăiește, dar gînditorul moare. „Din această cauză nu există o persistență personală după moarte, ci numai viața eternă a adevărului" [12]. Dar nu numai adevărul este nemuritor, ci și celelalte valori general-umane : binele și frumosul ; aceste valori constituie esența speței umane. Ele nu sînt însă individuale, ci universale. Numai în măsura în care contribuim la descoperirea sau săvîrșirea acestor valori participăm la nemurire. Promovînd aceste valori, individul se depășește pe sine și interesele sale egoiste. Concluzia practică este diferită de cea religioasă. Obținem nemurirea, dar nu prin simpla noastră existență, ci prin opera noastră, prin lupta pentru adevăr, bine și frumos. Această nemurire nu se realizează în ceruri, ci aici, pe pămînt. Prin participarea la aceste valori general-umane trăim în conștiința semenilor noștri. „Cine n-a reușit să lase la moartea sa nimic spiritual omenirii, cine a trăit fără să țină cont de general, cine a murit fără să lase altă amintire decît amintirea senzorială este mort pentru vecie ; căci numai adevărul general-valabil face parte din fluxul continuu al nemuririi. Numai acela care a reușit să ajungă la acest flux, numai acela ce s-a scăldat în undele acestui flux va fi purtat de valuri prin toate spațiile și prin toate timpurile în portul veșniciei " [13].

De fapt, cei mai mulți oameni nici nu cred temeinic în nemurirea personală, spune Maiorescu. Dacă oamenii ar crede cu adevărat în nemurire nu s-ar teme așa de mult de moarte. Și, apoi, ce valoare morală ar mai avea

---

punîndu-și întrebarea : ce cărți au exercitat cea mai mare influență asupra sa, Maiorescu răspunde (ne referim numai la filozofie) : „Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* și Schopenhauer, *Die Welt (als Wille und Vorstellung)*, drept (introducere în) kantianism și *Estetica*". De Herbart nici nu pomenește (vezi Titu Maiorescu, *Jurnal*, nr. 21, ms. B.C.S. . . . 15 183 C E f 12).

[11] Titu Maiorescu, *Einiges philosophische* . . ., p. 174—175.

[12] *Ibidem*, p. 180.

[13] *Ibidem*, p. 179—180.

jertfa pentru un ideal sau pentru patrie dacă prin aceste acțiuni omul ar trece din viața pămîntească, plină de suferințe, în viața fericită din paradis? Dacă oamenii ar fi profund convinși că în lumea de dincolo îi așteaptă fericirea veșnică, nu s-ar mai îngriji de îmbunătățirea vieții pămîntești de o clipă, ci numai de mîntuirea sufletelor, pentru a ajunge cît mai trepede în ceruri. Cu adevărat credincioși sînt numai aceia care stau departe de plăcerile simțurilor, își terorizează trupul și trăiesc doar cu gîndul la fericirea ce-i așteaptă în cer. Dar asemenea comportare nu au decît cei dedicați vieții monahale, departe de ceilalți oameni. În societate credinciosul de rînd, atît timp cît e sănătos, se îngrijește cum să-și sporească plăcerile trupești și cum să-și aranjeze mai lesne viața în această lume păcătoasă. Doar cînd se îmbolnăvește, frica de apropiere a morții îl face să spere într-o viață fericită dincolo de mormînt. Dar această situație nu este normală. Nu există decît posibilitatea de a alege una din cele două alternative: „Ori să fii credincios pînă în măduva oaselor și să renunți la rațiune ... ori să accepți toate ideile raționalismului: să fii convins că individul este muritor, să cauți în această lume tot ceea ce este bun și frumos, să recunoști în fiecare om divinul și să-l tratezi cu dragoste rațională, cu convingerea nestrămutată că ... atît timp cît trăiește, trebuie să i se dea tot ce este mai bun. A oscila între cele două extreme, a te sprijini cu piciorul stîng pe rațiunea umană și cu cel drept pe credința dogmatică, iată cea mai greșită poziție ce o poate alege un om. Căci între ele se află o prăpastie adîncă"[14].

Gînditorul român critică părerea acreditată de teologi, și larg răspîndită printre intelectuali, după care, indiferent de valoarea ei de adevăr, religia ar constitui temelia moralei. Fără religie, fără credința în Dumezeu și în nemurirea sufletului, virtutea, sublimul și alte valori spirituale, susținea M. Mendelssohn, n-ar mai fi perfecte și absolute, omul n-ar mai avea un suport pentru un ideal spiritual și ar decădea în animalitate. Religia nu deține monopolul moralei, contraargumentează Maiorescu. Moralitatea există sau nu în om, indiferent dacă este sau nu credincios. Este greșită afirmația că cei ce nu admit existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului nu recunosc nimic sfînt și n-ar avea un punct de sprijin pentru un ideal moral. El susține că morala rațională laică este superioară celei religioase, întemeiată pe nemurirea sufletului și pe ideea de răsplată în ceruri pentru faptele morale din viața pămîntească. „Tocmai pentru că nemurirea n-are conținut — argumentează Maiorescu — viața muritoare capătă mai mult conținut; tocmai pentru că nu există o altă viață trebuie să folosim mai bine această viață; tocmai pentru că după moarte nu există nici răsplată, nici pedeapsă trebuie să facem binele pentru că e bine și să ocolim răul fiindcă e rău. În aceasta constă importanța morală a negării nemuririi" [15]. Pentru a argumenta valoarea morală a concepției care neagă divinitatea și nemurirea sufletului, Maiorescu dă un citat de cîteva pagini din lucrarea lui Feuerbach *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Die ethische Bedeutung des Todes* [16], în care morala se întemeiază pe iubirea oamenilor și nu a lui Dumnezeu. Aici este prezentă și religia iubirii, pe care n-am observat-o însă în textele lui Maiorescu. El a apreciat doar temelia umană și orientarea

[14] *Ibidem*, p. 183—184.
[15] *Ibidem*, p. 185.
[16] *Gînduri despre moarte și nemurire. Însemnătatea etică a morții.*

umanistă a eticii feuerbachiene, fără exagerările care împing morala iubirii de oameni pînă la religie.

Concepția ateistă despre om, susține Maiorescu, este superioară celei religioase nu numai sub aspect moral, ci și sub aspectul consecințelor sociale. Dacă morala religioasă tinde să-l rupă pe om de viața socială, de efortul de a-și îmbunătăți viața pămîntească, morala întemeiată pe realitatea și aspirațiile omului îi îndreaptă atenția și energia tocmai spre îmbunătățirea acestei vieți pămînțești și spre respectul față de ceilalți oameni. Această concepție nu-l hrănește nici cu frica de moarte și nici cu speranțe deșarte într-o fericire paradisiacă. „Bucurați-vă de binefacerile vieții și micșorați cît puteți relele ei — ne îndeamnă Maiorescu, citîndu-l pe Feuerbach [17]. — Convingeți-vă că pe pămînt poate fi mai bine decît este și atunci viața va deveni mai bună. Așteptați o viață mai bună nu de la moarte, ci de la voi înșivă. Nu încercați să suprimați moartea din această lume, ci răul, care izvorăște din lenea, răutatea și ignoranța oamenilor, căci tocmai acest rău este cel mai groaznic. Moartea naturală, moartea care este rezultatul deplinei dezvoltări a vieții, nu este un rău. În societate răul constă în moartea care este o consecință a nevoii, a viciului și a crimei, a neștiinței și a brutalității. Această moarte înlăturați-o din lumea voastră sau încercați măcar să o limitați cît mai mult cu putință ! Așa grăiește rațiunea către oameni" [18].

O dată ce și-a îndreptat gîndurile spre a făuri fericirea în această lume, omul trebuie să caute alte căi și alte mijloace pentru a-și atinge scopul. Emancipat de religie, omul nu se mai poate întemeia pe credință, prin care lua legătura cu Dumnezeu, ci pe știință, „care dă omului tăria să găsească un punct de sprijin în el însuși, să-și caute fericirea în fericirea semenilor săi" [19]. Cu ajutorul științei, omul poate să-și construiască în această lume un viitor fericit, căci „viitorul nu este pentru noi ceva absolut necunoscut, care depinde numai de „vrerea de nepătruns" a lui Dumnezeu, ci orice viitor este o urmare necesară și inteligibilă a prezentului ; dacă îl cunoaștem pe acesta, îl cunoaștem în esență și pe celălalt. De aceea un om înzestrat cu o minte ageră este în stare să prevadă mersul evenimentelor și să-și făurească destinul în cea mai mare parte în mod corespunzător" [20].

Dacă vrea să aibă o soartă mai bună, omul trebuie să și-o făurească sigur prin activitatea politică [21] în societate, alături de semenii săi. De aici rezultă două concluzii : 1) că evenimentele istorice urmează o anumită regularitate, care ar face posibilă o știință a istoriei ; 2) că prin cunoaștere omul poate că prevadă mersul evenimentelor și să transforme societatea. Aceste idei par surprinzătoare la Maiorescu, care după ce va intra în viața politică va deveni puțin încrezător în capacitatea oamenilor de a transforma societatea și va nega posibilitatea istoriei ca

[17] *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie.* (Problema nemuririi din punctul de vedere al antropologiei).

[18] Titu Maiorescu, *Einiges philosophische* ..., p. 184—185.

[19] *Ibidem*, p. 199.

[20] *Ibidem*, p. 163 ; vezi și *Antologia gîndirii românești*, partea a II-a, București, Edit. politică, 1957, p. 497.

[21] Nici această idee nu e străină de concepția lui Feuerbach, care afirmase că „politica trebuie să devină religia noastră" (vezi L. Feuerbach, *Texte filozofice*, p. 46).

știință. Totuși, în această primă perioadă a gîndirii și activității sale el se pronunță pentru transformarea radicală a societății și a spiritualității umane pentru lichidarea orînduirii și a ideologiei feudale și pentru construirea unei noi orînduiri. „Este clar că ne aflăm în ajunul unor transformări sociale — scria el în concluziile cărții sale din tinerețe — — Vechiul a pierit și cu o mare grabă se caută noul" [22].

În aceste condiții de transformări radicale, care este menirea filozofiei? Totdeauna — susține Maiorescu — filozofia a fost, într-un fel sau altul, legată de viața socială. Ea a înflorit mai ales în epocile de transformări sociale. „Cînd oamenii nu mai sînt mulțumiți de starea de lucruri existentă, capetele cele mai luminate ale societății stabilesc, printr-o gîndire profundă, noul ideal al elementelor ce luptă pentru transformarea socială"[23]. Rolul filozofiei crește, deoarece transformările sociale duc la zdruncinarea vechilor convingeri și la slăbirea credinței religioase. În acest fel, filozofia vine să înlocuiască treptat religia. El consideră că, în acea vreme, „credința — cu acea certitudine naivă și subiectivă care reprezenta de fapt esența ei — a dispărut din conștiința oamenilor. Este o falsă credință cînd ne mai considerăm credincioși" [24]. Filozofia elaborează o concepție ateistă, corespunzătoare noii faze a dezvoltării științei.

Dar, ca și la Feuerbach, la Maiorescu, ateismul nu e un scop în sine. El este punctul de plecare al unei filozofii care trebuie să-l emancipeze pe om de dependența față de forțe supranaturale și să-l îndemne să-și caute un punct de sprijin pentru a-și îmbunătăți soarta în el însuși, în știință și în activitatea creatoare de civilizație. În condițiile conflictului dintre știință și credință, ale declinului credinței, filozofia trebuie să devină călăuză spirituală în societate, să dobîndească, adică, rolul pe care l-a avut în trecut religia. Dar „filozofia de pînă acum nu poate înlocui religia", spunea Feuerbach. Pentru a putea îndeplini acest rol, filozofia trebuie reformată, în sensul că nu trebuie să se ocupe numai de cunoașterea lumii, ci să-și apropie ceva din esența religiei, să se ocupe și de viața omului, de năzuințele și aspirațiile lui. Și Maiorescu înțelege în același sens filozofia. Nici el nu e mulțumit cu filozofia de cabinet care a dominat pînă în secolul al XIX-lea. Ca și Feuerbach, el consideră că filozofia trebuie să fuzioneze cu viața, să fie introdusă în viață. „Importanța filozofiei în vremea noastră — scrie gînditorul român — constă în faptul că ea nu mai există și nu mai poate exista ca pînă acum ca o știință practicată pentru sine, constînd în elaborarea de sisteme închise; acum filozofia va fi introdusă în viață"[25]. Sarcina scriitorului filozof, considera Maiorescu, este „să devină un mijlocitor între ceea ce a fost cucerit teoretic și diferitele interese practice de care este mișcată societatea noastră" [26].

Rolul principal al noii filozofii constă, în a contribui la transformarea vechii conștiințe, întemeiată pe religie și la formarea unei noi conștiințe, care, pe de o parte, să reflecte în mod veridic lumea, iar pe

[22] Titu Maiorescu. *Einiges...*, p. 202.
[23] *Ibidem*, p. IV.
[24] *Ibidem*, p. V.
[25] *Ibidem*, p. IV.
[26] *Ibidem*, p. VI.

de altă parte să ajute omenirea în lupta pentru îmbunătățirea soartei materiale, dar și în aspirațiile ei spirituale. Cu alte cuvinte, filozofia va trebui ca, prin valorificarea teoriilor științei și prin reflectarea noii experiențe sociale, să dea o imagine realistă lumii și să formeze conștiințe active, capabile să construiască o nouă civilizație și, totodată, preluînd unele din sarcinile religiei, să mențină în conștiință socială aspirațiile umaniste, să țină sus steagul culturii spirituale. Această misiune pe care Maiorescu o încredința filozofiei era foarte dificilă, căci trebuiau armonizate într-o conștiință unitară două tendințe care intraseră deja în conflict. Este problema cea mai dificilă a culturii moderne și contemporane: înlăturarea conflictului dintre cultura umanistă, cu rădăcini milenare, și civilizația tehnică modernă, apărută o dată cu dezvoltarea uriașă a științelor naturii. De asemenea, filozofii, dar și ceilalți gînditori, trebuie să atragă atenția și asupra contrastului care există în societatea modernă între acumularea bogățiilor materiale datorite progreselor industriei și înrăutățirea situației maselor muncitoare. Intervenția filozofiei în acest domeniu are un dublu scop: pe de o parte, să înlăture în bună măsură nedreptatea, iar pe de altă parte să oprească evoluția conflictului, spre a nu ajunge la revoluții violente. Căci „la marginea cerului senin se strîng nori negri și, din cînd în cînd, un fulger puternic zdruncină echilibrul și anunță apropierea unei furtuni groaznice. N-a trecut nici o viață de om de cînd revoluția franceză a zguduit conștiința omenirii adormite, și din nou apar alte spectre istorice; nici o stare socială nu e mulțumită de situația ei, toți vor emanciparea lor și prin societatea aparent liniștită răsună glasul socialismului și comunismului. Este clar să ne aflăm în ajunul unor transformări sociale"[27]. El nu se teme de aceste transformări dar susține că ele trebuie să fie făcute treptat prin reforme, la intervale de timp, nu prin revoluții violente. Maiorescu face o distincție netă între nevoia de a îndrepta răul și forma violentă a rezolvării situației prin revoluție. El critică forțele reacționare care, condamnînd revoluția pentru „excesele de violență" ignorau adevăratele ei cauze și necesitatea înlăturării răului prin mijloace neviolente. „Dezaprobați monstruozitățile, dar remediați nenorocirea — spunea el. — Cine se îndoiește că în ideile noi s-a mers prea departe? Da, este adevărat că în revoluția franceză s-a mers prea departe, că teroarea revoluției nu trebuie scuzată; dar din această cauză nu trebuie să uităm că ideea de bază a egalității — care a condus această revoluție — era utilă și necesară și că nici o mișcare n-a dus după sine o dezvoltare atît de mare a civilizației"[28]. Situîndu-se atunci pe pozițiile burgheziei liberale, Maiorescu respingea ca „utopice" ideile socialiste și comuniste, recunoscînd totuși „adevărata cauză care a generat revoluția, și anume mizeria clasei muncitoare" [29].

La fel cu emanciparea femeii. Faptul că unii au împins emanciparea femeii pînă la dispensarea ei de toate funcțiile de pînă acum, ceea ce duce la distrugerea căminului și a familiei — consideră Maiorescu —, nu înseamnă să renunțăm la emanciparea ei. Nu trebuie să confundăm înnoirile raționale cu cele neraționale — spunea el. În prima perioadă, Maiorescu acorda

[27] *Ibidem*, p. 201—202.
[28] *Ibidem*, p. 206.
[29] *Ibidem*, p. 207.

femeii un rol foarte important în societate. Femeia este aceea care va trebui să educe noile generații în spiritul științific și umanist al culturii moderne. Femeia are „sarcina de a educa sufletul tînăr, de a-i înfiltra principiile pur umaniste și dragostea față de semenii săi" [30]. Dacă în vechea societate, femeia era aceea care asigura educația religioasă a copiilor, în societatea modernă, educația științifică a noilor generații se bazează tot pe activitatea femeii. Din această cauză, „cultura științifică a femeii a devenit o necesitate primordială a timpului nostru"[31].

Acestea erau ideile de care a fost animat Maiorescu la douăzeci de ani. Ele nu sînt revoluționare, dar sînt totuși destul de radicale, mult mai înaintate decît cele din perioada următoare. Se știe că, în activitatea sa politică de mai tîrziu, el a susținut idei conservatoare, inclusiv în chestiunea emancipării femeii. Problema care se pune este de a stabili pînă cînd a continuat Maiorescu să susțină ideile înaintate din *Einiges philosophische* ... A renunțat el la aceste idei despre funcția socială a filozofiei ? Din prelecțiunile sale populare, rezumate în „Convorbiri literare", rezultă că în prima perioadă Maiorescu a răspîndit în România aceleași idei dezvoltate în lucrarea sa publicată în Germania. Știm, de asemenea, că el a ținut la Universitatea din Iași cursuri de antropologie filozofică și de filozofia istoriei, teme pe care le tratase în *Einiges philosophische* ... Iar dintre numeroasele conferințe ținute timp de un deceniu la Iași menționăm cîteva titluri semnificative : *Religiunea în popor*, *Socialismul și comunismul*, *Despre moarte și imortalitate*, *Necesitate și libertate* etc. Ideile sale din *Einiges philosophische* ... despre originea și funcția socială a filozofiei le regăsim, de pildă, în conferințele despre Pantateuc și despre *Critica rațiunii pure* de Kant, ținute în 1867. În rezumatul acestei din urmă conferințe citim : „D. Maiorescu a arătat mijlocul social în care s-a produs acest sistem filozofic (kantian), provenit mai întîi din decadența credinței religioase în timpul modern. Apoi, d. Maiorescu a explicat pentru ce, paralel cu marea criză istorică, se observă, de regulă, o nouă epocă filozofică. Nemulțumirea generală silește societățile culte a analiza din nou izvorul nemulțumirii, adică rațiunea omenească"[32]. În ciuda exprimării stîngace a celui care a făcut rezumatul, este evident că sînt aceleași idei din *Einiges philosophische* .... Este foarte probabil că, dacă într-o conferință de o oră Maiorescu a abordat totuși problema condiționării și funcției sociale a filozofiei în cursul său despre filozofia kantiană, ținut la Universitatea din Iași timp de un an (1863 — 1864), a dezbătut mult mai pe larg această problemă. Din alte conferințe rezultă că și în 1871 el mai susținea încă idei din *Einiges philosophische* ...[33].

În a doua etapă, concepția filozofică a lui Maiorescu manifestă, așa cum am mai spus, tendințe kantiene și scientiste. Tendințe kantiene găsim și în etapa precedentă. Atunci însă, sub influența lui Feuerbach, ele erau împinse mult mai departe în direcția materialismului și a militantismului social. În etapa a doua, el se îndreaptă spre izvorul originar din care se inspiraseră atît Herbart, cît și Feuerbach, filozofii care l-au influențat cel mai mult în scrierile sale din tinerețe. Și acum găsim elemente

[30] *Ibidem*, p. 203.
[31] *Ibidem*, p. 210.
[32] „Convorbiri literare", an. I, 1867, nr. 5, p. 70.
[33] Vezi rezultatul conferinței *Despre religiune*, în „Convorbiri literare", 1871.

de critică a concepției religioase și a vechii filozofii spiritualiste. Prin aceasta, caracterul general emancipator al concepției sale antropologice va fi păstrat, dar nu va mai fi practic și militant, ci contemplativ și abstract. Așa, bunăoară, Maiorescu susține, ca și Kant, că omul trebuie să fie un scop în sine, își este suficient sieși pentru a exista și a acționa. Omul nu este prețuit după originea și nici după menirea sa — ca în concepțile religioase —, ci după valoarea sa intrinsecă, după acțiunile sale. Dar aceste idei rămîn simple premise teoretice din care el nu mai trage concluziile practice social-politice.

Ca și în *Einiges philosophische* ... — dar fără să tragă consecințele sociale radicale pe care le trăsese atunci sub influența lui Feuerbach —, Maiorescu a criticat, în cursul de istoria filozofiei germane (ținut începînd din 1884), vechea metafizică spiritualistă, care urmărea demonstrarea caracterului spiritual și nemuritor al sufletului omenesc. El arată că teoria de esență scolastică a nemuririi sufletului nu a rezistat criticii kantiene și nici „spiritului pozitiv" al timpului. „Teoria scolastică despre suflet și imortalitatea lui nu are nici un temei logic și nici importanță practică", spunea Maiorescu[34]. Prezentînd studenților *Dialectica transcendentală* din *Critica rațiunii pure*, el adoptă poziția kantiană de critică a vechii „psihologii raționale", aducînd împotriva nemuririi sufletului și alte argumente filozofice și mai ales științifice. Ca argument kantian, Maiorescu invocă aprioritatea timpului, care nu este o existență în sine, obiectivă, ci doar un mod de a percepe lumea. Or, tocmai pe noțiunea de timp, ca punct fix care asigură unitatea și continuitatea eului, se întemeia concepția spiritualistă despre suflet. Iată deci o altă funcție, de data aceasta antispiritualistă, a aprioricității timpului, care în „estetica transcendentală" avea o funcție gnoseologică (pentru a fundamenta caracterul necesar și universal al adevărurilor matematice),

Critica vechii „psihologii raționale", întemeiată pe nemurirea sufletului, reprezintă un element de continuitate între cele două etape. În cea de-a doua etapă însă, problema psihicului e abordată în esență de pe pozițiile științei, mai ales ale psihofizicii. Încă din perioada precedentă, Maiorescu examinase problema psihicului în strînsă legătură cu progresele fiziologiei nervoase, susținînd că „sufletul trebuie considerat ca o funcție fiziologică a trupului, anume a sistemului nervos" [35]. Aceasta înseamnă o îndepărtare de psihologia herbartiană în problema psihicului și o situare pe pozițiile materialismului științific. Mai tîrziu, Maiorescu a criticat în mod deschis psihologia lui Herbart, arătînd totodată și meritul ei istoric în condițiile cînd lipseau cercetările științifice. În recenzia asupra cărții lui I. Popescu, *Psihologia empirică* (1881), Maiorescu consideră că psihologia lui Herbart a avut meritul de a fi dat, în condițiile de atunci, „explicări clare asupra părții curat intelectuale din viața sufletească". Este semnificativ faptul că el consideră ca cel mai mare merit al psihologiei herbartiene acela „de a fi servit ca bază psihologică la cercetările fiziologice moderne asupra așa-numitului « suflet », de a fi fost adică, din toate teoriile psihologice, singura care s-a putut adapta la

[34] *Lecțiunea d-lui Maiorescu* (de deschidere a cursului de istoria filozofiei germane la Universitatea din București), în „România liberă", număr literar, 1884, p. 78.

[35] „Convorbiri literare", 1869, p. 170.

metodele științelor exacte"[36]. Mai presus de teoria herbartiană, Maiorescu apreciază „nemărginita însemnătate a cercetărilor psihofizice asupra sufletului", făcute de Fechner, Wundt, Griesinger și alții. Tot în acea recenzie, el își arată satisfacția pentru faptul că autorul cărții respinge psihologia spiritualistă a „imortalității" sufletului. În cercetarea psihicului, el ne îndeamnă, „să renunțăm la toate pretențiile de sistem și să părăsim peruca medievală".

Pentru a așeza studiul psihicului pe baze științifice și a-l lega de cerințele vieții practice, Maiorescu pune două condiții : 1. „să ne ferim de orice metafizică" și 2. „să adunăm acel material de observări și de experiențe sufletești a cărui constatare să fie primită de toți ca un adevăr sigur" [37] : La baza acestor cercetări științifice, el pune o concepție materialistă asupra psihicului privit ca un produs al evoluției naturii vii : „Prin nenumărate și nenumărabile evoluțiuni, puterea creatoare a naturii a scos din starea primitivă a haosului amorțit formele mișcătoare ale vieții organice, prin cea mai concentrată încordare a lucrării de mii și poate milioane de ani, de-abia s-au putut urca organismele de la mișcarea automatică în plante spre licărirea inteligenței în animale și spre cercul luminos al înțelegerii de sine în om. Cînd pentru întîiași dată s-a deschis ochiul conștiinței, în lumea pînă atunci întunecată și neștiutoare, s-a înființat o a doua — lumea ideilor — peste vechea lume a materiei nereflectate" [38].

În conferința despre darvinism (1882), îmbrățișînd fără rezerve teoria evoluționistă, care a revoluționat biologia, Maiorescu admite totodată și teoria descendenței animale a omului, formulată de marele savant englez. În problema generală a antropogenezei, el se situează, prin urmare, pe pozițiile materialiste ale științei, căutînd să tragă din darvinism și alte concluzii filozofice.

Susținînd teoriile științifico-naturaliste privitoare la antropogeneză și la psihic, Maiorescu nu rămîne însă în limitele filozofiei naturaliste, care reducea omul la animal și fenomenele psihice la cele fiziologice. El a admis teoriile științifice doar pentru a integra ființa umană în natură, dar nu șterge deosebirile esențiale dintre om și animal. În afară de aceasta, pe el îl preocupă ființa umană nu numai prin aceea ce a fost ea în trecut (descendența animală) sau ceea ce este astăzi, ci mai ales în ceea ce trebuie să fie ea în cadrul vieții sociale și al activității creatoare de cultură și civilizație. De aceea, el își încheia conferința despre darvinism cu ideea formulată de Jacoby : „Oamenii descind din animale și trebuie să devină zei".

Pentru Maiorescu, biologia și fiziologia reprezintă doar puncte de plecare în cercetările privind omul și fenomenele psihice. Cerînd legarea psihologiei de fiziologia nervoasă, el arată totodată că prin aceasta nu se epuizează cercetarea psihicului. „Studiul creierilor să înlocuiască știința sufletului? Cine cunoaște mecanismul clavirului poate să ghicească felurimea nemărginită a melodiilor?". Cunoscînd numeroasele afirmații ale lui Maiorescu privitoare la psihic ca o funcție a creierului și la importanța cercetărilor psihofizice pentru psihologie, nu putem interpreta acest

[36] „Convorbiri literare", 1881, p. 242.

[37] Titu Maiorescu, *Din experiență*, în *Critice*, ediție completă, publicată de I. Rădulescu-Pogoneanu, vol. II, 1928, p. 273.

[38] *Ibidem*, p. 289.

aforism în sens idealist, cum a încercat unul dintre discipolii săi. Aici se subliniază doar faptul că prin cercetările fiziologice nu se epuizează cunoașterea psihicului, a conștiinței, nu cunoaștem decît baza materială a fenomenelor psihice.

În conferința despre *Originea limbajului*, Maiorescu arată, că, în afara asemănărilor dintre om și animale, există și deosebiri esențiale. Dintre acestea, el consideră ca mai importante gîndirea abstractă și limbajul[39]. Omul a apărut, prin evoluție, din animal, dar tot prin evoluție el s-a desprins de animal, dezvoltîndu-și inteligența și capacitatea creatoare de cultură. Cu toată apropierea de animal, spunea el în 1882, „omul a progresat pe terenul părții abstracte, al idealității, al științelor și artelor, al religiunii, și acum e cu neputință ca, cu acest organ al creierilor omenești, să fim vreodată duși înapoi spre viața animalelor"[40].

Prin urmare, gradul de dezvoltare a conștiinței umane reprezintă nu numai deosebirea esențială față de animale, ci și garanția unui destin propriu prin capacitatea de a crea civilizație și cultură.

[39] Vezi Titu Maiorescu, *Originea limbajului*, în volumul *Patru conferințe*, București, 1883, p. 137–139.

[40] *Ibidem*, p. 138.

## DIN CORESPONDENȚA D. GUSTI – GH. T. KIRILEANU

Publicăm un document inedit, rămas necunoscut pînă astăzi chiar biografilor prestigiosului om de cultură român D. Gusti. Este vorba de o scrisoare, cu o valoare informațională de necontestat, din perioada de formare a sociologului și filozofului român, trimisă din Germania, în 1909, scriitorul pietrean Gh. T. Kirileanu.

Din conținutul acestei scrisori (ca și din altele trimise anterior) rezultă că între D. Gusti și Gh. T. Kirileanu a existat o prietenie puternică ale cărei începuturi țin din perioada anilor de studenție la Universitățile din Berlin și Lipsca. Întorcîndu-se în țară după obținerea titlului de doctor în filozofie (1904), cu toate calitățile sale de viitor savant, calități întrezărite și apreciate de A. D. Xenopol, N. Iorga, V. Pârvan, Phillippide, cît și de unii oameni de cultură străini, D. Gusti a întîmpinat o serie de greutăți în activitatea sa didactică.

În anul 1908 i-a fost refuzată catedra de sociologie și etică din cadrul facultății de litere a Universității din București.

Grijile materiale, eforturile intense consacrate studiului și activității de cercetare, supărările-i provocate de unii dintre „universitari" îi provoacă o puternică astenie, pe care, în 1909, la sfatul medicilor, o tratează într-una din clinicile din Germania.

De aici, în momente de puternice frămîntări psihice provocate de veștile din țară în legătură cu publicarea catedrelor vacante în ziarul „Dimineața" din 29 octombrie 1909, D. Gusti va adresa prietenului său Gh. T. Kirileanu o scrisoare plină de neliniște în legătură cu viitorul său, un adevărat protest față de societatea capitalistă. Eventualitatea unui nou eșec îl îngrijorează.

Iată textul scrisorii :

7/11 1909 Hovelsh 13
Charlottenburg

Iubitul meu Kirileanu,

Îți mulțumesc din adîncul inimii pentru fapta ta prietenească. Am primit banii trimiși, *312 lei, 50 bani*. De cîtva timp sufăr mult de nervi. Și pentru a nu înspăimînta pe mama, am evitat de a cere de

acasă banii trebuitori pentru o anumită cură și pentru doctor. Mă simt deja mai bine. Nu mai spune deci nimănui că am fost bolnav de nervi. Te pomenești că mă vor scoate nebun, dată fiind bunăvoința unora dintre universitarii noștri ... Am lucrat prea mult, am băut prea multe cafele, am petrecut prea multe nopți lucrînd ori meditînd și, firește, nervii s-au răzbunat *cumplit!*

Sper, în 7 — 10 zile să mă reîntorc în țară. Oare va fi beata mea candidatură de anul acesta tot așa de nenorocoasă ca cea de anul trecut?

Mă gîndesc cu groază, la eventualitatea unei expatrieri. Ce să fac? Dacă nu reușesc, mă voi habilita în Lipsca ori Berlin. Și odată făcut acest pas, cu greu mă voi mai întoarce în țară.

Nu-mi vine a crede că în țara unde secăturile de tot felul triumfă nu-și va putea găsi vreun modest loc și muncitorul cinstit și nepretențios.

Din Iași, voi veni negreșit și în București. Ori poate voiu trece chiar prin București la reîntoarcerea mea în țară. În tot cazul doresc să te întîlnesc voios și chefos.

Cu toată dragostea unei prietenii vechi și devotate.

Al tău,
D. Gusti

În anul 1910, D. Gusti devine titularul Catedrei de sociologie și etică din cadrul Universității „Al. I. Cuza" din Iași, pe care o va conduce cîteva decenii închinîndu-și întreaga lui viață muncii didactice și de cercetare, impunîndu-se în scurt timp ca o puternică personalitate culturală pe plan național și internațional.

Constantin Prangate (Piatra-Neamț)

# CRONICA IDEILOR

## CULTURĂ ȘI UMANISM (II)

DE

AL. TĂNASE

„Nu ! Viitorul nu dă prea multe speranțe celor care cred că mașinile, noii noștri sclavi, ne vor oferi o lume în care nu mai trebuie să gîndim. Ele ne vor putea ajuta, dar cu prețul unor sacrificii supreme din cinstea și inteligența noastră. Lumea viitorului va însemna o luptă din ce în ce mai acerbă împotriva limitărilor inteligenței umane, și nu un hamac comod în care să ne legănăm și să fim serviți de sclavii noștri roboți''

*(NORBERT WIENER)*

### 1. RAPORTUL OM-MAȘINĂ—O PROBLEMĂ A PREZENTULUI SAU A VIITORULUI ?

Deși creator al unei științe care ne oferă posibilitatea de a trata în chip unitar fenomene foarte diferite sub raport calitativ — ființele vii, inclusiv omul, și sistemele tehnice —, N. Wiener nu a dizolvat niciodată fenomenul uman în cel mecanic și a fost întotdeauna preocupat de consecințele și implicațiile umane ale marilor descoperiri tehnice. În lucrarea sa fundamentală *Cibernetica* și, mai ales, în *Oamenii în slujba oamenilor, Ciberentică și societate* și *Dumnezeu și golem ș.a.* — consacrate tocmai tratării unor implicații etice și sociologice ale ciberneticii —, N. Wiener era conștient de faptul că noua știință poate duce la realizări tehnice uimitoare, că ea creează uriașe posibilități, dar în lumea în care trăim — ca lume a Hiroșimei —, aceste posibilități pot fi utilizate în direcții total opuse. De aceea optimismul său în aplicarea metodelor cibernetice în domeniul antropologiei, sociologiei, economiei este ponderat. Creatorul ciberneticii face o interesantă paralelă între factorii de exe-

Rev. filoz., 17, 7, p. 865—873, București, 1970

cuţie din *poveştile magice* (el citează *Ucenicul vrăjitor* de Goethe, povestea *Pescarul şi Djini* din *O mie şi una de nopţi*, piesa *R.U.R.* de K. Čapek) şi factorii de execuţie ai maşinilor cibernetice ; şi unii, şi ceilalţi se limitează la o *interpretare literală* a comenzilor date : aşa cum mătura din *Ucenicul vrăjitor*, pusă să aducă apă nu se mai poate opri, tot astfel un sistem de mecanisme cibernetice programate să cîştige un război nu se va putea opri pînă la distrugerea totală. O asemenea folosire a maşinii cuprinde un pericol ireparabil pentru om, deoarece „nu ne putem aştepta ca maşina să ne urmeze în acele preconcepţii ... de ordin emoţional prin care ne încumetăm să dăm numele de victorie unei distrugeri". „Aşadar, una dintre marile probleme ale viitorului este relaţia dintre om şi maşină şi funcţiile ce urmează a fi atribuite acestor doi factori".

## 2. AR PUTEA SĂ DUCĂ DISTRUGEREA MAŞINILOR LA O SOCIETATE UMANĂ ŞI FERICITĂ?

Analogia menţionată ne sugerează un fapt deosebit de interesant : înainte ca savanţii să dea o *expresie şi o explicaţie ştiinţifică* problemelor de ordin uman, pe care le ridică progresul tehnic, îndeosebi salturile spectaculare ale acestui progres, literaţii au fost cei care au intuit şi au dat o *expresie literară* unei tulburătoare probleme de antropologie şi sociologie : *relaţia om-tehnică, om-maşină*. Putem considera deci că viitorul de care vorbeşte Wiener a început în prezent, iar pentru autorii de scrieri utopice literar-filozofice acest viitor a început încă de acum aproape un secol. Numele lui Čapek a devenit clasic în problemă, fiind şi creatorul termenului de robot. Fără a intenţiona să fac aici un istoric al problemei, aş dori să mă opresc la un autor care-l precedă cu jumătate de secol pe Čapek : este vorba de *Samuel Butler*, „copilul teribil al literaturii şi ştiinţei", un philosophical writer", cum se considera el însuşi, care a dezvoltat tradiţia engleză a *utopiei satirice*, inaugurată de *Călătoriile lui Gulliver* de J. Swift.

*Erewhon* (anagrama cuvîntului *nowhere*) este o lume ciudată, bizară ; putem considera că este vorba de o proiecţie imaginară, satiric-utopică a unei societăţi pe care Butler o cunoştea foarte bine. Obiceiurile ciudate, răsturnarea de valori, instituţiile pe care le constată cu uimire cel ce descoperă întîmplător această lume nu sînt decît procedee specifice genului de a smulge masca onorabilităţii şi respectabilităţii de pe chipul unei societăţi : o societate în care orice slăbiciune trupească, orice boală constituie o crimă, o încălcare a legii, vinovatul fiind supus judecăţii şi osîndit în timp ce un furt, un fals, escrocherii de tot felul sînt considerate crize de imoralitate, boli ce presupun internarea în spitale şi tratarea pe cheltuiala statului ; (vinovăţia unui ins este cu atît mai mare cu cît nenorocirea de care suferă este mai independentă de voinţa şi conştiinţa sa ; iată cum sună o sentinţă : „Pîrît, care te afli în boxă, ai fost învinuit de marea crimă de a suferi de tuberculoză pulmonară, şi după o judeată imparţială, în faţa unui juriu alcătuit din compatrioţii dumitale, ai fost găsit vinovat ... Nu eşti la prima abatere : ţi-ai făcut o adevărată carieră în domeniul crimei şi n-ai făcut decît să profiţi de blîndeţea ce ţi s-a arătat ... Anul trecut ai fost întemniţat pentru bron-

șită agravată, și, cercetînd dosarul, aflu că, deși ai acum douăzeci și trei de ani ai fost închis în nu mai puțin de paisprezece rînduri, pentru boli cu un caracter mai mult sau mai puțin odios". Este cu totul altceva dacă se poate dovedi că o boală e contractată prin lipsă de cumpătare sau datorită alcoolismului, de pildă. În acest caz, este vorba de o boală a minții și a sufletului care se bucură de cele mai atente îngrijiri); o societate în care găsim instituții precum *Spitalul pentru pisălogi*, *Tribunalul încrederii greșit plasate*, *Curtea dezolării personale*, *Colegiul exercițiilor de atletică spirituală*, *Băncile muzicale*, ficțiune satirică a bisericii și, mai ales, *Colegiile irațiunii*, al căror principiu pedagogic de bază era acela de a-i face pe copii cetățeni cît mai nefolositori cu putință, — o asemenea societate nu este pur și simplu o lume întoarsă pe dos, ci mai curînd o proiecție satirică a unora dintre tarele societății în care trăia autorul, o lume fără mască, așa cum a cunoscut-o el[1]. În ceea ce privește *Colegiile irațiunii*, aici se acordă preponderență *Ipoteticii* și limbajului ipotetic, disciplină care nu se referă la natura lucrurilor existente în lumea înconjurătoare, ci la contingențe cu desăvîrșire stranii și imposibile ! Atunci cînd un venerabil profesor de *Înțelepciune lumească*, a cărui reputație era aceea de a fi făcut cel mai mult pentru suprimarea oricărui gen de originalitate, spune : „Nu e treaba noastră să-i ajutăm pe studenți să gîndească cu mintea lor. Neîndoielnic, acesta e absolut ultimul lucru la care trebuia să-i stimuleze un om care le dorește binele. Datoria noastră este de a ne încredința că vor gîndi ca și noi sau, în orice caz, așa cum considerăm oportun să spunem că gîndim", sau atunci cînd autorul comentează prin intermediul lui Higgs : „... Mie mi se părea că e o risipă absurdă de energie umană utilă, ca niște oameni să-și cheltuiască ani și ani de zile desăvîșind un exercițiu atît de sterp, în timp ce civilizația lor actuală avea sute de probleme care cereau o soluționare urgentă ...". Mi se pare limpede la care anume stări de lucruri se referea Butler[2].

Se pot spune multe despre relațiile sociale și umane la erewhonieni, dar cel mai mare interes prezintă, din unghiul de vedere al temei abordate în acest articol, *Cartea mașinilor*. Cu mai multe sute de ani în urmă, societatea erewhoniană ajunsese la un stadiu avansat al cunoștințelor tehnice, dar un profesor de Ipotetică (denumire simbolică pentru toți criticii conservatori, dogmatici ai progresului tehnic modern) a scris o „carte extraordinară", în care susține că mașinile erau destinate să

---

[1] Satira antireligioasă dobîndește accente unice în cartea *Întoarcerea în Erewhon*, unde Higgs, care se salvase din această bizară lume cu ajutorul unui balon, constată cu prilejul unei noi călătorii făcute în Erewhon după mulți ani, că devenise obiect de cult religios (în religia oficială) sub denumirea de *Sunchild* (fiu al soarelui); tot ce spusese sau se credea că spusese devenise învățătura lui *Sunchild*, impusă și comentată dogmatic de învățații *Colegiilor irațiunii*, de directorii și casierii *Băncilor muzicale*. Cursuri și lucrări precum *Arta soluțiilor obscure*, *Despre fizica existenței spirituale*, voluminoase tomuri cu *Pildele lui Sunchild*, adularea și sacralizarea sa (cu condiția de a nu mai apărea niciodată pentru a demasca falsitatea și ipocrizia celor care l-au sanctificat). Toate acestea sînt grăitoare, fără a mai necesita alte comentarii pentru orientarea satirică a autorului.

[2] Căci iată ce scrie el în capodopera vieții sale, romanul apărut postum *The Way of All Flesh* (*Și tu vei fi țărînă*), despre unele colegii de învățămînt ale Angliei Victoriene, care contrastau, de altminteri, cu nevoile și structurile clasice ale capitalismului englez : „Educația primită în acele școli publice taie unui băiat orice posibilitate de a se descurca; el nu mai poate ajunge simplu muncitor sau măcar mecanic".

înlocuiască neamul omenesc. Este tocmai *cartea mașinilor*, în care găsim o foarte interesantă discuție, precedînd cu aproape un secol crearea ciberneticii cu toate implicațiile sale umane. Se discută aici despre *raportul dintre mașină și conștiință* : „Unde începe, oare, conștiința și unde se termină ea? Cine poate trage o linie despărțitoare? ... Oare în lume nu se întrepătrund toate? Nu este, oare, mașinăria asemănătoare cu viața animală, printr-o infinitate de modalități?"; despre fenomenul „simțirii" și chiar al „rațiunii" în lumea plantelor; despre posibilitățile superioare ale mașinilor de a efectua mai repede și mai corect decît oamenii tot felul de operații, fără a avea nevoie de odihnă, de somn : „nu are nevoie de somn cînd omul trebuie să doarmă sau să se întindă; veșnic la postul ei, veșnic gata de muncă, pasul ei nu slăbește nici o clipă, răbdarea ei nu se epuizează niciclnd, puterea ei este mai mare decît a sute de indivizi laolaltă și este mai rapidă decît zborul păsărilor"; despre *capacitatea de reproducere a mașinilor* : „... Dacă o mașină este capabilă să reproducă în mod sistematic altă mașină, putem afirma că are un sistem reproducător ... și, oare, nu este restrîns numărul mașinilor care n-au fost produse sistematic de alte mașini?" Cu ajutorul omului, e drept, dar izvorul reproducerii nu se află în om așa cum nu se află sistemul de reproducere al florilor în insectele ce servesc ca agenți ai fertilizării. Toate aceste însușiri ale mașinilor și multe altele le fac să constituie un real pericol pentru specia umană; s-ar putea ca omul să devină un soi de parazit al mașinilor, iar apoi să fie înlocuit cu totul de acestea. Oricum înmulțirea și perfecționarea lor creează o serioasă nesiguranță în legătură cu viitorul care ne așteaptă și ne impune să stîrpim răul cît nu e prea tîrziu. Chiar dacă se constată că între om și mașină s-au statornicit raporturi aproape indestructibile, ceea ce impune o nimicire treptată și parțială a mașinilor, concluzia este certă : pentru a pune capăt tiraniei mașinilor și a opri degenerescența speciei umane („Mă cutremur de oroare la gîndul că rasa mea ar putea fi cîndva dată în lături sau întrecută ..."), este necesară distrugerea mașinăriilor și a utilajelor de-a lungul și de-a latul Erewhonului. În ciuda argumentărilor altui autor care a replicat că mașinile trebuie să fie considerate ca o parte constitutivă a naturii fizice a omului, o componentă necesară a progresului și civilizației, erewhonienii, scrie Butler, au nimicit toate mașinile și utilajele folosite în ultimii 270 de ani și au interzis orice invenții și inovații, sub pedeapsa ca autorul lor să fie considerat în ochii legii asemenea unei persoane atinse de febră tifoidă.

Putem sesiza în cartea lui Butler unele elemente de critică antimașinistă, dar aprecierea că el ar fi „unul dintre primii promotori ai revoltei antimecaniciste" mi se pare exagerată și neconformă cu atitudinea sa fundamentală. Dovadă este nu numai modul ironic și satiric în care e scrisă *Cartea mașinilor*, dar mai ales faptul că societatea erewhoniană nu a devenit cîtuși de puțin mai bună prin distrugerea mașinilor. Lichidarea izvorului tehnic al unor eventuale consecințe sociale și umane nefaste nu înlătură răul social în genere. Viciile morale ale societății, numeroase fenomene de dezumanizare și iraționalitate în relațiile interumane, într-un cuvînt tot ceea ce deosebește în rău comunitatea erewhonienilor de toate acele societăți de puritate și autenticitate umană, de adevăr și bine nepervertite de progresele tehnice ale civilizației — la care se gîndeau un

Rousseau sau utopiștii — demonstrează că, în concepția lui Butler, soluția înlăturării relelor sociale nu se află în nimicirea mașinilor și, în general, a oricărei capacități de progres tehnic.

### 3. TITANISMUL CIVILIZAȚIEI MECANICE ȘI UMANISMUL LUI KAREL ČAPEK

Un alt autor care a dat expresie artistică unor probleme sociale și filozofice ale progresului tehnic a fost scriitorul filozof ceh Karel Čapek. Dacă la Butler utopia satirică are o formă clasică, apropiată de celelalte utopii ale secolului trecut, în sensul situării evenimentelor într-un spațiu fictiv, într-un loc ce nu există nicăieri, la Čapek această utopie, nu mai puțin satirică, devine însă, ca mod de tratare, mai puțin utopică, fiind situată într-un spațiu și într-un timp concret-istorice. Faptul se explică prin aceea că, condițiile unui extrem de rapid progres al științei și tehnicii, implicațiile sale sociale și etice, tehnicizarea și mecanizarea vieții sociale nu mai apar conștiinței sociale critice ca niște vagi presimțiri ale unui viitor sumbru, ci ca probleme grave, acute ale prezentului. Printre cei ce au reacționat cu neobișnuită vigoare față de ceea ce era considerat ca un pericol iminent, mortal pentru valorile umaniste ale culturii, față de demonul dezlănțuit al tehnicii, au fost : *în filozofie* : Oswald Spengler, Henri Massis, N. Berdiaev etc. ; în *artă și literatură*: expresionismul, îndeosebi Georg Kaiser, Ernst Toller, F. Kafka, Fr. Werzel, Max Brod, mai tîrziu F. Dürenmatt și mulți alții. K. Čapek ocupă un loc aparte ; în romanele sale *Fabrica de absolut* (1922) și *Krakatit* (1924) și în piesa *R.U.R.* (1920), el trage ultimele consecințe morale și sociale din modul *nu romantic -reacționar*, ca la un Spengler, de exemplu ci *satiric-alegoric* de a pune problemele progresului tehnic. În drama *R. U. R.*, de pildă (*Rossum's Universal Robots*'), discuțiile cu privire la rolul și evoluția roboților, la modul cum trebuie fabricați aceștia prilejuiesc confruntări deschide între un punct de vedere umanist, plin de generozitate și compasiune pentru puterile creatore ale omului și puncte de vedere care exprimă interesele egoiste, setea de profit a proprietarului capitalist. Astfel, în opoziție cu bătrînul Rossum, care descoperise o nouă cale de dezvoltare a vieții, noi posibilități de organizare a materiei în forme organice, de la cele mai elementare pînă la omul însuși și care își propusese să facă oameni cu adevărat, detronîndu-l pe Dumnezeu și dovedindu-i inutilitatea, nepotul și moștenitorul său, s-a apucat să fabrice nu oameni adevărați, ci mașini vii și inteligente, capabile să muncească, necesare unei producții pe scară industrială, un fel de muncitori artificiali. Pentru un industriaș ca Harry Domin, directorul general al Societății „R.U.R.," un om e „o făptură care simte bucurie, cîntă la vioară, merge la plimbare și, în general, obișnuiește să facă o mulțime de lucruri, care ... de fapt, sînt de prisos". Ca să nu mai vorbim de faptul că, fiind făpturi complicate, cu nevoi multiple, cu tot felul de gînduri și sentimente, oamenii sînt capabili de protest, de revoltă, fac greve și demonstrații. Or, omul mecanic creat de ing. Rossum este simplificat, cu cît mai puține nevoi, ține la viață, nu are nici un fel de bucurii, nici un fel de emoții, deci foarte ieftin și aducător de profituri. „Orice accelerare reprezintă un progres — spune ing. Fabry, director general tehnic al so-

cietății. — Natura habar n-are de acest tempo al muncii moderne. Este perioada copilăriei, e un timp pierdut în zadar, un timp irosit". O atare accelerare se poate realiza cu ajutorul roboților, un fel de „substituți umani". Tocmai de aceea toți lucrătorii și toți funcționarii societății sînt roboți, numai cadrele conducătoare sînt alcătuite din oameni. La prima vedere, Helena Glory, învestită de autor cu un mesaj umanist, nu poate distinge un robot de un om adevărat. Apoi, cînd înțelege, totul i se pare monstruos : *modul cum sînt fabricați* roboții : putini uriașe de amestec coca, material pentru sute și mii de roboți ; butoaie pentru ficați, creieri, fabrica de oase, țesătoria de nervi de vine, de țesuturi limfatice, secția de montaj unde se asamblează roboții, totul pare un spectacol captivant, dar în realitate e o blasfemie la adresa omului ; *modul cum sînt tratați roboții*. De fapt ea a venit în numele *Ligii umanității* pentru a încerca să-i umanizeze pe roboți, pentru a-i ajuta să-și înțeleagă mai bine situația și, tratîndu-i omenește, purtîndu-se cu ei ca și cu oamenii, să-i facă mai fericiți, să-i elibereze de tirania oamenilor, chiar prin răscoală. Conducătorii societății privesc însă cu ironie și nepăsare asemenea intenții pe care le-au mai avut și chiar încercat și alții ; ei au certitudinea că nimic rău nu se poate întîmpla de vreme ce roboții nu au bucurii, nu au sentimente și pasiuni, nu au suflet, nu iubesc pe nimeni, nu se iubesc nici măcar pe ei. Ei nu simt aproape nici durerea, deși, pentru a deveni mai sensibili, ar trebui, spune dr. Gall, să li se introducă suferința, ca posibilitate de ocrotire automată, prin complicarea sistemului nervos.

Iată însă că toate calculele privind înlocuirea muncii oamenilor cu munca roboților, toate visele privind instaurarea unui soi de paradis terestru în care munca omenească și chiar durerea să devină de prisos, în care omul să nu aibă nevoie de nimic altceva decît să se desfete, se spulberă. Așa cum exclamă arhitectul Alquist, „blestemat rai", care nu este altceva decît Sodoma lui Domin : acesta din urmă fiind o orgie nebunească și stupidă, în care femeile nu mai nasc, copiii au devenit de prisos, nimeni nu mai face nimic, totul este executat de roboții lui Domin. Dar aceștia, ajungînd oarecum conștienți de forța lor, schimbîndu-li-se firea, deoarece dr. Gall a schimbat tehnologia de fabricație și le-a întărit simțurile, le-a dat chiar suflet, nu mai vor să muncească pentru oameni, nu mai vor să aibă stăpîni, ci să devină ei înșiși stăpîni. Roboții se răscoală, iar răscoala lor seamănă cu furiile dezlănțuite ale naturii, distrug totul în cale. Chiar după ce a început revolta, Domin, tipic reprezentant al mentalității exploatatorilor, nu vrea să renunțe la uriașele surse de profit pe care le-a reprezentat fabricarea roboților ; dorește să înlocuiască fabricarea de universal-roboți cu fabricarea unor roboți diferențiați după țări și națiuni, avînd părul și culoarea pielii diferite, vorbind limbi diferite (negri-roboți, suedezi-roboți, italieni-roboți). Dar este prea tîrziu. Pentru dividendele acționarilor societății „R.U.R.", pentru visele lui Domin de a crea o aristocrație a universului, niște desăvîrșiți supraoameni, va pieri omenirea, vor pieri ei înșiși. „Acuz știința ! Acuz tehnica ! — strigă Alquist. — Îl acuz pe Domin ! Mă acuz pe mine însumi ! Pe noi toți ! Noi, noi sîntem vinovați ! Megalomania noastră, profiturile nu știu cui, progresul și nu mai știu ce alte idealuri măreție — în numele lor am ucis omenirea !"

Întreaga piesă, și îndeosebi actul al II-lea, este străbătut de o puternică tensiune dramatică, în care conflictul utopic om-mașină, deci latura alegorică a dramei, este subordonat conflictelor sociale, de vreme ce tocmai premisele unei societăți cu atare conflicte sînt cele ce împing omenirea la o înspăimîntătoare catastrofă.

Dar este cu adevărat posibil ca domnia oamenilor să ia sfîrșit, să fie înlocuită cu era roboților, așa cum explică robotul Radius, cel mai înzestrat dintre toți, care proclamă că lumea aparține celor mai puternici, iar roboții, cucerind puterea, devin stăpînii lumii? Răspunsul lui Čapek este negativ nu numai pentru că supraviețuiește totuși un om, dar mai ales pentru că secretul vieții aparține oamenilor. Finalul piesei este optimist. Doi roboți — Primus și Helena — se îndrăgostesc puternic unul de altul. În sentimentul lor profund și în totala lor dăruire, Alquist întrevede posibilitatea unei noi lumi umane renăscute prin iubire.

Climatul social propriu capitalismului generează crize și contradicții, în care omul se poate trezi neputincios în fața propriilor sale creații tehnice sau în care marile invenții menite să schimbe radical structurile civilizației și condiția umană dau naștere totodată unor uriașe pericole pentru destinul civilizației și al omului însuși. Este cazul descoperirii și folosirii energiei nucleare, de exemplu. Este și ceea ce se întîmplă, sub o formă alegorică fireşte, cu carburatorul ing. Marek din *Fabrica de absolut* (1922) a lui Karel Čapek. O imagine hrănită deopotrivă cu înțelesurile cunoașterii științifice, cu posibilitățile de pătrundere ale unei vocații filozofice și cu o bogată fantezie artistică, a putut să fabuleze intriga unuia dintre cele mai interesante romane utopic filozofice din literatura universală. Aici ironia ucigătoare a autorului se revarsă cu și mai multă putere, iar concepția sa filozofică este și mai bine pusă în valoare decît în piesa *R.U.R.* Este o concepție *panteistă*, din care par a rezulta și unele concluzii *pragmatice*, în măsura în care unii tind să transforme totul, întreaga energie descătușată a oamenilor și lucrurilor în *valoare utilă*. Este ceea ce se întîmplă în *Fabrica de absolut*, unde o invenție tehnică, avînd premise filozofice panteiste, este valorificată pragmatic. Desigur, pentru Bondy, președintele consiliului de administrație al Uzinelor MEAS, reprezentant tipic, ca și Domin, al capitalismului afacerist, ros de lăcomia unor cîștiguri cît mai mari, orice descoperire tehnică valorează în măsura în care se poate stoarce din ea cît mai multe milioane. Alte consecințe și implicații pentru omenire nu-l interesează, nu e sensibil pentru cine știe ce probleme de conștiință. Cu Marek însă e altceva, el e învestit cu unele note caracteristice ca atitudine filozofică și umanistă ale autorului. Pentru el știința și religia sînt incompatibile. Din punct de vedere științific, Dumnezeu este intolerabil, *nu există* sau cel puțin *nu trebuie* să existe, știința îl elimină treptat, aceasta este principala sa menire. Dar iată, carburatorul inventat de el permite *utilizarea totală și desăvîrșită a energiei atomice*, fără nici un fel de deșeu; or, consumarea absolută a energiei atomice presupune consumarea atomilor înșiși, materia dispare cu desăvîrșire. Iar dacă aceasta este identică, potrivit concepției panteiste, cu Dumnezeu sau cu Absolutul, înseamnă că, prin dezintegrarea totală și definitivă a materiei, Dumnezeu însuși este descătușat. Se degajă din materie

așa cum se degajă gazul de iluminat din cărbune. Arzi un atom, și ai, dintr-o dată ,o pivniță plină de Absolut. Carburatorul arde complet numai materia propriu-zisă, nu și Absolutul activ, imaterial, indestructibil, care — eliberat — este însuși Dumnezeu sau divinitatea în stare pură. Carburatorul nu este numai cel mai eficace producător de energie, prin dezintegrarea totală a materiei, dar și o fabrică de absolut. Acesta din urmă se împrăștie peste tot, trece peste orice obstacole, chiar peste baraje ridicate din operele lui Spencer, Haeckel și ale tuturor pozitiviștilor, din culegerile de cîntece patriotice, cursuri universitare etc. De aceea revoluția tehnică pe care o provoacă, reducerea costului producției la proporții inimaginabile, înlăturarea a numeroase flageluri de care mai suferă planeta noastră sînt însoțite de o proiecție a lui Dumnezeu în lume. Or, acest fapt se dovedește un rău atît de mare, de o asemenea forță destructivă, încît anihilează total efectele bune. Dezlănțuirea unor puteri destructive ca efect al creației tehnice într-o societate represivă și înstrăinată are loc în drama *R.U.R.* prin răscoala roboților,în *Fabrica de absolut* prin proiectarea în lume a lui Dumnezeu, ceea ce este mai rău decît cea mai sardanapalică demonie, decît cele mai ucigătoare epidemii. Să lăsăm la o parte schimbările pe care le-a provocat în sferele industriale și în cele religioase, marile explozii de business, deși însoțite de o largă și paralizantă contagiune la un fel de religie nouă (ceea ce l-a făcut, la un moment dat, pe Bondi să exclame : „... Nu-i cu putință să-l introduci pe Dumnezeu în lume fără urmări nefaste. În definitiv, oamenii n-au decît să facă ceea ce-i taie capul, dar povestea asta ar putea să zdruncine băncile, și dracu știe ce influență ar mai putea să aibă și asupra industriei"). Dar, pe măsură ce numărul carburatoarelor puse în funcție crește, fiecare din ele producînd zi și noapte cantități imense de absolut, cele mai grele consecințe nu sînt cele de ordin economic (războaiele și alte mecanisme lucrează singure, nu se mai opresc, materia primă lipsește, prețul produselor scade vertiginos etc. ), ci cele de ordin spiritual : lumea este saturată de Dumenzeu, se constituie numeroase secte, au loc tot felul de dezbateri și conferințe privitor la aceste *fenomene religioase*, dar,mai ales, se dezlănțuie crîncene războaie religioase, care întrec tot ce se putea imagina pînă atunci în ce privește amploarea și caracterul distrugător al războaielor. În zadar Bondi a subscris 3 milioane pentru cercetări științifice în vederea descoperirii unor mijloace de protecție împotriva lui Dumnezeu ; flagelul nu mai poate fi oprit. Supraproducția divină a luat locul producției de bunuri necesare traiului, frenezia religioasă a paralizat orice a fost productiv, și, dacă sărăcia și foametea nu au pustiit totul, aceasta s-a datorat faptului că tocmai în mediul rural Absolutul a fost mai puțin virulent, în schimb schismele, conflictele și războaiele pe care le-a declanșat noua religie a desăvîrșit dezastrul ; „... *a fost cel mai mare război* de la facerea lumii și pînă azi, atît în ceea ce privește pierderile de vieți omenești, cît și întinderea teatrului de ostilități. Pînă la urmă lucrurile s-au învălmășit atît de cumplit, încît nimănui nu-i mai era clar *pentru ce* și *pentru cine* luptă. După o ultimă încleștare nu au mai rămas decît 13 supraviețuitori".

Spiritul critic și atitudinea umanistă sînt implicate direct și indirect în întreaga țesătură a cărții lui K. Čapek. Unul din cei ce comentează rezultatele cumplitului război spune la un moment dat : „Oamenii ar

trebui, înainte de toate, să creadă în oameni, iar restul, vine de la sine... Rea va fi lumea, atîta timp cît oamenii nu vor începe să creadă în oameni". Este o profesiune de credinţă limpede şi ea ne dezvăluie faptul că scriitorul filozof socotea că obîrşia răului nu se află în maşină sau în progresul tehnic ca atare, ci în om, mai exact în folosirea acestora nu în folosul, ci împotriva omului. Nu teamă de progresul tehnic în general găsim în opera sa, aşa cum se afirmă uneori, ci atitudine critică faţă de acel progres tehnic subordonat intereselor capitaliste. O societate care ar statua că valoarea supremă a omului şi încrederea în om n-are de ce să se teamă de progresul tehnic. A pune problema raportului om-maşină într-o asemenea perspectivă istorică şi umanistă înseamnă a sesiza premisele unei rezolvări juste, de principiu care ar trebui să răspundă, de asemenea, care sînt determinaţiile comune şi care sînt deosebirile calitative între *sistemul mecanic* al maşinii şi sistemul *bio-socio--cultural* al omului.

# PAGINI DIN ISTORIA RELIGIILOR

## CULTUL DIVINITĂȚILOR CARE MOR ȘI ÎNVIAZĂ. RELIGIILE DE MISTERE (II)

DE

PAUL BĂLĂ

Dionysos, una dintre cele mai importante divinități grecești, dacă nu cea mai importantă, este zeul care reprezintă și rezumă în sine întreaga viață vegetală a naturii în multiplele sale manifestări; în mitul său regăsim bucuria renașterii de primăvară, belșugul viguros al verii, tristețea veștejirii din timpul toamnei și letargia hivernală. Este zeul care a avut cea mai mare influență asupra civilizației elenice.

După legenda cea mai veche, el se naște în Teba, rod al legăturii amoroase dintre Semela, fiica lui Cadmos, regele locului, și Zeus. Se spunea că, deși muritoare, datorită faptului că Semela purta în pîntece fătul divin, era plină de har ceresc, și femeile care-i atingeau pîntecul se umpleau și ele de o părticică din acest har [1]. Soția lui Zeus, Hera, s-a hotărît să o pedepsească: „Dacă eu sînt marea Iunonă, așa cum sînt numită în rugăciuni, o voi nimici, dacă se cuvine să țin în mînă sceptrul încrustat cu pietre prețioase, dacă sînt regină, soție și soră a lui Zeus... Vrea să aibă de la Iupiter cinstea de a fi mamă. Atît de mare îi este încrederea în frumusețea ei! O voi face să se înșele. Să nu fiu eu Saturniana, dacă ea nu va ajunge în apele Styxului, înecată de Iupiter al ei!".

Așa hotărî Hera și, după aceste cuvinte, se ridică de pe tron și, acoperită de un nor auriu, sosi la palatul Semelei. Înainte de a alunga norul, se prefăcu în bătrînă: la tîmplă își puse păr alb, își brăzdă pielea cu încrețituri și începu să meargă cu trupul încovoiat și cu pas șovăielnic. Cu voce de bătrînă se înfățișă drept Beroe din Epidaur, doica Semelei. Astfel metamorfozată intră în vorbă cu Semela, îndemnînd-o să-i ceară lui Iupiter să dea dovadă de iubirea lui și să-i aducă cu el toate semnele măririi sale. „Dă-mi-te așa cum ești cînd te îmbrățișează Saturniana, cînd începeți legăturile lui Venus!"

[1] Apollodor Rhod, II, 63.

Rev. filoz., 17, 7, p. 875–894, București, 1970

Şi aşa a făcut Semela. I-a cerut aceste dovezi, după ce mai întîi el jurase că-i va îndeplini orice dorinţă. Zeus a ascultat-o şi a gemut. „Căci ea îşi exprimase dorinţa, iar el nu se mai putea dezlega de jurămînt. Aşa că, foarte mîhnit, el se ridică în înaltul cerului şi, făcînd un semn, aduce nori ascultători, cărora le adaugă ploaia şi fulgere amestecate cu furtună, tunete şi nelipsitul trăznet. Totuşi, pe cît poate caută să le slăbească forţele... „şi intră în casa Semelei. Dar trupul muritor al Semelei n-a putut suporta văpaia cerească şi a ars prin darurile iubitului ei. Copilul, neajuns încă la termenul naşterii, este smuls din pîntecele mamei sale [2] şi crescut în coapsa tatălui său, unde stă pînă împlineşte vremea naşterii :

„Tatăl său, zămislitorul,
închizîndu-şi-l în coapsă,
l-a răpit din vîlvătaia
focului fără de moarte
şi-a strigat: Hai Dithyrambos,
fătul meu de două porţi,
ca-ntr-un pîntec de femeie
intră-n coapsa-mi bărbătească!"[3]

De aceea Dionysos se numeşte „de două ori născut", „Dithyrambos" : (de două porţi) şi „πυριγενὴς" (născut din foc). După naşterea a doua e încredinţat lui Hermes să-l ducă nimfelor din Nysa ca să-l crească. Nysa, iniţial un loc imaginar, ca şi în legenda Persefonei, un munte acoperit cu tufişuri şi bogat în izvoare, a fost mai tîrziu localizat în diverse părţi ale Greciei, după ce fusese mai întîi plasat în Tracia. Dionysos este crescut într-o peşteră. De aici obiceiul ca în timpul iernii femeile să vină sus pe Parnas, unde-şi închipuiau că Dionysos este aşezat în leagăn ca un prunc şi ele îl trezesc [4] (Dionysos „λικνιστὴς" " = în leagăn).

Ajuns la maturitate, Dionysos descoperă via, dar este lovit de nebunie din vrerea Herei. Stăpînit de această boală, rătăceşte de-a lungul Egiptului, Siriei, Asiei, unde e primit de Cybella, care-l purifică şi-l iniţiază în riturile cultului său. Scăpat de nebunie, trece în Tracia, unde este rău primit de Licurg, regele care stăpînea pe ţărmul Strimonului.

Dar Licurg e pedepsit cu nebunia, iar ţara sa e lovită de sterilitate. Locuitorii, deznădăjduiţi, consultă oracului, care le răspunde că totul se datoreşte mîniei lui Dionysos, şi aceasta nu poate fi înlăturată decît prin moartea lui Licurg. Ca să-l îmblînzească pe zeu, supuşii îl leagă pe Licurg de patru cai, dîndu-l, astfel, morţii.

De aici Dionysos trece în Grecia, unde domneşte succesorul lui Cadmus, introduce Bacanaliile, zile în care femeile, cuprinse de delir mistic, parcurgeau cîmpiile scoţînd strigăte rituale. Se spune că Penteu, succesorul lui Cadmus, care se opune introducerii Bacanaliilor, e sfîşiat de propria sa mamă, Agave, sora Semelei, pe Cytheron, crezînd în nebunia

---

[2] Ovidiu, *Metamorfoze*, X, trad. de D. Popescu, Bucureşti, 1959, p. 71—73.
[3] Euripide, *Bacantele*, trad. A. Popa, Bucureşti, 1965, p. 189.
[4] Plutarh, *De Iside et Osiride*, 35; Pausanias, X, 4, 3.

ei exaltată că cel sfîşiat e un taur [5]. Apoi Dionysos coboară în Infern să caute umbra mamei sale, Semela, pentru a-i reda viaţa. Plutarh vorbeşte de o sărbătoare celebrată în Delphi din 8 în 8 ani, ale cărei ceremonii scenice refac scoaterea Semelei din Infern, katagogia ei. În Lerna se povesteşte că pe acolo pătrunsese Dionysos în adîncul fără de fund, în Infern, după Semela [6], iar în Trezena se arată locul prin care s-a reîntors din Infern [7]. Şi astfel omeneasca mamă a divinului fiu e încoronată cu nemurire şi cinstire cultică, asemenea legendei creştine despre Maria.

Zeu al vinului şi al inspiraţiei, Dionysos era sărbătorit prin procesiuni tumultoase, în care figurau evocate de mişti, special costumaţi în piei de animale, geniile pămîntului şi ale fecundităţii. Obiceiul acesta e o reminiscenţă primitivă din epocile în care oamenii, pregătindu-se să plece la vînătoare colectivă, se adunau şi dansau împodobiţi cu măşti şi piei de animale, în nădejdea că acest ritual le va asigura o vînătoare îmbelşugată. Aceste cortegii vor da mai tîrziu naştere reprezentărilor teatrului, comediei, tragediei şi dramei satirice.

Aşadar, Dionysos este zeul vegetaţiei care moare şi învie. Licurg şi Penteu par a simboliza iarna, care vine cu zăpadă, ger şi îngheţ să nimicească sărbătoarea estivală a naturii. Căci Dionysos se încadrează în numărul zeilor care mor sau dispar vremelnic. Despre mormîntul lui, legenda spunea că s-ar afla lîngă icoana de aur a lui Apollo în Delphi şi purta inscripţia : Aici odihneşte Dionysos al Semelei [8]. Moartea sa era celebrată la doi ani o dată cu prilejul sărbătorii Ἀμάλιος. Ca zeu ce dispare era celebrat în sărbătoarea Agrioniilor în Cheronneeea, unde femeile simulau căutarea sa, după care se întorceau spunînd că Dionysos a fugit la muze [9].

Cultul său a cunoscut o foarte mare răspîndire în Grecia, cu toate persecuţiile pe care le întîmpină din partea aristocraţiei cîrmuitoare. Devine zeul agriculturii [10], deşi aristocraţii refuză să-l accepte. În istoria Atticii urmează o perioadă tulbure. Tiranii acaparează puterea în cîteva oraşe, iar mai tîrziu şi în Atena. Pentru a atrage păturile populare, ei instaurează cultul oficial al lui Dionysos. De altfel, două din epitetele sale : ἐλευθέριος (liberatorul) şi λυσιὸς (dezlegătorul) ce exprimă ideea de libertate şi eliberare par să fi exprimat, alături de aspiraţii religioase, şi aspiraţii sociale [11].

Cultul zeului persecutat pătrunde în orfism sub numele de Zagreus. Zeus şi Rhea, împreunaţi sub formă de şerpi, au avut o fiică monstruoasă, cu patru ochi şi patru coarne. Metamorfozîndu-se tot în şarpe, Zeus se împreunează şi cu ea, zămislindu-l pe Zagreus, care, ca şi ea, are coarne. Temîndu-se de Hera, Zeus îl dă în paza cureţilor care-l păziseră şi pe el în copilărie. Totuşi tînărul e surprins de titanii trimişi de Hera. Zadarnic

---

[5] În urmă, văzînd că-şi sfîşiase propriul fiu, Agave e prinsă de durere amarnică şi izbucneşte în tînguiri. În drama sacră „Χριστός πάσχων" (*Hristos pătimind*), atribuită greşit lui Grigore de Nazians, autorul necunoscut împrumută pe larg tînguirile Agavei din *Bacantele* lui Euripide, pentru a compune plîngerile Fecioarei Maria la mormîntul lui Iisus.

[6] Pausanias, II, 37, 5.

[7] *Ibidem*, II, 31, 2.

[8] O. Kern, *Dionysos*, în Pauly-Wissowa, *op. cit.*, col. 1019.

[9] W. F. Otto, *Dionysos, Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main, 1933, p. 75.

[10] A. Piatkovski, *Herodot, Istorii*, vol. I, Bucureşti, 1961, Studiu introductiv, p. XXXIV.

[11] L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1894, vol. II, p. 667.

caută să le scape, transformîndu-se succesiv în leu, cal, şarpe, taur, căci în cele din urmă e ucis de ei, sfîşiat şi mîncat. Zeus îi porunceşte lui Apollo să-i adune membrele şi să le înmormînteze. Acesta-l îngroapă la Delphi, lîngă trepied. Inima, scăpată de Pallas Atena, o ia Zeus, o înghite şi dă naştere unui al doilea Dionysos, desemnat să împartă gloria suveranităţii tatălui său. Titanii au fost fulgeraţi de Zeus şi purificaţi în cenuşă. Din această cenuşă au fost creaţi apoi oamenii.

Orfismul, născut din cultul lui Dionysos, preia acest mit, răspîndind şi dezvoltînd ideile sale esenţiale. Dionysos-Zagreus devine pentru ei expresia principiului vital. Tronează peste Infern şi este uneori conceput ca fiul lui Hades sau ca un alt Hades, dar care împarte şi tronul ceresc cu Zeus. E zeul prim-născut [12] şi care încă înainte de moarte e predestinat să fie asociat la putere, ceea ce i se întîmplă după înviere. Lupta cu titanii, moartea şi învierea sa prefigurează vicisitudinea vieţii în natură, în lumea fizică şi cea morală. El este principiul binelui, în timp ce titanii reprezintă energia distrugătoare a răului. De aceea omul creat din cenuşa titanilor hrăniţi cu Dionysos-Zagreus e un amestec de bine şi rău şi trebuie să ispăşească un păcat originar, crima strămoşilor zeicizi, să se elibereze de acest păcat, consacrîndu-se unei vieţi ascetice (βίος ὀρφικὸς = viaţă orfică), prin care să uşureze şi să realizeze eliberarea cerescului din teluric, a elementului dionisiac din cel titanic, a sufletului din corpul pe care-l considerau ca o temniţă a lui. În acest sens foloseau jocul de cuvinte σῶμα (soma) — σῆμα (sema) (trup-mormînt).

Personajul legendar căruia i se atribuie reformarea dionisianismului şi fondarea orfismului este Orfeu. Acesta trece drept unul dintre cei mai vechi poeţi elenici, inventatorul hexametrului dactilic, al metrului teologic şi al versului eroic [13], profet şi faimos aed. Dar, dacă cercetăm miturile sale, el se înfăţişează mai curînd ca un vechi zeu al unui cult agrar. Mitul său este unul dintre cele mai obscure şi mai încărcate de simbolism din cîte cunoaşte mitologia elinică. A exercitat oarecare influenţe asupra formării creştinismului primitiv şi e atestat în iconografia creştină. Miturile îl prezintă ca fiu al lui Oiagros, rege trac, şi al muzei Calliope, cea mai însemnată dintre cele nouă muze. Originar din Tracia, mitografii îl fac rege al locuitorilor acestor regiuni, al bistonilor, al odrizilor, al macedonienilor etc. Cîntă din liră şi chitară, al cărei inventator trece, sau al înmulţirii corzilor de la 7 la 9 „din cauza numărului muzelor". Cîntă atît de fermecător, încît şi animalele sălbatice îl urmau îmblînzite, iar arborii şi plantele se înclinau către el şi oamenii cei mai răi erau înduioşaţi.

Participă la expediţia argonauţilor, dar mai slab ca ceilalţi nu vîsleşte, ci dă cadenţa vîslaşilor. În timpul unei furtuni îmblînzeşte valurile prin cîntec, aşa cum Iisus le va îmblînzi printr-o privire. Mitul său cel mai celebru este coborîrea în Infern de dragul iubitei sale Eurydice. Aceasta e o driadă sau fiica lui Apollo, iubită şi logodnică a lui Orfeu. Plimbîndu-se pe ţărmul Traciei, e urmărită de păstorul Aristeu, care voia s-o violeze [14]. Vrînd să scape de Aristeu, în fuga ei calcă peste un şarpe. Acesta o muşcă, şi ea moare.

---

[12] *Hymni orphici*, XXX, 2.
[13] J. Coman, *Orphée, civilisateur de l'humanité*, Paris, 1939, p. 29.
[14] Virgiliu, *Georgicele*, IV.

Orfeu, aflînd nenorocirea, este cuprins de o neostoită durere. Şi, „după ce a plîns destul în faţa cerului, cîntăreţul din Rodope, hotărît să înduplece cu rugăminţi chiar împărăţia umbrelor, a îndrăznit să coboare pe poarta Tenarului pînă la Stix". Ajuns în Hades, se adresă suveranilor de acolo, Hades şi Persefona: „O, zeităţi ale lumii subpămîntene în care venim toţi cei ce sîntem născuţi muritori, îngăduiţi, de se poate să vorbesc adevărul, lăsînd la o parte ocolişurile unei vorbiri meşteşugite. N-am venit aici să văd Tartarul cel întunecat, nici să leg monstrul cel cu trei capete şi cu şerpi ca ai meduzei în jurul gîtului. Soţia mea e pricina acestui drum. O viperă călcată i-a trimis veninul în corp şi i-a răpit anii tinereţii. Am voit să pot suporta şi nu voi nega că am încercat. Amor a învins. Acest zeu e binecunoscut în lumea celor de sus. Nu ştiu dacă e şi aici, totuşi cred că se găseşte şi aici la locul său, şi, dacă nu e mincinoasă vechea poveste cu răpirea, şi pe voi tot dragostea v-a unit. Vă conjur pe aceste locuri pline de groază, pe acest haos imens şi pe tăcerile marii împărăţii, desfaceţi destinele prea repede terminate ale Eurydicei. Toţi vă sîntem datori vouă şi, dacă zăbovim puţin în viaţă, mai curînd sau mai tîrziu spre acelaşi loc pornim. Aici tindem toţi, aceasta este cea din urmă casă şi sub puterea voastră sînt cele mai îndelungate împărăţii ale neamului omenesc. Şi ea, după ce va ajunge la anii bătrîneţii, se va supune legilor voastre. Vă cer să-i daţi să se folosească de dreptul ei. Iar dacă destinele refuză această îngăduinţă pentru soţia mea, eu în nici un chip nu vreau să mă mai întorc. Bucuraţi-vă de moartea amîndurora".

Pe cînd el spunea aceste cuvinte şi mişca cu degetele coardele lirei după vorbe, „sufletele palide (morţii.-*n.n.*) îl plîngeau. Tantal nu mai încearcă să prindă unde înşelătoare. Roata lui Ixion se opri înmărmurită. Vulturii nu mai sfîşiară ficatul lui Tityos... Se spune că atunci pentru prima dată genele Eumenidelor s-au umezit de lacrimi, învinse de cîntec. Nici regeasca soţie, nici regele Infernului nu pot respinge rugăminţile". Zeii Infernului îi dau voie Eurydicei să revină printre oameni, cu singura condiţie ca Orfeu, care va merge în faţă, să nu-şi întoarcă înapoi privirile. Şi iată-i „ajunşi la suprafaţa pămîntului. Aici, temîndu-se să n-o piardă şi dornic de a o vedea, întoarce cu dragoste ochii spre ea, dar ea alunecă înapoi. Întinzînd braţele şi căutînd s-o cuprindă şi să fie prins, nefericitul nu cuprinse decît aerul uşor. Şi acum, murind a doua oară, nu se plînse de loc de soţul său. Căci de ce s-ar fi plîns decît că a fost iubită? Rosti cuvîntul de ultim rămas bun, care abia mai ajunse la urechile lui, şi se rostogoli iarăşi în Infern". Orfeu, nefericit, „şezu totuşi şapte zile trudit pe mal fără darurile lui Ceres (hrană.-*n.n.*). Hrană îi fură grija, durerea şi lacrimile. Cu jalea în suflet că zeii Erebului sînt cruzi, se întoarse pe înaltul Rodope şi pe Hemonul cel bîntuit de aquilon" [15].

---

[15] Ovidiu, *Metamorfoze*, trad. D. Popescu, p. 263—266. Un mit asemănător întîlnim la japonezi. Zeiţa Izanami, mama zeilor, naşte ultima dată pe zeul focului, care-i arde matricea, şi ea moare, coborînd sub pămînt. Soţul, zeul Izanagi, porneşte în căutarea ei. Sub pămînt, întuneric. O întîlneşte, îi propune să o reia. Ea îl roagă s-o aştepte la poarta palatului subteran, fără a aprinde însă vreo lumină. Dar el îşi pierde răbdarea, aprinde un dinte al pieptenului său şi intră în palat. La lumina pîlpîitoare a flăcării o vede pe Izanami pe cale de a se descompune şi, înfricoşat, fuge. Femeia moartă îl urmăreşte, el iese repede prin aceeaşi des-

Nemîngîiat de pierderea soției iubite, Orfeu nu mai iubește și nu mai dă atenție nici unei alte femei, ceea ce îi atrage ura înverșunată a femeilor din Tracia, ură ce le va împinge pînă la a-l ucide :

„Iată că tinere de la Ciconi, aiurînde, cu pieptul
Acoperit de-ale fiarelor piei, îl zăresc de pe culmea
Unei-nălțimi pe Orfeu însoțindu-și cîntarea cu glasul
Strunelor lyrei lovite de el. Din femeile-acestea,
Una, clătinîndu-și cosița-n văzduhul ușor, îi și strigă :
«Iată-l, o !, iată-l pe cel ce ne disprețuiește !» Cu schiptru-i
Cu măciulie de pin, ea lovi peste gura măiastră
A cîntărețului care părinte-l avea pe Apolon :
Dar, învelit în frunziș, acel vîrf lăsă semn fără rană.
Alta, c-o piatră-narmată, în aer o zvîrle ; în zboru-i
Însă e prinsă de geamăul glas al lui cu al lyrei
Și ca și cum s-ar ruga să-i ierte a furiei pornire,
Jos cade ea la picioarele lui. Într-acestea-ndrăzneala
Lor le sporește năvala, nimic nu mai stă-n calea lor și
Numai de vorba Erinyei ascultă ; și orișice armă
Ce aruncau ar fi fost de cîntarea lui mult îmblînzită ;
Dar'a lor chiote mari, berecynticul fluier, la gură
Încovoiat, darabanele cît și bătaia din palme,
Urletul lor de bacante acoperă viersul chitarei.
Pietrele-atunci, în sfîrșit, ne-auzind pe poet, de-al lui sînge
S-au înroșit. Mai întîi, păsărelele nenumărate,
Șerpii și haita de fiare, de cîntul lui încă vrăjite,
Cad a'lor jertfe ; Menadele smulg lui Orfeu prin aceasta
O mărturie-a triumfului său. Cruntatele mîini, după-acea,
Către Orfeu și le-ntorc . . . . . .
. . . . . el întinde-a'lui mîini către ele
Spune cuvinte ce-atuncea fără folos răsunară
De-ntîiași dată ; nimic al lui glas nu mai poate să miște :
Pîngăritoare femei i-au dat lovitura din urmă ;
Prin acea gură, o ! Zeus, ce fuse de stînci ascultată
Și pricepută de fiare, își dă el suflarea-n văzduhuri . . .
Iar a poetului umbră coboară sub glie ; cunoaște
Toate-aste locuri ce el mai văzuse odată ; pe cîmpii
Evlavioasele duhuri căutînd, acolo-și găsește
Soața, pe Eurydice, și-n brațe cu dor el o strînge.
Ei amîndoi într-un pas se preumblă, ori merge-nainte
Scumpa-i soție, iar el o urmează ca pe o călăuză,
Ori îi ia el înainte. Orfeu poate acum fără teamă
Ochii să-ntoarcă-napoi la iubita sa Eurydice" [16].

---

chizătură prin care pătrunsese și trîntește o stîncă deasupra. Își vorbesc pentru ultima dată din cele două părți ale stîncii. Izanami coboară pentru totdeauna în regatul subteran, devenind zeița morților (F. K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Paris, 1946, p. 41—42, *apud* M. Eliade, *Revers, Mythes et Mystères*, Paris p. 243).

[16] Ovidiu, *Metamorfoze*, XI, trad. Maria V. Petrescu, București, 1957, p. 167—169.

În jurul acestui mit s-a format întreaga teologie orfică. De la coborîrea în Infern, Orfeu era socotit a fi dat indicații asupra felului cum se ajunge în țara preafericiților și cum se pot evita obstacolele, cursele și piedicile ce amenință sufletul după moarte. De aceea el ajunge a fi socotit reformatorul cultului lui Dionysos și profetul orfismului. Mai tîrziu, în vremea formării și dezvoltării creștinismului, acest aed al argonauților, inițiator al misterelor și profet al orfismului, își află loc și în scenele murale ale catacombelor creștine. Creștinii declarau chiar că Orfeu cunoscuse în Egipt cărțile lui Moise și că de atunci începuse să predice monoteismul [17], că, inspirat de Dumnezeu, întrevăzuse și predicase, ca și Sybilla, „logosul" divin [18] și îl considerau, în consecință, un fel de precursor al lui Hristos. În postura de îmblînzitor al animalelor, el era prefigurarea lui Hristos, atrăgînd sufletele păcătoșilor [19]. În cărțile atribuite lui, credincioșii creștini întîlneau, de asemenea, multe din învățăturile lor favorite, ca : păcatul strămoșesc, necesitatea unei ispășiri și purificări, deliciile aleșilor în paradis ș.a. [20].

Toate aceste culte sînt o formă evoluată a cultelor divinităților vegetale care mor și înviază. Ele aduc în plus preocuparea pentru purificarea credinciosului și unirea lui cu divinitatea, ca și preocuparea pentru o altă viață. Izvorul lor ține de un trecut îndepărtat, sursură în amurgul preistoriei de unde își călătorește undele spre a străbate stadiul cultelor zeilor naturii care mor și înviază, pentru a se pierde apoi, după ce vor străbate meandrele cultelor de mistere, în albia religiei creștine.

Că izvorul lor se află în trecutul îndepărtat o dovedesc acele elemente arhaice care le însoțesc în drumul lor prin milenii. De pildă, tatuajul din cultul lui Attis, folosirea travestirilor în animale din cultul mithraic, din cel al lui Sabazios ori Dionysos, folosirea uneltelor rituale din pietre de cremene, cum este cuțitul din cultul lui Zeus Idaios din Creta ori din cel mithraic și metroac, naturalismul senzual comun misterelor din Eleusis, celor ale lui Sabazios și Dionysos, aspectele totemice transformate în omofagia dionisiacă și orfică etc.

Trecerea prin stadiul de culte ale divinităților naturii care mor și înviază o demonstrează legătura lor intimă cu vegetația, cu rodnicia ogoarelor și cu pădurile pe care le patronează. De pildă, Attis este zeul vegetației, care piere sub căldura soarelui ; Demeter și Core sînt divinități agrare, protectoare ale agriculturii și ale întregii vegetații. Dacă Demetra ne amintește oarecum de zeul hittit care patronează fertilitatea ogoarelor și în general întreaga viață vegetală și a cărui abdicare din funcții aduce peste lume „vremea nevoii", Core ne amintește de zeii sumero-accado-babilonieni care, după coborîrea în infern, urmează a-și împărți anul între viața pămîntească și cea subterană. Sabazios, Dionysos-Zagreus prin moartea și învierea lor sînt zei ai naturii care moare și înviază. Singurul mai îndepărtat de schema biografică a acestui gen de zei este Mithra, zeu de obîrșie iraniană, care, deși printre altele, apare

[17] Justin, *Cohortatio*, 15 C ; Cl. Alexandrinul, *Stromatae*, V, 12 și 79.
[18] Augustin, *Contra Faust*, XVII, 15.
[19] Cl. Alexandrinul, *Protrepticon*, I ; Eusebiu, *Vita Constantini*, 14.
[20] C. Monceaux, *Orpheus*, în Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. IV, partea a II-a, Paris, col. 245.

şi ca zeu al vegetaţiei şi fertilităţii, nu e menţionat nicăieri că moare. Dar nu-i fortuită supoziţia că el însuşi e dedublarea taurului care e ucis pentru crearea omenirii, plantelor şi animalelor şi care apoi e înălţat la cer de către Ahura-Mazda. Această temă mitico-religioasă are rădăcini străvechi. Ideea că actul creaţiei este legat de sacrificiul voit al unei fiinţe vii este larg răspîndită în numeroase credinţe, în diferite părţi ale globului. Astfel, în Indonezia există legenda că o femeie sau o fată se jertfeşte pentru a produce diferite specii de plante alimentare [21]; în Noua Guinee şi Melanezia, cel despre care se crede că s-a jertfit în acest scop este o fiinţă masculină [22], la japonezi este Izanami, la babiloneni Marduk, la hinduşi Puruşa.

Dar religiile de mistere depăşesc stadiul de culte ale divinităţilor naturii care mor şi înviază. Ele nu mai sînt deschise tuturor, bărbaţi şi femei, tineri şi bătrîni, ci sînt religii închise, la ceremonii şi slujbe sînt primiţi doar cei iniţiaţi; orfismul şi mithraismul, de pildă, nu erau accesibile decît bărbaţilor, femeile fiind excluse. Intrarea în comunitate presupune iniţiere (μύησις), termen care se presupune că vine de la μύω, cuvînt care înseamnă a ţine gura închisă. Adică iniţiatul era obligat să păstreze secretul asupra celor văzute, asupra riturilor practicate în aceste religii. De altfel, de la aceeaşi rădăcină provine atît denumirea de *mist* (μύστης = iniţiat), cît şi termenul de mister (μυστήριον) [23], aplicat acestui gen de religii şi în sens larg tuturor riturilor practicate în cadrul lor (începînd cu Tertullian, termenul e înlocuit cu cel de sacrament). Cuvîntul *taină*, folosit în creştinism pentru desemnarea anumitor rituri

---

[21] A. Jensen, *Hainuwele*, Frankfurt auf Main, 1939, p. 59.

[22] G. Hatt, *The Corre Mother in America and Indonesia*, în „Antropos", XLVI, 1951, p. 892.

[23] Termenul, pentru prima dată, îl întîlnim folosit la Herodot, în sensul de lucru tainic, misterios, ceremonie religioasă secretă. În acelaşi sens era folosit şi τελετή (telete), care mai apoi căpătă sensul de stare de desăvîrşire obţinută prin îndeplinirea riturilor. Avînd aceeaşi rădăcină cu cuvîntul τελέτος (moarte, sfîrşit) şi întrucît misterele aveau scopul esenţial să pregătească pe mişti pentru viaţa „viitoare" (de după moarte), la greci s-a format dictonul „τελευθᾶν ἐστι τελευτᾶν" (a te iniţia înseamnă a şti să mori). Şi, întrucît la aceste religii, cu excepţia osirianismului, isismului, mithraismului şi orfismului se folosea muzica acea surzitoare care agită spiritul, aducîndu-l într-o stare neobişnuită, vecină cu beţia, fenomen desemnat cu denumirea de orgiasm (ὀργιασμὸς), termenul de mister, rit a căpătat numele şi de ὀργία, iar ὀργιάζω a dobîndit sensul de a celebra misterele.

Iniţierile aveau loc în sanctuarul denumit în general: *telesterion*, *anactoron*, *megaron* sau cu termenul specific fiecărui cult: *mithreum*, *speleon* (mithraism), *metroon* (metroacism), *eleusinion* (misterele Demetrei) şi erau săvîrşite de arhieranist, ierofant, pater patratus, arhigal etc., după ce în prealabil neofiţii erau instruiţi de mistodoţi, mistogogi, mistopoli sau paragogi. Ritul iniţierilor cuprindea patru părţi: 1) purificarea (κάθαρσις de aci *catartică* în românește), incluzînd riturile ce însoţesc iniţierea: botezurile, spălările rituale, posturile, spovedania. 2) σύστασις compusă din sacrificii, procesiuni, cîntece, dansuri ce au loc înainte, în timpul sau după mistere, cu un caracter orgiastic. În ultima perioadă se adaugă hemoboliul (în metroacism şi mithraism). 3) Iniţierea propriu-zisă μύησις, τελευτή. 4) ἐποπτεία (epopteea) termen intraductibil în românește, care desemna gradul cel mai înalt de iniţiere; prin ea mistul devenea epopt (ἐποπτός = văzător); iniţierea şi epopteia aveau loc în timpul nopţii, cei primiţi la ele aveau cuvinte de trecere, iar epopţii foloseau semne de recunoaştere: *signa*, *simbola*, *monumenta*, *tesseres* (Dumont, *De plubeis apud Graecos tesseris*, Paris, 1870, p. 100, *apud* Foucart, *Les associations religieuses des grecqs*, p. 19). Despre ele spune Apuleius (*De magia*, 55): „Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi. Eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo" (În Grecia am participat la mai multe iniţieri în cele sfinte. Unele semne şi monumente ale lor date mie de către preoţi, le păstrez cu grijă).

efectuate de preoți, este traducerea lui μυστήριον, termen de largă circulație în religiile de mistere ale antichității.

În plus, religiile de mistere au caracteristic faptul că ele promit și „garantează" omului ajutorul și mîntuirea atît în această lume, cît și în „cealaltă".

Astfel, Isis era zeița care nu numai că asigura fericirea în „viața de apoi", dar îi ajuta pe credincioșii săi și în viața lor pămîntească. Astfel legenda spune că, atunci cînd Lucius, exasperat de suferințele îndurate, i se roagă : „Regină a cerului, ... ajută-mă în cumplita mea nenorocire, întărește norocul meu care se clatină, hărăzește-mi un moment de pace și odihnă după încercări atît de crude, îndură-te pînă la sfîrșit !", ea îi apare și-i spune : „Iată, Lucius, am venit mișcată de rugăciunile tale... vin la tine mișcată de nenorocirile tale, vin binevoitoare și prielnică. Ștergeți acum lacrimile, încetează de a te mai tîngui, alungă tristețea, căci în curînd vrerea mea va face să strălucească pentru tine vremea mîntuirii !" [24] și îi îndeplinește rugămintea. Mai mult, credincioșii aveau convingerea că ea putea să le prelungească viața pe pămînt, cum singură declară : „Dacă printr-o credință fierbinte, prin păzirea cu sființenie a cultului meu și printr-o nepîngărită castitate îți vei fi cîștigat bunăvoința mea, vei ști că numai eu am puterea să-ți prelungesc viața chiar peste limita hotărîtă de destin" [25]. Ca zeiță a sănătății îi ajuta pe bolnavi, prescriindu-le remedii noaptea în somn. Există inscripții făcute de bolnavi vindecați : „*ex ejus monitu*" (la sfatul ei) sau „*iussu*" (prin porunca) ori „*imperia* (prin puterea) și „κατά πρόσταγμα" [26].

Isis era cea care îi ajuta pe navigatori și-i apăra de naufragii ; cei care scăpau de la înec credeau că au fost scăpați de ea și se simțeau datori să-i dedice o icoană pentru templul său. Erau pictori care-și cîștigau existența din pictura icoanelor ei, ceea ce îl va face pe Juvenal să spună : „Isis hrănește pictorii" [27]. Cînd logodnicul sau soțul pleca în călătorie pe mare, logodnica sau soția era datoare să-și petreacă vremea în rugăciuni la templul lui Isis și în purificări, ducînd o viață plină de abstinență. La revenirea fericită a celui plecat, ea (logodnica, soția) se îmbrăca în haine albe, îngenunchea în templul isiac în fața imaginii zeiței, înconjurată de mulțime, și de două ori pe zi aducea rugi de mulțumiri zeiței [28].

Despre Cybella, legendele cultului său spun că îi ajuta mai ales pe cei bolnavi, dar că adesea putea trimite ea însăși bolile ca pedeapsă, iar apoi să le ridice. O oarecare Ammias „δι'άμαρτίαν λόγον λαλήσασα" (vorbind cuvînt cu păcat) e îmbolnăvită de ea [29]. În special copiii erau puși sub protecția mamei divine, Cybella. Îi ocrotea pe preoții ei împotriva animalelor sălbatice, îmblînzindu-le în fața lor. Pe Temistocle l-ar fi ajutat, anunțîndu-i în vis uneltirile dușmanilor de a-l asasina : „Un persan numit Epixyes, satrap în Frigia de Sus, a uneltit să-l omoare,

---

[24] Apuleius, *op. cit*, XI.

[25] *Ibidem, codem loco.*

[26] *Corpus inscriptionum Graecarum*, 2 304, 2 305 ; *Corpus inscriptionum Latinarum*, II, 3386,V, 10, 484 ; VI, 346, 355 ; IX, 3144.

[27] Juvenal, 12, 28.

[28] Tibullus, I, 3, 23.

[29] Pauly-Wissowa, *dict. cit*, art. *Cybele*, col. 2 255.

după ce pregătise încă de mult niște pysidieni să-l ucidă cînd va fi găzduit noaptea în orașul Leontokefalos. Dar se spune că, pe la miezul nopții, cînd Temistocle dormea, mama zeilor, arătîndu-i-se în vis, i-a zis: « Temistocle, ferește-te de capul leilor, ca să nu cazi în gheara unui leu...». Temistocle, cuprins de mare tulburare, s-a rugat zeiței și, părăsind drumul cel mare, a pornit pe o potecă lăturalnică și în acest chip a scăpat de leontokefali; dar, fiind încă noapte, și-a pus cortul în cîmp deschis. Deoarece unul dintre animalele de povară care duceau cortul căzuse în apa unui rîu, sclavii lui Temistocle au întins pînzele cortului să se usuce. Pysidienii, cu pumnalele în mîini, au dat năvală, dar cum nu și-au putut da seama, din pricina luminii Lunii, că este vorba de un cort ud, au socotit că acesta este cortul lui Temistocle și că-l vor găsi dormind înăuntru. Dar cum s-au apropiat și au tras de perdeaua de la ușa cortului, străjile le-au căzut în spate și i-au prins" [30]. Ea salvă mai tîrziu și pe Commodus de conjurație [31]. Cînd prefectul Agrippa e însărcinat de Senat să poarte războiul cu perșii, Cybella, sub forma unei femei oarecare, îi apare în vis și îi spune: „Agrippa, ce-i cu tine? Te văd în mare frămîntare?". Și apoi continuă a-i spune că, de va asculta de ea, va învinge. El pornește încurajat la luptă contra perșilor și, învingîndu-i, ridică, drept recunoștință, Panteonul, în cinstea Cybellei și a tuturor divinităților [32].

Ea e denumită *conservatrix* (mîntuitoarea) [33]; cuplul Cybella-Attis poartă epitetul *tutatores* (protectori), *animae mentisque custodes* (păzitori ai inimii și minții) [34]. Cercetătorii sînt surprinși de numeroase asemenea analogii.

În creștinism se povestește, de exemplu, despre Sf. Paraschiva, cum nici unul dintre credincioși nu-i putea muta moaștele dintr-un loc în altul. Ele deveniseră atît de grele, încît nu mai puteau fi clintite din loc, pînă cînd o fecioară nevinovată vine să le ridice cu ușurință. Or, încă nu apăruse creștinismul cînd despre marea mamă Cybella se povestea că ar fi dovedit în acest fel nevinovăția unei matroane romane. Era în 204 î.e.n. cînd betilul ei era adus cu corabia la Roma. Dar să-l ascultăm pe Ovidiu:

„Brațele tari își sleiesc cu funia trasă bărbații;
Nava străină cu greu urcă-n potrivnicul val.
Iarba-i de secetă arsă, uscat a fost mult timp pămîntul;
Talpa corăbiei stă țeapănă-n vad nămolos.
Toți se silesc încercînd fiecare mai mult decît poate
Și se îndeamnă din glas brațelor dînd ajutor,
Ea însă stă nemișcată ca ostrovu-n mijlocul mării.
Stau bărbați-nfricoșați de astă minune uimiți.
Claudia Quinta își trage spița din Clausus bătrînul,
Chipu-i era potrivit neamului ei cel ales.
Neprihănită fiind, lumea n-o credea; zvonuri nedrepte

[30] Plutarh, *Themistocles*, XXX.
[31] Herodianus, I., 10.
[32] CIL VI, 500.
[33] CIL VI, 512.
[34] C.I.L., VI, 499.

O defăimau şi era-nvinuită-n deşert.
Că se gătea şi umbla pieptănată tot altfel, că limba-i
Faţă de asprii bătrîni sprintenă-i, vina i-au scos.
Cugetul care se ştie curat de minciunile lumii
Rîde, dar gloată sîntem, gata să creadă ce-i rău.
Claudia iese din şirul cinstitelor mame; îndată
Ia cu palmele ei curate apă din rîu,
Capu-şi stropeşte de trei ori, de trei ori spre cer îşi înalţă
Palmele; cei ce-o privesc fără de minte o cred.
Îngenunchează ţinîndu-şi ochii pe chipul zeiţei;
Pletele pe umeri îi curg; astfel grăit-a apoi:
«Rodnică tu, născătoare de zei, ascultă-mă, prea buno,
Sub acest legămînt, ruga pe care ţi-o fac:
Sînt defăimată; de tu mă condamni, voi spune că merit:
După *zeescu-ţi cuvînt, gata-s cu moarte-a plăti.*
Dacă nu am nici o vină, viaţa mea s-o răscumperi
Şi, cinstită, să vii după cinstitele-mi mîini!»
Astfel vorbind, de funie trase uşor (o, minune!) ...
Zeea se mişcă din loc şi se ia după ea, lăudînd-o;
De bucurie la cer strigăte s-au înălţat
Pînă la cotu-unde Tibru o ia către stînga ajuns-au
Loc de străbuni botezat tocmai a Tibrului porţi'' [35].

Dionysos era considerat, de asemenea, zeu binefăcător, ajutător, mîntuitor. În acest sens era numit λύσιος, λυαίος (dezlegătorul, izbăvitorul) ἐλευθερὸς (eliberatorul), σωτὴρ (mîntuitorul), ἰατρὸς (vindecătorul, medicul), χάρμα ϑρυτυτσιν (desfătarea muritorilor). Însuşi Zeus, ne spun legendele, îmbrăţişînd-o pe Semela, în clipa în care aceasta îl concepe pe Dionysos, îi prevesteşte viitorul, spunîndu-i iubitei lui terestre: „Fericită eşti tu cea care vei naşte desfătarea zeilor şi a oamenilor; căci *ai conceput un fiu care aduce muritorilor uitarea suferinţelor*'' [36]. Or, alte personaje reiau această scenă şi în mitologia creştină, oficiind „bunăvestirea''.

Vinul, băutura care îl face pe om să uite frămîntările perisabilului prezent, trece drept un dar al său. Miturile spun despre el că avea un prieten de o rară frumuseţe, Ampeles, pe care atît de mult îl îndrăgise, că nu se mai putea lipsi de tovărăşia sa. Dar Ampeles este ucis de o fiară, şi Dionysos, îndurerat, cînd vede sîngele ţîşnind din rănile îndrăgitului său tovarăş, izbucneşte în plîns, şi lacrimile sale se împreună cu sîngele lui Ampeles. Şi îl metamorfozează pe acesta în viţă de vie (ἄμπελος — în greacă înseamnă viţă de vie). Şi astfel: „Bacchus stăpînul a plîns ca să liniştească lacrimile muritorilor (Βάκχος ἄναξ δάρκυσε, ϑροτῶν ἵνα δάκρυα λύσῃ), spune Nonnus [37].

Pretutindeni în Grecia se vorbea despre binefacerile şi minunile sale. Mituri străvechi se reactualizează prin noi superstiţii. La Teos „se demonstra'' că acesta-i locul de naştere, deoarece, la solemnitatea celebrării sale, din pămînt ar ţîşni un izvor cu vin parfumat [38]. La Ellis,

[35] Ovidiu, *Fastele*, IV.
[36] Nonnus, *Dionysiaca*, 7, 367.
[37] *Ibidem*, 12, 170.
[38] Diodor, 3, 66.

minunea aceasta era „confirmată" de martori [39], iar în Naxos, la 6 ianuarie, ziua lui, din templul său izvora (prin grija preoţilor săi !) vin [40]. Şi mai impresionante pentru credincioşi erau acele ἐφήμεροι ἄμπελοι (viţe de o singură zi) care în ziua Epifaniei (Arătării) sale erau înfăţişate ca înflorind, dînd rod în aceeaşi zi.

Dar cele mai de preţ daruri, pe care aceste divinităţi erau considerate că le aduc credincioşilor lor, erau mîntuirea şi fericirea într-o altă lume, tot mai distinct imaginată şi tot mai diferită de lumea reală, pămîntească.

★

Credinţa că sufletul este ceva imaterial, distinct de corpul pe care după moarte îl părăseşte spre a rătăci, o vreme, pînă se aneantizează sau coboară într-un locaş subteran, este comună tuturor popoarelor şi tuturor religiilor într-o anumită etapă a evoluţiei lor. Pe plan istoric, geneza ei este legată de epoca constituirii relaţiilor sclavagiste, exprimînd *esenţa compensatorie* a credinţelor religioase în orînduirile bazate pe împilarea socială (economică şi politică) a maselor. Elementele ei au o istorie mai veche, ţinînd de cele mai vechi reprezentări despre suflet.

La grecii din perioada lui Homer şi Hesiod, sufletele coborau după moarte în Hades, un fel de împărăţie subterană a morţilor, în genul Kurnugi-ului sumerian, Arallu-ului babilonian, al Şeolului iudiac. Zeul Infernului era considerat Hades, fratele lui Zeus, numit şi Zeus htonios (Zeul subpămînteanul). Umbre negre îi învăluiau faţa, ascunzîndu-l de privirile oamenilor, de unde şi numele de Hades (invizibil). Sufletele morţilor, conduse de Hermes, ajungeau la porţile Infernului, unde erau luate în primire de Hades Πολυδέκτης (Polidectes = ospitalierul), a cărui casă era deschisă pentru oricine şi unde fiecare îşi afla locul său. De aceea Hades era numit şi Zagreus, *marele vînător*, totdeauna sigur de prada sa, *păstorul* care îşi conduce turma şi cu toiagul o călăuzeşte pe drumul morţii.

În versurile *Iliadei*, Hadesul era imaginat sub pămînt, la o mare distanţă de suprafaţa sa. După *Odiseea*, acest loc era plasat la marginea extremă a Apusului, dincolo de fluviul Okeanos. Dar reprezentarea cea mai populară a Infernului pentru omul antichităţii a rămas aceea a unui locaş întunecos aflat undeva în adîncurile pămîntului. Cele mai cunoscute sau, mai precis, larg recunoscute „intrări" în Hades, locuri tainice sau izbitoare prin singularitatea lor, erau : capul Tenar [41], în Laoconia, o crăpătură într-o stîncă, pe unde se spune că Heracle şi Psihe pătrunseseră în locaşul morţilor ; lacul Avern, lîngă Cume, în Italia, pe unde Enea ar fi coborît să-şi afle părintele Anchise. Acest locaş era despărţit de lumea celor vii prin nişte ape care-l înconjurau din toate părţile : Cocytus (geamătul), Pyriplegeton (rîul de foc), Acheron (durerea), Stix (ura), care ocolea de nouă ori Infernul, şi Lethe (uitarea), din care sufletele sorbeau uitarea trecutei vieţi. Trecerea lor se făcea cu ajutorul unei luntre conduse de morocănosul barcagiu Charon. Scene pictate pe vasele antice aşezate în morminte înfăţişau sufletele în clipa în care ajung pe ţărmii acoperiţi de trandafiri ai fluviului morţii şi se

---

[39] Pausanias, *op. cit.*, 6.26, 1.
[40] Plinius, *Historia naturalis*, 2, 231 ; Pausanias, *op. cit.*, 6, 26, 2.
[41] Pindar, Pyth, LV, 44, Pausanias, III, 25, 4—5.

pregătesc să intre în luntrea barcagiului care le conduce în lumea din care nimeni nu mai revine [42]. Această credință explică obiceiul de a pune în mormînt, între dinții celui mort, o monedă; era prețul trecerii și urma să fie plătit lui Charon. De asemenea, pentru a îmblînzi Cerberul cel cu trei capete ce păzea intrarea Hadesului, se puneau lîngă cel mort prăjituri cu miere [43]. În împărăția lor subterană, sufletele duceau o existență șterșă, la fel ca în credințele orientale. Erau toate la un loc, suferind același tratament, indiferent dacă aparținuseră unor oameni de seamă sau unor muritori de rînd. E și explicabil, atunci, de ce Ahile îi spune lui Ulysse, cînd acesta coboară în Hades:

„. . . . . De moarte,
Tu nu-mi vorbi mîngîietor, slăvite!
Mai bine-aș vrea să fiu argat la țară,
La un sărac cu prea puțin-avere
Decît aici în iad să fiu mai mare . . . " [44].

Pedepse nu se dădeau decît celor care îi jigniseră în mod direct pe zei; ceilalți păcătoși erau scutiți de orice pedeapsă, suferind același tratament ca și cei ce duseseră mai înainte o viață virtuoasă. Cine erau cei despre care se spunea că jigniseră pe zei și ce fapte erau privite ca ofensatoare? Ne arată Ulysse:

„. . . . Și mai văzui pe fiul
Slăvitei Țărne Titios vlăjganul.
El lung de-o sută și cincizeci brățate.
Zăcea pe jos. Doi zgripțori stau alături
Și ciocul și-nfigeau în măruntaie,
Și-i tot ciupeau ficatul, dar cu mîna
El nu putea îndepărta pe zgripțori,
Căci vru să siluiască pe soția
Lui Joe, pe Latona . . . " [45].
„Văzui pe Tantal, care în picioare,
Stătea în iaz cu unda pînă-n barbă.
Și suferea cumplit. Murea de sete,
Dar n-avea ce s-apuce-n pumni să bea,
Căci cum se apleca să bea bătrînul
Pierea-nghițită apa și sub dînsul
Uscat și negru s-arăta pămîntul.
De-asupra-i atîrnau frumoase ramuri
De pomi înalți și încărcați de poame,
De peri și rodii, meri cu mere dalbe
Ba dulci smochini și verzi măslini în floare,
Dar cum dădea mușneagul să le-ajungă,
Le ridica spre nori de-odată vîntul".

[42] E. Rohde, *Psyche*, Paris, p. 252.
[43] Virgiliu, *Eneida*, V, 420; Apuleius, *Metamorfoze*, VI, 19.
[44] *Odiseea*, XI, traducere de G. Murnu, București (f. a.), p. 180.
[45] „Am văzut acolo și pe Titios, copilul pămîntului, din care s-au născut toate, cu un trup ce acoperea 9 iugări întregi. O namilă de vultur îi sfîșia cu ciocul ficatii fără moarte și măruntaiele-i rodnice în chinuri le scormonește ca să se ospăteze și-și scurmă cuib în adîncul pieptului și nu dă o clipă răgaz cărnii ce veșnic crește la loc" (*Eneida*, VI, trad. E. Lovinescu, București, 1964, p. 177—178).

Tantal suferea din pricină că-i ospătase pe zei cu membrele fierte ale fiului său Pelops.

„Văzui şi pe Sisif trudind amarnic:
Purta un stei de piatră uriaşă
Cu braţele-amîndouă şi spre-o culme
Se opintea din mîini şi din picioare
S-o-mpingă tot la deal, iar cînd sta gata
S-o suie-n vîrf, o strașnică tărie
O da-napoi şi-afurisita piatră
Se tot rostogolea pîn-la cîmpie.
El iar de zor şi-o împingea spre culme
Şi tot curgea sudoarea de pe dînsul
Şi capul lui plutea în prăfărie".

Sisif îşi atrăsese ura zeilor datorită firii sale înclinate spre şiretenie gata să-i înşele chiar pe zei.

Judecători în Infern, cu rostul de a cîntări faptele bune şi rele ale noilor veniţi, spre a-i pedepsi sau răsplăti, nu întîlnim în credinţele vechilor greci. E drept că Ulysse spune :

„Atunci văzui pe Minos
Cel falnic, al lui Joe fiu. Cu schiptru
Leit în aur el şedea pe scaun
Şi judeca pe morţi, iar ei în juru-i
Stau în picioare sau şedeau la curtea
Cu poartă largă-a iadului şi-acolo
Căutau s-audă de la el osînda" [46].

Dar Minos era înfăţişat în mituri ca judecînd întîmplări şi fapte săvîrşite în Infern, şi nu cele petrecute în viaţa pămîntească.

Astfel, ideile de merit şi dreptate nu sînt reprezentate. Nu există, de fapt, nici recompense. Tribunalul lui Minos nu este al unei divinităţi a Infernului şi nu are sarcina groaznică de a-i judeca pe cei morţi. E doar copia unui tribunal omenesc unde sufletul unui principe continuă să exercite una din funcţiile principale ale regalităţii, funcţia judecătorească, la fel cum sufletul vînătorului Orion urmăreşte fantomele animalelor sălbatice. Nici omuciderea, nici furtul din bunul aproapelui nu-i interesau pe judecătorii din Infern, ci numai ofensele grave aduse zeilor. Numai viaţa pe pămînt era privită ca supusă bucuriei şi suferinţei, rezultate din activitatea omului. Pierzînd, prin moarte, facultatea de a acţiona, omul pierdea totodată şi posibilitatea de a suferi şi a se bucura.

În vremea lui Plato, întîlnim aci trei judecători : Minos, Eac şi Radamante [47], dar nici acum ei nu sînt judecători pentru faptele săvîrşite în viaţa pămîntească, ei nu dau sentinţe pentru merite sau lipsuri în această viaţă, „ci-şi exercită slujba printre morţi şi tranşează problemele lor" [48]. De altfel, credinţa într-o răsplată după moarte nu o întîl-

[46] *Odiseea*, XI, p. 197.
[47] *Gorgias*, 79 ; *Apologia*, 41 A.
[48] E. Rohde, *op. cit.*, p. 256.

nim nici mai tîrziu în toate religiile de mistere. Ea lipseşte total în Misterele de la Eleusis, ca şi în cele ale lui Attis sau ale lui Dionysos. O aflăm, în schimb, incipientă, în osirianism şi isism, în mithraism, în orfism şi apoi în creştinism. Prezenţa acestei credinţe determină apariţia, pentru prima dată, a unei morale propriu-zis religioase, care impune nu numai slujitorilor cultului, ci tuturor credincioşilor respectarea unor norme de viaţă, evitarea anumitor comportamente, încurajarea altora. Grefată pe preceptele moralei comune, laice din orînduirea socială dată, această morală religioasă gravitează în jurul credinţei într-o viaţă de dincolo, în care faptele săvîrşite pe pămînt trag greu în cumpănă. Cu toată esenţa şi coloratura religioasă a principiilor acestei valorizări, se dezvoltă o morală a responsabilităţii. Apare, pe acest plan, o deosebire care se va accentua treptat în seria religiilor de mistere. Pentru credincioşii lui Attis şi Dionysos, sau pentru adepţii misterelor eleusine nu faptele din această viaţă prezentau importanţă, ci pur şi simplu meritul religios de a fi fost iniţiat în respectiva religie. Aceasta l-a şi determinat pe Diogene cinicul să spună : „Hoţul Patakion se va bucura după moarte de o mai bună soartă decît Agesilaos şi Epaminonda, fiindcă el a fost iniţiat la Eleusis".

Pentru religiile de mistere lumea de „dincolo" era împărţită în două : una pentru neiniţiaţi şi păcătoşi şi alta pentru iniţiaţi şi cuvioşi. Prin iniţieri şi rituri, toate păcatele erau considerate şterse. În afară de iniţiere nu exista mîntuire, aşa cum în creştinism „*extra ecclesia nulla salus*" (în afara bisericii nu există mîntuire). Cei neiniţiaţi şi păcătoşi urmau să locuiască în Tartar, în timp ce iniţiaţii şi cuvioşii erau admişi într-o încăpere a Hadesului alături de divinităţile Infernului, contînd pe o supravieţuire fericită, aşa cum şi-o doreau. Acest fel de viaţă începe să fie denumită „beatitudine", iar mortul care se bucura de acest privilegiu era numit „prea fericit". ὁ μακαρίτης devine termenul prin care se designa moartea (termenul însemna : fericirea)[49]. Cei care au neglijat sau au disprețuit, în timpul vieţii pămînteşti, iniţierile n-aveau „soartă egală" dincolo, cum spune *Imnul Demetrei* ; în timp ce iniţiaţilor le era „asigurată" viaţa veşnică şi erau numiţi „de trei ori fericiţi" cînd intrau în Hades, celorlalţi le revenea doar suferinţa (τοῖς δ'ἄλλοεις πάντ'ἐκεῖ κακά)[50]. În *Imnul Demetrei* se exaltă fericirea iniţiaţilor după moarte : „Fericit dintre trăitorii de pe pămînt cel care a văzut aceste lucruri ! Cel ce n-a cunoscut sfintele orgii şi n-a luat parte la ele nu va avea după moarte aceeaşi soartă în sumbrele locaşuri "[51].

În cercurile orfice, eshatologia a luat o mare dezvoltare. Itinerarul sufletelor care părăsesc această lume sub conducerea lui Hermes era prezentat în amănunţime în miturile şi ritualurile orfice, ca şi toate acţiunile ce trebuiau îndeplinite pe parcurs. O judecată severă decidea soarta ulterioară a defunctului. Filozoful necreştin Cels, care trăieşte în secolul II e.n., le reproşa creştinilor că-i înspăimîntă pe cei simpli cu tablouri înfricoşătoare ale altei lumi aşa cum se face „ἐν ταῖς βασικαῖς τελεταῖς"[52].

---

[49] E. Rohde, *op. cit.*, p. 253.
[50] Sophocle, *apud* Plutarh, *De audacia poetarum*, 4.
[51] *Imnul Demetrei*, 480—82.
[52] Origen, κατά κελσοῦ,, IV, 9 („în misterele bahice").

Poeme speciale „κατάβασις εἰς "Αιδου" (coborîrea în infern)[53] revelau terorile regatului subteran, unde păcătoşii ispăşesc păcatele prin „pedepse groaznice" (δεινά περιμένει)[54]. Cei vii puteau îndeplini rituri în numele celor morţi[55]. În virtutea acestui fapt, sub influenţa orfismului, creştinii se vor boteza pentru rudele moarte păgîne spre a le procura avantajele unei învieri fericite[56].

Cel ce lua parte la ceremoniile orfice şi respecta normele vieţii orfice obţinea drept răsplată „o soartă mai dulce" în regatul zeilor subterani pe care i-a onorat în viaţă, „în frumoasa cîmpie care se întinde pe ţărmul adîncului Acheron"[57]. Şi aici, chiar în adîncurile Hadesului, soarele revarsă peste ei o lumină vie şi, în boschete de mirt, ei dansează în cîntecul flautului şi intonează imnuri de laudă zeilor din Infern. Acolo se celebrează „banchetul celor cuvioşi" (συμπόσιον τῶν ὁσίων), care se bucură de o beatitudine neîntreruptă. Pindar, făcîndu-se ecoul acestor credinţe orfice, ne spune că relele acţiuni comise pe pămînt vor fi judecate inexorabil[58], dar cel care se va fi abţinut în trei cicluri ale existenţei (ei credeau în metempsihoză) de la faptele prescrise de morala orfică va merge în „τόπος εὐσεβῶν (locaşul evlavioşilor). Dar, pînă să ajungă acolo, sufletele mai trec prin anumite încercări. Întîi, ele trec prin cîmpia Lethe (uitarea), care se aseamănă unui deşert. Rămîn aici un oarecare timp şi beau în fiecare seară din apa rîului Amelesa (lipsa de grijă). Sînt suflete care beau o cantitate mai mare; acestea pierd orice aducere aminte. Ca să poată trece mai departe, fiecare suflet trebuia să spună păzitorilor: „Sînt fiul pămîntului şi al cerului înstelat. Aşadar, neamul meu este ceresc. S-o ştiţi şi voi! Dar setea mă seacă şi mor. Daţi-mi repede să beau"[59].

În mithraism, cînd sufletul părăsea închisoarea trupului, devaşii şi trimişii lui Ahura se luptau pentru ele. O judecată decidea dacă e vrednic de paradis. În caz că se dovedea nevrednic, era coborît în abisurile infernale şi supus la chinuri sau, uneori, era chiar pedepsit să intre în trupuri de animale. Cel aflat curat la judecată era transferat în regiunea superioară a stelelor fixe, parcurgînd cele şapte planete, care erau păzite de către un înger al lui Oromazdes. Numai iniţiaţii cunoşteau formulele care trebuiau rostite în faţa acestor îngeri pentru a putea fi lăsaţi să treacă. Pe măsură ce sufletul trecea prin regiunile planetelor, se despoia de patimile pămînteşti ca de nişte haine. Astfel Lunii îi lăsa energia vitală, lui Mercur lăcomia, lui Venus erotismul, lui Jupiter ambiţia, iar lui Saturn lenea. Acest itinerar sui-generis prefigurează purgatoriul creştin. Ajuns în al optulea cer, se bucura de o fericire fără limite; aici aştepta ziua „de apoi", cînd, potrivit credinţei mithraice, urma învierea generală.

La sabaziaşti exista credinţa că după moarte sufletul este supus unei judecăţi, iar apoi, dacă era aflat „drept", i se îngăduia să ajungă într-un loc al fericirii.

---

[53] Lobeck, *Aglapphamus sive de theologiae mysticae greacorum*, 373.
[54] Plato, *Republica*, II, 364, d.
[55] E. Rodhe, *op. cit.*, p. 128.
[56] I. *Corinteni*, XV, 29.
[57] *Himni orphici*, fr. 154.
[58] *Olimp*, V, 63.
[59] A. Boulanger, *Orphée, rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, 1925, p. 39—40.

Ideea învierii din morți este legată, în geneza ei, de observarea seminței care putrezește și apoi reapare la viață sub formă nouă, aceea a răsadului. Această imagine a servit la reprezentarea legăturii dintre moarte și viață, la unirea acestor fenomene contrare într-o aceeași explicare. Așa cum vegetației, prin personificare, i se atribuiseră însușiri omenești, tot astfel s-a ajuns să i se atribuie și omului soarta naturii, adică să se creadă că morții omului îi urmează — ca și naturii și zeului ei — o înviere. Termenul de înviere folosit pentru natură și zeul ei începe să fie folosit și pentru omenire. În acest sens, nu lipsită de importanță este constatarea că cei vechi pentru „a învia" foloseau termenul de a se ridica (ἀνίστημι — resurgo), termen folosit inițial pentru divinitățile care, odată moarte și coborîte în Infern, pentru a reveni pe pămînt, deci la viață, trebuiau să urce, să se ridice. Moartea nu mai apare astfel ca un sfîrșit definitiv al individului, ca o nimicire absolută, ci ca o reîntoarcere a lui în sînul mamei, ca o reintegrare provizorie. „Sînt fiul cerului înstelat și al pămîntului", menționa o formulă orfică. În acest sens, morții sînt numiți demetrieni (δεμετρίοι), de la Demetra, pămîntul mamă, iar mormîntul e considerat camera nupțială a zeiței Persefona[60].

Ca și sămînța care putrezind revine la viață în plantă (ilustrative în acest sens sînt grădinile lui Adonis și Osiris), se consideră că și mortul revine la o viață nouă. Un scriitor bisericesc[61], folosind această idee larg răspîndită și frecventă în doctrinele mistice ale antichității, scria: „Se seamănă grîu sau altceva; sămînța căzută în pămînt moare, putrezește, încetează de a fi bună de mîncare. Dar îndată se arată plină de suc și verde. Căzută sub o aparență simplă, se ridică în stare strălucită. Dar grîul a fost făcut pentru noi, căci grîul și alte semințe sînt în folosul nostru și n-au fost făcute pentru ele însele. Astfel, dacă ceea ce a fost creat pentru noi moare, iar apoi învie, oare noi, cei pentru care au fost create toate, se poate să nu înviem, după ce am trecut prin moarte?"

De aici termenul tehnic al religiilor de mistere: nou-născut, renăscut, renaștere, palingenezie. Tocmai de aceea majoritatea probelor inițiatice implicau o moarte rituală, urmată de o înviere sau renaștere. Momentul central al oricărei inițieri era reprezentat de ceremonii care simbolizau moartea neofitului și revenirea sa la viață. Ritul renașterii sau învierii și simboalele ce le implică arată că novicele a trecut la un nou fel de existență. Acest proces comportă rituri instituite de o ființă supranaturală, de o divinitate sau un trimis al său. Ca atare ea este considerată de credincioși ca o operă divină.

Și așa cum zeul mîntuitor moare și învie, așa moare și mistul și învie. Cu alte cuvinte, acesta repetă soarta zeului. De aceea și folosește Plutarh termenul τελεῖσθαι (a fi inițiat) ca derivat din τελευθᾶν (a muri).

Moartea simbolică a inițiatului o întîlnim în cel mai vechi cult grecesc de mistere: în cultul lui Zeus Idaios din Creta. La Cnossos în Creta se arăta mormîntul acestui zeu; era probabil grota în care s-a dezvoltat cultul său. Era un zeu, inițial, al vegetației, a cărui moarte corespundea cu dispariția vegetației, iar învierea lui cu reînvierea naturii. Cultul său consta dintr-o serie de rituri menite să organizeze renașterea vegetației.

---

[60] Pindar, *Olimpicele*, XIV, 20.
[61] Ciril al Ierusalimului, *Chateheze*, XVIII, 6.

Între riturile inițiatice ale acestor mistere, descrise de Porphir în legătură cu pretinsa inițiere a lui Pythagora[62], era o purificare preliminară a inițiatului ce se executa cu o piatră de cremene. În riturile ce urmau, inițiatul era întins în zorii zilei pe țărmul mării, învăluit cu o piele de berbec negru, iar apoi coborît într-o grotă, unde era ținut mai multe zile, timp în care aveau loc diverse ceremonii și sacrificii. Ritualul simboliza probabil moartea temporară a inițiatului, căci, după ce era scos la lumină, se săvîrșeau alte rituri simbolizînd renașterea sa[63].

În isism, după un botez preliminar și o perioadă de post de zece zile, în care inițiatul primea învățăturile elementare, la ziua prestabilită, o dată cu căderea serii, se proceda la o inițiere în „ἄδυτον-ul (aditonul) sanctuarului. Ritul simboliza moartea inițiatului, drumul său către Infern și reîntoarcerea la viață; în cursul nopții, el îmbrăca douăsprezece haine, una pe oră, corespunzînd celor douăsprezece zone cerești, și, în sfîrșit, la capătul zorilor, se înveșmînta în stola Soarelui, și astfel înveșmîntat și transfigurat era condus în mijlocul sanctuarului, unde, ținînd în mîna dreaptă o lumînare, încoronat cu o cunună împletită din frunze de palmier, era venerat de mulțime ca un soare, fiind considerat un renăscut, așa cum renasc soarele și Osiris. Iată declarația unuia care a fost inițiat: „Poate tu, cititor curios, mă vei întreba, cu oarecare îngrijorare ce s-a spus, ce s-a făcut după aceea. Aș spune dacă mi-ar fi permis s-o spun, ai afla dacă ar fi îngăduit să asculți. Dar ar fi o crimă deopotrivă de mare și pentru urechile și pentru limba care s-ar face vinovate de o indiscreție și de o curiozitate atît de îndrăzneață. Totuși, văzîndu-te chinuit de o pioasă dorință, nu te voi lăsa într-o prea lungă așteptare. Ascultă deci și crede, căci eu spun adevărul. *Am atins hotarele morții*, am călcat pragul Proserinei și de acolo m-am întors, trecînd prin toate elementele. În mijlocul nopții, am văzut soarele strălucind cu o lumină orbitoare, m-am apropiat de zeii infernului și de zeii cerului, i-am văzut la față și i-am adorat îndeaproape. Iată, ți-am spus lucruri pe care deși le-ai auzit, ești totuși osîndit să nu le înțelegi . . . După aceea am serbat fericita zi a *renașterii mele*"[64].

În mithraism, acele probe, dochimasii, prin care i se cerea neofitului să sară peste o groapă cu apă avînd ochii legați ca și mîinile[65], uciderile simulate[66] și diferitele scene, uneori chiar înfricoșătoare, și care erau în număr destul de mare și durau uneori optzeci de zile[67], erau menite să simuleze și moartea aparentă a candidatului la inițiere. Că aceste dochi-

---

[62] Porphir, *Vita Pythagorae*, 17.

[63] R. Pettazzoni, *I misteri, saggio di una teoria storica-religiosa*, Bologna, 1924, p. 41—43.

[64] Apuleius, *Măgarul de aur*, XI.

[65] Augustin, *Quaestiones veteris et novi testamenti*, în Migne, *P. L.* XXXIV, 2214.

[66] În ritul respectiv, Commodus, care urma să se inițieze, în loc să simuleze doar uciderea, a efectuat-o în mod real. „Căci a mînjit tainele mithraice cu omucidere, deoarece au obiceiul în aceste ceremonii de a zice sau imagina vreun lucru care face teamă", spune Lampridus în *Commodus*, 9.

[67] „Nimeni nu poate privi misterele lui Mithra dacă n-a trecut prin toate încercările și n-a arătat că e inaccesibil pasiunilor și sfînt. Se zice că sînt 80 de probe prin care trebuie să treacă cel ce urmează să fie inițiat, ca, de pildă, să traverseze în înot timp de mai multe zile o mare întindere de apă. Apoi să se arunce în foc, apoi să trăiască în pustie fără să mănînce, pînă ce, așa cum a spus, a depășit cele 80 de probe și atunci era inițiat în lucruri mai perfecte dacă trăia" (Nonnus, *Oratio III in Iuliano*).

masii aveau semnificaţia unei morţi reiese din faptul că imediat urma taurobolitul, botezul mithraic, care conferea mistului calificativul de *renatus* (renăscut).

În misterele sabaziastice, iniţiatul era întins pe pămînt şi mînjit cu noroi. Era tot o moarte simbolică. Socotit că moare, mistul era mînjit cu noroi, ce prefigura pămîntul sepulcral. În *Norii*[68], Socrate îi spune lui Strepsiade : „Hai, dezbracă-te !", iar cînd acesta întreabă „De ce ? Am făcut vre-un rău" ?, Socrate îi răspunde : „Nu, dar obiceiul e să intri gol". E o relatare a procedeului uzitat în mistere, deoarece Scoliastul explică : „vrea să se dezbrace, cum fac cei ce se iniţiază în mistere". Cel mînjit cu noroi stătea în genunchi pînă ce oficiantul îl ridica şi-l punea să pronunţe : „ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον"[69] (am scăpat de rău, am aflat mai binele). Această ridicare prefigura renaşterea[70]. Acelaşi rit avea loc şi în orfism, cu singura deosebire că acolo noroiul era înlocuit cu calcar sau praf de ghips.

În misterele eleusinice, mistul era introdus în telesterion şi instalat pe o piele de berbec, suportînd un fel de moarte iniţiatică, adică o coborîre simbolică în Infern. Era înspăimîntat cu viziuni lugubre ale morţii, iar apoi inundat deodată prin fotagogie (joc de lumini) de o lumină strălucitoare. Era imaginea morţii inevitabile şi a vieţii glorioase care trebuia să urmeze.

Probabil că şi în religia marii mame frigiene Cybella mistul era înmormîntat simbolic într-o groapă[71], în groapa taurobolierii. După Firmicus Maternus, el era considerat *moriturus* (care va muri)[72]. Acestei morţi mistice îi succeda o nouă naştere spirituală (palingenezia). În ritul frigian, iniţiaţii erau hrăniţi cu lapte, ca şi cînd erau nou-născuţi, sugari[73]. Aceste rituri reactualizau mitul ce povestea aventurile, moartea şi învierea unei divinităţi. Iar mistul repeta moartea şi învierea divinităţii prin moartea şi renaşterea sa.

Acelaşi simbolism îl are şi botezul creştin. „Noi deci — spune o epistolă paulinică[74] — prin botezul în moartea Lui (a lui Hristos. — *n. n.*) am fost îngropaţi împreună cu El, pentru că, după cum Hristos a înviat din morţi, prin slava Tatălui, tot aşa şi noi să trăim o viaţă nouă". Botezul creştin are caracterul ceremoniei iniţierilor din religiile de mistere. Tocmai de aceea botezul pruncilor era necunoscut în creştinismul primar. Această taină era acordată doar o dată pe an, în ajunul Paştelor. Cu patruzeci de zile înainte se alcătuia lista celor care urmau să se boteze şi care pregăteau toată perioada postului. Aspirantul la titlul de creştin, care se dobîndea prin botez, era supus unor probe riguros stabilite : diferite exorcisme, punerea semnului crucii pe frunte, depunerea sării în

---

[68] Aristofan, *Norii*, 497—498.

[69] Demostene, *Pro. Corona*, 259—260.

[70] R. Pettazzoni, *op. cit.*, *p.* 85.

[71] H. Hepding, *Attis*, Giessen, 1903, p. 196 ; S. Angus, *The Mystery Religions and Christianity*, Londra, 1925, p. 97.

[72] F. Matternus, *op. cit.*, XVIII ; K. de Jong, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, Leiden, 1909, p. 203.

[73] Sallustus, *De Diis et mundo*, 4.

[74] *Romani*, VI, 4 ; *Coloseni*, II, 12. „Fiind îngropaţi cu el prin botez şi înviaţi cu el, prin credinţa în puterea lui Dumnezeu, care l-a înviat din morţi".

gură[75] etc. Preotul îi sufla pe față, îi atingea buzele și urechile cu salivă, îi făcea pe piept și spate o ungere cu ulei. În ziua celui de-al treilea exorcism i se dădeau candidatului rugăciunile fundamentale — simbolul credinței (*Crezul*) sau rugăciunea domnească (*Tatăl nostru*) —, iar apoi, ca și la Eleusis, în încheierea procesului de inițiere, miștii, bărbați și femei, dar separați după sex, intrau complet goi în piscine (bazine speciale pentru botez)[76]. Și așa cum inițiații religiilor de mistere erau asimilați zeului, la fel și prin botezul creștin neofiții erau uniți cu Hristos și asimilați lui : „Acum eu sînt răstignit cu Hristos ... m-am îngropat cu el în moarte"[77], sau, cum spune o cîntare bisericească : „Ieri m-am îngropat împreună cu tine, Hristoase, astăzi mă scol împreună cu tine, înviind tu"[78].

Înșiși scriitorii creștini ai primelor veacuri numesc botezul mister. Iată ce spune Clement Alexandrinul : „O, mistere veșnic sacre ! Devin sfînt prin inițiere și epoptie. Domnul este ierofantul. El a însemnat misterul cu sigiliul său, conducîndu-l către lumină. El repune între mîinile Părintelui pe cel care a avut credință și care-i veșnic sub paza sa. Iată orgiile misterelor noastre, dacă tu vrei. Inițiază-te, și vei dansa în corul îngerilor, în jurul Dumnezeului necreat, netrecător, singur cu adevărat existent, în timp ce Logosul divin va cînta cu noi sfintele imne"[79].

Tocmai pentru că acest mister inițiatic al creștinismului, sau taină, cum îl numește dogmatica creștină, simboliza moartea și renașterea inițiatului a și fost numit în acest sens : renaștere (ἀναγέννησις, παλιγγενεσίς)[80], noua naștere[81], baia renașterii (τὸ λουτρὸ τῆς παλιγγενεσίας)[82], libera renaștere a învierii[83] etc.

---

[75] J. Paine, *Jésus dieu de la Pâque*, Paris, 1930, p. 29.

[76] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1909, p. 299—321.

[77] *Galateni*, II, 20 ; vezi și Coloseni, II, 12, și Ignatie Teoforul, Epistola c. *Smirneni*, VIII, 2.

[78] *Canonul Învierii*, oda III, irmos, în Migne, *Patrologia Graeca*, XCVI, 840 C.

[79] Cl. Alexandrinul, *Protrepticon*, XII.

[80] Justin, *Dialog*, 44 ; vezi și J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol. I, *La théologie anténicéene*, Paris, 1905, p. 245.

[81] Cl. Alexandrinul, *Pedagogul*, I, 6, în Migne, *op. cit.*, VIII 280 B ; 281 A ; *Stromate*, II, 13, C. Migne, *op. cit.*, VIII, 996 B.

[82] Chiril al Ierusalimului, *Procateheza*, în Migne, *op. cit.*, XXXXXX 352.

[83] Idem, *Cateheza*, I, 2, în Migne, *op. cit.*, XXXIII, 344 A.

# VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

## AL VI-LEA CONGRES INTERNAŢIONAL DE ŞTIINŢĂ POLITICĂ

Este în afara oricărei îndoieli că vremurile prezente sporesc din ce în ce mai mult importanţa generaţiei tinere în viaţa politică a ţărilor, a popoarelor. Purtătoare a unor idealuri care ţintesc noul, ineditul, generaţia tînără s-a socotit aproape întotdeauna forţa socială menită să ducă ştafeta civilizaţiei, a progresului. Astăzi, analiza sociologică, politologică, psihologică privitoare la generaţia tînără trebuie să ţină seama, între altele, de o coordonată esenţială : aceea a trifurcării economice şi politice a lumii contemporane în ţări capitaliste, ţări socialiste şi ţările aşa-zisei „lumi a treia". Această nouă „fizionomie" economică şi politică, care angajează şi suprastructuri, şi ideologii diferite, constituie un cadru diferenţiat de manifestare a tineretului, de exprimare a năzuinţelor sale. În vreme ce prin *mutaţiile esenţiale în structura economică, în relaţiile dintre clasele şi păturile sociale, în structura politică şi juridică, ca şi în profilul spiritual-ideologic*, socialismul oferă un mediu propice de etalare a capacităţii generaţiei tinere în durarea valorilor materiale şi spirituale, de convertire treptată în realităţi a visurilor sale, în ţările capitaliste, menţinîndu-se, în esenţă, vechile structuri, vechile instituţii, vechiul „cod" ideologic şi moral, tineretul se vede tot mai mult îngrădit — în ciuda propagandei şi aparenţelor — în afirmarea sa, în impunerea lui pe arena politică. De aici veşnicul conflict : individ-stat, tînăr-vîrstnic. Hiatusului individ-societate, existent şi perpetuat în ţările capitaliste, i se adaugă necondiţionat acela al generaţiilor. De aici şi o numeroasă şi entropică gamă de teorii ale specialiştilor în problemele tineretului (tineretologilor), de la cele care vor să estimeze şi să supraestimeze pretenţiile sau tendinţele extremiste de stînga ale generaţiilor tinere şi pînă la cele care vor să susţină poziţia indeferentistă, apatică a tineretului occidental, fie el muncitoresc, agrar, funcţionăresc sau intelectual.

Îşi împletesc efortul într-un asemenea travaliu azi atît politologi de prestigiu, sociologi şi psihilogi de renume sau mai puţin acreditaţi, demografi, eticieni, juriști, ca şi politicieni de diverse orientări. Poate mai mult ca oricînd, se întreprind astăzi anchete social-politice, etico-juridice, de opinie în rîndul tinerimii din toate mediile, vîrstele, profesiunile, sexele. Activează diverse institute de cercetări, se editează lucrări, reviste, buletine. În ultimii ani, problemele tineretului, ale educării şi orientării lui sînt înscrise pe ordinea de zi a diverselor reuniuni, congrese naţionale ori internaţionale.

În acest context se înscrie şi cel de-al VI-lea Congres internaţional de ştiinţă politică, organizat la Beirut între 31 martie şi 4 aprilie 1970 de Asociaţia libaneză de ştiinţe politice.

Congresul, care a avut ca temă *participarea tineretului la viaţa politică*, a reunit specialişti în domeniul cercetării politice, sociologice, juridice, cadre didactice, practicieni politici de toate orientările. Este suficient să arătăm că şi-au trimis delegaţi sau observatori la congres

Rev. filoz., **17**, 7, p. 895–898, Bucureşti, 1970

țări cum sînt : Statele Unite ale Americii, Anglia, Franța, Turcia, Italia, Uniunea Sovietică, Iugoslavia, Irakul, Iordania, R.A.U., Siria, Republica Populară Chineză, Kuweitul, Marocul, Tunisia. O numeroasă delegație a participat din țara-gazdă. De asemenea, și-au trimis reprezentanți UNESCO și UNICEF. La congresul amintit a participat și o delegație din țara noastră, formată din Dan Bîrliba și semnatarul acestor rînduri. Atît Asociația libaneză de științe politice, cît și forurile de stat libaneze au acordat o mare atenție congresului. De altfel, congresul s-a deschis prin cuvîntul din partea președintelui Republicii Liban, Charles Helu, iar președinția diverselor reuniuni ale congresului a fost asigurată de diverși miniștri libanezi și alte personalități politice din domeniul științei, culturii etc. De asemenea, presa libaneză a reflectat pe larg lucrările congresului, a publicat numeroase interviuri ale delegațiilor participante. Pentru a se da posibilitatea tuturor delegațiilor de a-și prezenta comunicările, intervențiile, de a formula întrebări și a purta discuții în jurul tematicii abordate, lucrările congresului au fost organizate pe sesiuni succesive, desfășurate toate în plen.

Astfel, o primă sesiune a avut ca temă *Atitudinea tineretului față de problemele politice, concepțiile sale sociologice, filozofice, istorice și ideologice.* Cea de-a doua secțiune și-a propus dezbaterea temei *Lumea în fața problemelor tineretului și ale vieții politice.* În fine, cea de-a treia secțiune s-a ocupat de *Problema participării tineretului arab la viața politică.*

Dezbaterile au vizat atît o serie de aspecte *metodologice* specifice, cît și numeroase probleme de conținut, cum sînt : definirea generației tinere contemporane, locul ei în ansamblul claselor și păturilor sociale, specificul poziției tineretului în funcție de profesiuni, origine socială, orientare ideologică sau religioasă, perspectivele generației tinere în viitor, poziția acestora în relația cu guvernele, statele și partidele politice, problema participării tineretului la viața politică, metodele, căile desprinse în acest sens în diversele regiuni ale lumii.

O parte a delegaților, mai ales din Europa occidentală, au susținut că, în multe privințe, detașamentul tineretului trebuie privit ca *o nouă clasă socială* sau ca *o pătură socială cu interese și orientări deosebite.* După opinia multor reprezentanți la congres, inclusiv a reprezentantului UNESCO, tineretul reprezintă *o veritabilă lume a problemelor, un „ghem" al controverselor* politice, ideologice, sociale și culturale. Din larga pătură a tineretului, unii referenți au acordat o importanță cu totul particulară studențimii, pe care au conceput-o ca *o pătură distinctă* de celelalte categorii de tineret. Nu au lipsit unele tendințe de avangardism, de izolare excesivă, de considerare a studențimii ca un fel de *factotum* în familia tineretului.

În acest cadru s-a încercat elucidarea problemei valului de mișcări studențești declanșate în ultimii 2—3 ani în Europa și îndeosebi în Franța. Multe nedumeriri, nemulțumiri și chiar proteste au stîrnit explicațiile date de însăși reprezentanții francezi la congres, potrivit cărora mișcările studențești din 1968 din Franța nu ar fi avut nici pe departe un caracter revoluționar, ci, mai degrabă, ar fi fost niște revolte de tip burghez, deoarece compoziția actuală a studențimii franceze este burgheză, sau că acest gen de mișcări trebuie pus în seama unor idoli ca Troțki, Marcuse etc. sau în seama unor consecințe ale unei guvernări arhaice. Numeroși delegați au sugerat o căutare a cauzelor mai în adîncul lucrurilor, în realitățile de ordin social, economic, juridic și statal din țările capitaliste.

S-au dezbătut, de asemenea, o serie de probleme privitoare la democrație în general, la democrația universitară în special, în țările capitaliste, la autonomia organizațiilor de tineret, de studenți, la raporturile dintre organizațiile proprii generației tinere și alte organizații, partide politice.

A reieșit, și cu acest prilej, că politologii care vor să acrediteze ideea unei *depolitizări generale* confundă neinteresul tineretului față de o anumită politică cu indeferentismul. Or, în condițiile unei angajări și radicalizări politice a tineretului, dezacordul se manifestă nu față de politică în general, ci față de o anumită orientare politică, de anumite țeluri politice.

Tînăra generație este astăzi subiect de cercetare pentru politologi, sociologi, filozofi etc. Dar, cum se sublinia la congres, fațetele multiple ale acestei generații vor putea fi relevate

obiectiv numai dacă analiza nu va omite sau ocoli factorii de natură economică, sociologică. Nu se mai pot explica astăzi atitudini profund refractare ale tineretului din țările capitaliste exclusiv prin tradiții, prin influența unor personalități-idoli, prin ambiții de ordin religios etc. Dimpotrivă, descifrarea problemelor tineretului presupune mult discernământ, perfecționarea metodelor de cercetare, obiectivitate.

În comunicarea *Tineretul român — participare și angajare*, prezentată de autorul acestor rînduri, am căutat să înfățișez unele aspecte din experiența factorilor de răspundere din țara noastră în ceea ce privește educarea, îndrumarea și orientarea tineretului nostru muncitoresc, țărănesc și intelectual. De asemenea, am prezentat unele metode de cercetare și rezultatele la care s-a ajuns în institutele existente în investigarea generației tinere și îndeosebi realizările și intențiile Centrului nostru de cercetări pentru problemele tineretului.

Cu toate deosebirile mari de poziții și de orientări ideologice, dialogul prilejuit de acest congres a constituit un îndemn la cunoașterea și prețuirea experienței reciproce și o dovadă elocventă a faptului că există probleme în care schimbul de păreri este bine venit.

*Marin Voiculescu*

## Note

În ziua de 27 mai 1970 a avut loc un Simpozion științific cu tema : *Valoare și cultură. Probleme de filozofia artei*, organizat de catedra de Științe Sociale în colaborare cu catedra de Estetică și Filozofie de la Institutul de Arte Plastice „Nicolae Grigorescu".

Au fost prezentate comunicările : *Aspectul artistic al libertății* de dr. Alexandru Tănase ; *Funcția cognitivă a culturii folclorice* de Vasile Dinu ; *Criterii ale unității dintre artă și morală* de Elena Raia ; *Idei existențialiste în artele plastice ale sec. XX* de Magda Stroe ; *Timpul psihologic și autenticitate umană* de Georgeta Todea ; *Ideea de adevăr artistic la Titu Maiorescu* de Gheorghe Filip ; *Mitul „Meșterul Manole" la Lucian Blaga* de Elizabeta Munteanu.

În continuarea lucrărilor Simpozionului au urmat discuții.

* * *

Colectivul de sociologie a culturii de masă din Institutul de filozofie a organizat în cursul lunii mai o sesiune științifică intitulată: *Cultură. Conștiință socială. Comunicații de masă.* Au fost prezentate următoarele comunicări : *Este cultura de masă, cultură?* (H. Culea) ; *Relativitatea valorilor mass-media* (M. Larionescu) ; *Condiționarea socială a timpului liber* (V. Dumitrescu) ; *Virtuțile melodramei* (S. Steriade) ; *Aspecte ale comportamentului cinematografic la tineret* (El. Gheorghe) ; *Tradiție și modernitate : opoziție și complementaritate* (O. Mișcol). Comunicările au adus în discuție o seamă de constatări și concluzii prilejuite de investigațiile concrete efectuate de autori cu privire la dinamica procesului cultural-educativ de masă în condițiile de urbanizare alertă a unor localități din țara noastră.

La sesiune au participat cercetători din institut, cadre didactice de la unele catedre de științe sociale ș.a.

S-au purtat discuții ample mai cu seamă în legătură cu problemele puse în primul referat. S-a insistat în intervenții asupra *criteriilor culturalității* așa-zisei culturi de masă și culturi mass-media, propuse, în comunicarea sa, de H. Culea.

În timp ce unele intervenții (datorate lui H. Wald etc.) au relevat caracterul non-cultural al așa-zisei culturi de masă, altele au negat orice posibilitate de disociere între cultura de masă și alte modalități ale culturii.

* * *

În perioada 12—21 aprilie a.c., la invitația Instituției „Université libre de Bruxelles" și a „Societății belgiene de filozofie", acad. prof. C. I. Gulian a conferențiat la Bruxelles despre *Hegel sau filozofia crizei* și *Proiect pentru sociologia și antropologia culturii*.

Prezentate la „Institut des Hautes Etudes" de pe lîngă „Université libre de Bruxelles" și la „Fundația universitară", conferințele au fost primite cu interes, fiind urmate de întrebări și discuții. Expunerea despre Hegel urmează să fie publicată în „Revue internationale de philosophie".

* * *

La invitația Institutului de estetică din Amsterdam, prof. Marcel Breazu a ținut, în a doua jumătate a lunii aprilie 1970, la Universitatea din Amsterdam un ciclu de prelegeri cu privire la problemele valorii estetice a limbajului artistic și responsabilitatea socială a artistului.

Prelegerile au fost urmărite de studenți și cadre didactice și au fost urmate de discuții seminariale.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

## LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

### FILOZOFIE

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p., 18,50 lei.

GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral**. Contribuții la cercetarea problemei, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346, p., 12 lei.

### PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

## LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**

REV. FILOZ., 17, 7, P. 723 – 898, BUCUREȘTI, 1970

I. P. I. c. 8556

43 503

Lei 20.–

# REVISTA DE FILOZOFIE

I 7965

TOMUL 17 1970

DIN SUMAR:

ROMÂNIA SOCIALISTĂ
ÎNSCRISĂ FERM PE TRAIECTORIA PROGRESULUI — GHEORGHE SURPAT

OBSERVAȚII
ASUPRA FACTORILOR SOCIALI AI PRODUCTIVITĂȚII MUNCII — HONORINA CAZACU

TABLETE DE SEARĂ — ATH. JOJA

HEGEL ȘI EPOCA NOASTRĂ — C. I. GULIAN

CE ESTE FILOZOFIA? — PETRU VAIDA

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IIII 2005

# REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.
Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la Centrala cărții, Oficiul de comerț exterior Calea Victoriei 126, București, căsuța poștală 134 — 135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în 3 exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

; 7965

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

# REVISTA DE FILOZOFIE

-- ULU. 2014

Tomul 17 Nr. 8 1970

2022

## SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- GHEORGHE SURPAT, România socialistă înscrisă ferm pe traiectoria progresului 903
- HONORINA CAZACU, Observaţii asupra factorilor sociali ai productivităţii muncii 915
- GH. SOCOL, Integrarea în muncă, coordonată socială a activităţii productive . . 923
- MIHAI I. MOCANU, Cîteva aspecte teoretice ale cercetării fluctuaţiei forţei de muncă . . . . . 927
- MIHAIL CERNEA, Urbanizarea ruralilor şi căminul muncitoresc ca unitate socială . . . . . 933
- A. MIHU, T. ROTARU, Raportul dintre populaţie, eşantionare şi eşantion în sociologie . . . . . 949
- O. HOFFMAN, În legătură cu criteriile principale de clasificare a categoriilor sociale . . . . . 965

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- ATH. JOJA, Tablete de seară . . . . . 973

200 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI HEGEL

- C. I. GULIAN, Hegel şi epoca noastră . . . . . 987

CRONICA IDEILOR

- PETRU VAIDA, Ce este filozofia? . . . . . 1003

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- ION ILIESCU, Termenul de estetică în cultura românească (Timişoara) . . . . 1013

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Principiul cauzalităţii şi filozofia ştiinţei (Ilie Pîrvu) . . . . . 1019

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Notă . . . . . 1023

Rev. filoz. 17, 8, p. 899–1026 Bucureşti, 1970

12.140

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 17 N° 8 1970


## SOMMAIRE


ETUDES ET ARTICLES

Page

● GHEORGHE SURPAT, La Roumanie socialiste fermement acheminée dans la voie du progrès . . . . . 903

● HONORINA CAZACU, Observations sur les facteurs sociaux et la productivité du travail . . . . . 915

● GH. SOCOL, L'intégration dans le travail, coordonnée sociale de l'activité productive . . . . . 923

● MIHAI I. MOCANU, Quelques aspects de la recherche de la fluctuation de la force de travail . . . . . 927

● MIHAIL CERNEA, Urbanisation des ruraux et le foyer ouvrier en tant qu'unité sociale . . . . . 933

● A. MIHU, T. ROTARU, Le rapport entre population, échantillonage et échantillon en sociologie . . . . . 949

● O. HOFFMAN, A propos des critères principaux de classification des catégories sociales . . . . . 965

NOTES PHILOSOPHIQUES

● ATH. JOJA, Tablettes du soir . . . . . 973

DEUX SIÈCLES DEPUIS LA NAISSANCE DE HEGEL

● C. I. GULIAN, Hegel et notre époque . . . . . 987

CHRONIQUE DES IDÉES

● PETRU VAIDA, Qu'est-ce la philosophie?. . . . . 1003

RECHERCHES CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● ION ILIESCU, Le terme d'ésthétique dans la culture roumaine (Timişoara). . . 1013

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Le principe de causalité et la philosophie de la science (*Ilie Pîrvu*) . . . . . 1019

LA VIE SCIENTIFIQUE

● Notes . . . . . 1023



Rev. filoz. **17**, *8*, p. 899–1024 Bucureşti, 1970

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

**Том 17** **№ 8** **1970**


## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ


Стр.

- ГЕОРГЕ СУРПАТ, Социалистическая Румыния твердо идущая по пути прогресса . . . . . 903
- ХОНОРИНА КАЗАКУ, Наблюдения относительно социальных факторов и производительности труда . . . . . 915
- Г. СОКОЛ, Включение в трудовой процесс — социальная координата производительной деятельности . . . . . 923
- МИХАЙ И. МОКАНУ, Несколько теоретических аспектов исследования трудовой силы . . . . . 927
- МИХАЙ ЧЕРНЯ, Урбанизация сельских жителей и общежитие рабочих как социальная единица . . . . . 933
- А. МИХУ, Т. РОТАРУ, Отношения между населением, выборочный процесс и выборка в социологии . . . . . 949
- О. ХОФФМАН, В связи с главными критериями классификации социальных категорий . . . . . 965


### ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ


- АТ. ЖОЖА, Вечерние таблетки . . . . . 973


### 200 ЛЕТ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ГЕГЕЛЯ


- К. И. ГУЛИАН, Трагичность существования у Гегеля . . . . . 987


### ОБЗОР МНЕНИЙ


- ПЕТРУ ВАЙДА, Что такое философия? . . . . . 1003


### КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ


- ИОН ИЛИЕСКУ, Термин эстетики в румынской культуре (Тимишоара) . . . 1013


### КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ


- Принцип причинности и философия науки (Илие Пырву) . . . . . 1019


### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ


- Заметки . . . . . 1023



Философский журнал, **17**, *8*, p. 899–1024, Бухарест, 1970

# STUDII ŞI ARTICOLE

## ROMÂNIA SOCIALISTĂ ÎNSCRISĂ FERM PE TRAIECTORIA PROGRESULUI

DE

GHEORGHE SURPAT

În anii care s-au scurs de la triumful insurecţiei armate din august 1944, poporul român a străbătut o întreagă perioadă istorică, perioadă în care socialismul a repurtat o victorie deplină şi definitivă în ţara noastră. România contemporană — înscrisă ferm pe o traiectorie ascendentă — oferă tabloul unei ţări în plin avînt economic şi social, care îşi afirmă tot mai mult prezenţa activă şi constructivă pe arena internaţională, tabloul unei societăţi socialiste unitare, cu clase şi categorii sociale prietene, în care unitatea moral-politică a întregului popor constituie o puternică forţă motrice a propăşirii continue. Resortul intern al tuturor transformărilor radicale din ţara noastră, factorul hotărîtor al înfăptuirii lor, îl constituie politica marxist-leninistă a Partidului Comunist Român. Ţinînd seama de unitatea dialectică dintre general şi particular, privind marxism-leninismul ca o concepţie şi metodă revoluţionară de cercetare a fenomenelor naturii şi societăţii, aplicînd legităţile generale ale dezvoltării sociale şi ale construcţiei socialiste la condiţiile concret-istorice ale României, Partidul Comunist Român a elaborat soluţii originale în rezolvarea concretă a multiplelor probleme puse de construirea societăţii socialiste : industrializarea ţării şi transformarea socialistă a agriculturii ; construirea statului socialist ; lichidarea claselor exploatatoare ; formarea culturii socialiste ; perfecţionarea relaţiilor de producţie, a vieţii sociale şi de stat ; realizarea comunităţii de interese a clasei muncitoare, a ţărănimii, a intelectualităţii, a tuturor oamenilor muncii şi a coeziunii lor social-politice etc.

În lumina concepţiei marxist-leniniste cu privire la rolul hotărîtor, primordial al factorilor interni în dezvoltarea fiecărei ţări, partidul şi statul nostru au concentrat, încă din primii ani ai construcţiei socialismului, toate resursele materiale şi umane proprii, au mobilizat întregul potenţial al naţiunii pentru propăşirea României. Efortul propriu pentru dezvoltarea economiei naţionale a fost, totodată, conjugat cu avantajele

Rev. filoz., 17, 8, p. 903–913, Bucureşti, 1970

ce decurg din colaborarea și cooperarea economică internațională. Această politică, izvorîtă din cerințele vieții și însușită de întregul popor, a asigurat — în procesul învingerii greutăților, înlăturării unor lipsuri și greșeli — mersul continuu ascendent al țării, succese remarcabile în dezvoltarea economiei, științei și culturii, în ridicarea nivelului de trai al maselor. Dintr-o țară aflată la periferia vieții industriale, România a devenit în anii construcției socialiste, datorită aplicării consecvente a politicii de industrializare socialistă, o țară cu unul din cele mai înalte ritmuri de creștere economică în Europa. În ultimii 20 de ani, un ritm mediu anual de creștere a producției industriale de circa 14% a permis reducerea treptată a decalajului care ne desparte de țările avansate și, în plan istoric, lichidarea lui. De aceea, preocuparea esențială a partidului nostru în domeniul economiei este asigurarea unui ritm înalt de dezvoltare a industriei moderne și competitive pe plan internațional, deoarece numai pe această bază este posibilă lichidarea decalajului care desparte România de statele avansate din punct de vedere economic.

Acumularea și progresul tehnic, sporirea eficienței producției materiale, ridicarea calitativă a întregii activități, sînt factori hotărîtori ai creșterii economice. An de an, principalele resurse materiale și umane ale țării au fost și sînt concentrate spre înfăptuirea unui amplu program de investiții. Și în perioada 1971—1975 rata acumulării se va menține la un nivel ridicat — 28—30% din venitul național. Menținerea unei rate înalte a acumulării constituie pentru țara noastră un imperativ de prim ordin. Aceasta corespunde necesităților și posibilităților economiei noastre naționale și va asigura dezvoltarea bazei tehnice-materiale a societății și, o dată cu aceasta, creșterea sistematică a nivelului de trai al poporului; aceasta este condiția hotărîtoare de care depinde posibilitatea de a ține pasul cu competiția ce se desfășoară pe plan mondial în domeniul dezvoltării economice și sociale.

Conform obiectivului fundamental al programului complex de creștere rapidă a forțelor de producție, de întărire și modernizare continuă a bazei tehnice-materiale a noii orînduiri, elaborat de Congresul al X-lea al P.C.R., caracteristica dezvoltării industriei o constituie îmbunătățirea structurii ei, creșterea accentuată a unor ramuri moderne (electrotehnica, electronica, mecanica fină, producția de mașini-unelte), strîns legate de revoluția tehnică-științifică și care condiționează ridicarea productivității muncii naționale — problemă-cheie a victoriei noii orînduiri. În centrul eforturilor întregului nostru popor se află deci, ca și pînă acum, dezvoltarea intensivă a forțelor de producție prin continuarea neabătută a industrializării socialiste, pe baza cuceririlor revoluției tehnice-științifice contemporane. Aceasta constituie singura cale pentru dezvoltarea susținută și modernizarea continuă a economiei naționale, realizarea unei înalte eficiențe în toate domeniile de activitate, îmbunătățirea în continuare a repartizării teritoriale a forțelor de producție și utilizarea rațională a forței de muncă, pentru întărirea independenței și suveranității statului. În această perspectivă largă, industrializarea se prezintă ca o operă istorică vastă, de mare complexitate, care atrage după sine schimbări adînci în condițiile de existență a poporului român. Prin industrializarea socialistă, partidul și statul nostru urmăresc dezvoltarea unui întreg complex de activități industriale, crearea unei configurații moderne industriei, care să

pună în valoare resursele naturale și de muncă ale țării și, pe această cale, ridicarea nivelului de trai material și spiritual al poporului, să asigure extinderea pe baze raționale a relațiilor economice externe, participarea crescîndă a României la circuitul mondial al valorilor materiale și spirituale.

În cadrul preocupărilor generale pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate pe pămîntul României, partidul și statul acordă o atenție deosebită dezvoltării intensive și multilaterale a agriculturii — una din ramurile de cea mai mare importanță ale economiei naționale —, ridicării economice și sociale a statului, fără de care nu se poate asigura nici făurirea unei economii moderne și nici înaintarea spre comunism. Industria și agricultura reprezintă ramuri de bază ale producției materiale, care direcționează mersul întregii noastre economii, dinamismul și echilibrul ei.

Cooperativizarea agriculturii a schimbat profund viața satelor, a situat agricultura pe linia modernizării continue. Folosindu-se marele potențial de care dispune încă agricultura, superioritatea relațiilor de producție socialiste, în prezent se pune accent pe dezvoltarea intensivă prin folosirea mai bună a pămîntului, realizarea unui amplu program de irigații, chimizarea complexă, dotarea cu tractoare și mașini agricole moderne, îmbunătățirea organizării producției pe baza cuceririlor științei și tehnicii avansate. Accelerarea procesului de modernizare a agriculturii noastre, perfecționarea continuă a relațiilor de producție la sate constituie trăsătura caracteristică dominantă a dezvoltării agriculturii în etapa actuală.

Cerințele reproducției socialiste lărgite și ale menținerii echilibrului economic intern impun în mod obiectiv creșterea generală a forțelor de producție atît în industrie, cît și în agricultură, ridicarea generală a gradului de civilizație, cultură și conștiință socialistă nu numai la orașe, ci și la sate. Făurirea unei economii moderne și prospere este de neconceput fără modernizarea structurală a agriculturii, fără încadrarea ei armonioasă în dezvoltarea planificată a economiei socialiste pe scara întregii țări. Cele două programe naționale privind gospodărirea rațională a apelor, extinderea irigațiilor și a celorlalte lucrări de îmbunătățiri funciare, precum și dezvoltarea în perspectivă a zootehniei, adoptate de plenara C.C. al P.C.R. din martie a.c., alături de diversificarea sistemului de mașini agricole și de sporirea gradului de chimizare a producției, vor spori aportul agriculturii la dezvoltarea generală a societății românești, la apropierea condițiilor de viață ale satului de cele ale orașului. În prezent, în afară de măsurile prevăzute în programul național privind irigațiile și ameliorarea terenurilor agricole, Comitetul Central al P.C.R. și Consiliul de Miniștri studiază luarea unor măsuri suplimentare — construirea unor diguri noi și înălțarea digurilor vechi, a barajelor — pentru a împiedica pe viitor apele să mai provoace pagube similare celor din luna mai a.c.

La soluționarea problemelor pe care le ridică făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate — societate care, concomitent cu nivelul înalt al forțelor de producție, presupune o puternică dezvoltare a culturii, a științei, a învățămîntului, un om al muncii înaintat din toate punctele de vedere —, o importanță crescîndă prezintă folosirea conștientă a cuceririlor științei contemporane. Știința, cultura sînt componente indis-

pensabile ale societății socialiste, factori obiectivi ai progresului social. În anii construcției socialismului, învățământul, știința, arta și literatura s-au dezvoltat pe un drum ascendent, înregistrînd succese remarcabile, care duc la înflorirea vieții noastre spirituale. Dezvoltarea și modernizarea învățământului, ca principal factor de instruire și culturalizare, a științei, artei și culturii, pregătirea cadrelor necesare tuturor sectoarelor vieții economice și sociale, formarea conștiinței socialiste a maselor se bucură de o permanentă atenție din partea partidului și statului nostru. Această preocupare se oglindește în : complexul de măsuri adoptat pentru mărirea la 10 ani a duratei învățământului obligatoriu ; extinderea învățământului mediu, care cuprinde licee de cultură generală și licee de specialitate ; dezvoltarea învățământului profesional ; perfecționarea învățământului superior ; creșterea numărului școlilor, a numărului absolvenților ; creșterea numărului instituțiilor de cultură, a creațiilor și a operelor artistice, științifice ; întărirea legăturilor dintre creația științifică și cerințele vieții sociale. În etapa actuală, promovarea intensă a cuceririlor științei și tehnicii contemporane, aplicarea științei conducerii și organizării moderne a producției și muncii, răspîndirea largă în mase a valorilor civilizației mondiale constituie o caracteristică importantă a dezvoltării social-economice a societății noastre.

În scopul perfecționării activității de îndrumare, coordonare și organizare a cercetării științifice a fost înființat în 1965 Consiliul Național al Cercetării Științifice ; au fost create condiții pentru intensificarea cercetărilor științifice în domenii esențiale, cum sînt : electronica, mașini-unelte și agregate, automobile, utilaj chimic etc. ; au luat ființă Academia de Științe Agricole și Silvice, Academia de Științe Medicale, institute de cercetări și centre specializate. În domeniul științelor sociale, crearea Academiei de Științe Sociale și Politice, avînd drept sarcină organizarea, coordonarea și orientarea întregii activități în științele sociale, contribuie la intensificarea activității ideologice, la stimularea gîndirii creatoare marxist-leniniste, căreia partidul nostru îi acordă o importanță deosebită. Sarcina fundamentală pusă de partid în fața cercetărilor din domeniul științelor sociale este aceea de a realiza cercetări care să ofere material pentru concluzii în vederea soluționării problemelor practice ale dezvoltării societății noastre.

Corespunzător rolului tot mai important pe care îl are știința în progresul societății, în etapa actuală se acordă prioritate concentrării potențialului științific asupra domeniilor hotărîtoare în dezvoltarea economiei și culturii. Această orientare duce la dezvoltarea domeniilor moderne ale științelor tehnice, cum sînt automatica, cibernetica, teoria informației, microelectronica, energia nucleară, mecanica fină și optica, la valorificarea superioară a resurselor materiale, la îmbunătățirea calității produselor etc.

Măsurile privind intensificarea cercetării științifice, elaborarea programului de cercetare științifică aplicativă și fundamentală pentru anii 1971—1975, au în vedere angajarea tot mai activă a științei la ridicarea eficienței și productivității muncii, la progresul continuu al societății noastre, coordonarea forțelor științifice ale întregii națiuni. De asemenea, o importanță deosebită pentru dezvoltarea economiei naționale constituie programul de pregătire a cadrelor necesare tuturor sectoarelor vieții

economice și sociale pentru perioada 1971—1980, program ale cărui lucrări sînt în curs de efectuare.

Promovînd cu fermitate știința și tehnica românească, puse tot mai mult în slujba producției materiale, România se orientează, totodată, spre o mai largă cooperare internațională în domeniul cercetării științifice, tendință tot mai pronunțată pe plan internațional.

Politica partidului și a statului nostru de dezvoltare a bazei tehnico-materiale, de modernizare a producției, de ridicare materială și spirituală a întregului popor se înscrie în procesul necesar al evoluției spre comunism, care conduce la perspectiva lichidării deosebirilor esențiale dintre munca fizică și intelectuală. La aceasta se va ajunge nu prin coborîrea sau uniformizarea nivelului cultural, ci prin însușirea unor profunde și multilaterale cunoștințe științifice și culturale de către toți membrii societății. Iată de ce este necesar, așa cum atrăgea atenția tovarășul Nicolae Ceaușescu la plenara C.C. al P.C.R. din decembrie 1969, „să depunem eforturi pentru ridicarea continuă a cunoștințelor noastre, să învățăm permanent, aceasta fiind una din sarcinile de bază ale tuturor comuniștilor, ale tuturor cadrelor de partid și de stat, de care depinde perfecționarea conducerii societății noastre".

În contextul dezvoltării generale, economice și sociale a țării, se îmbunătățesc continuu condițiile de viață ale populației. Socialismul a schimbat cu adevărat profund modul de existență al poporului, traiul material și spiritual al milioanelor de oameni ai muncii, a ridicat pe o treaptă nouă de civilizație masele largi populare de la orașe și sate.

Orînduirea noastră socialistă își afirmă cu putere superioritatea social-politică, forța și vitalitatea sa. Ca urmare a transformărilor revoluționare din baza economică a societății s-a schimbat radical structura socială a societății noastre, formată în prezent din clase și categorii sociale neantagoniste, cu interese economice și sociale convergente, călăuzite de țeluri comune. Relațiile de producție socialiste, de colaborare și întrajutorare au cimentat unitatea clasei muncitoare, a țărănimii cooperatiste, a intelectualității și a celorlalte categorii de oameni ai muncii fără deosebire de naționalitate. Se afirmă tot mai activ rolul hotărîtor al clasei muncitoare, forța socială conducătoare a țării, sporește aportul țărănimii la dezvoltarea economiei, al intelectualității la dezvoltarea științei, învățămîntului, a creației spirituale, la îmbogățirea patrimoniului cultural al poporului.

Dezvoltarea clasei muncitoare, a țărănimii și intelectualității, între care continuă să se mențină deosebiri esențiale, are loc în direcția adîncirii caracterului socialist al trăsăturilor care le apropie unele de altele, cimentează unitatea lor. Între clasa muncitoare și celelalte categorii de oameni ai muncii există o strînsă unitate de interese și o intensă colaborare în activitatea de edificare a societății socialiste. În etapa actuală, a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, comunitatea de interese ale tuturor oamenilor muncii se afirmă tot mai mult. Înflorește și se dezvoltă națiunea noastră socialistă. Frontul Unității Socialiste, ca organism larg democratic, întruchipează unitatea tuturor claselor, categoriilor social-politice și profesionale ale poporului român, sub conducerea partidului comunist, frăția dintre oamenii muncii români și cei aparținînd naționalităților conlocuitoare.

Orînduirea noastră socialistă își dovedește capacitatea de a concentra într-o unitate de gîndire și acțiune toate forțele de creație ale națiunii pentru dezvoltarea socială multilaterală. Forța și capacitatea ei de a face față oricăror încercări, forța economiei naționale, bazată pe proprietatea socialistă și conducere planificată, s-au verificat plenar în impresionanta unitate moral-politică și în lupta întregului popor cu stihiile oarbe ale naturii, abătute asupra țării noastre în luna mai a.c., pentru salvgardarea intereselor generale ale națiunii, ca și pentru apărarea vieții și avutului cetățenilor. Întregul nostru popor a răspuns în mod unanim chemării partidului, și-a unit eforturile pentru a învinge greutățile, provocate de calamități, și a asigura dezvoltarea în continuare, în ritm intens, a economiei naționale, conștient fiind că numai unitatea indestructibilă îi dă garanția înfăptuirii cu succes a programului de dezvoltare multilaterală a societății. În interviul acordat ziarului „Le Monde", tovarășul Nicolae Ceaușescu spunea : „Ceea ce vreau să remarc în mod deosebit este comportarea exemplară a poporului nostru în aceste împrejurări grele, unitatea întregii națiuni socialiste în lupta împotriva primejdiei, eroismul a mii și mii de cetățeni, solidaritatea și întrajutorarea impresionantă a muncitorilor, țăranilor și intelectualilor în efortul pentru depășirea catastrofei, pentru apărarea bunului obștesc și ajutorarea sinistraților, pentru recuperarea rapidă a pagubelor provocate de inundații". Adeziunea deplină a oamenilor muncii la cauza socialismului, la politica marxist-leninistă a partidului, idealurile comune care animă masele largi populare asigură trăinicia orînduirii noastre și reprezintă, totodată, un puternic factor stimulator al perfecționării acesteia.

Un factor esențial în asigurarea cimentării continue a unității socialiste a poporului îl reprezintă perfecționarea permanentă a relațiilor socialiste de producție, a orînduirii noastre sociale și de stat. În esență, este vorba de așezarea întregii activități social-economice pe temeiuri științifice, de găsirea celor mai adecvate forme, metode și mijloace de organizare și conducere a societății noastre. Complexitatea crescîndă a proceselor economice și sociale, cerințele progresului tehnic-științific contemporan, necesitatea ridicării pe un plan superior a eficienței și productivității muncii, determină în mod obiectiv perfecționarea continuă a tuturor compartimentelor vieții sociale și de stat. „Pentru a conduce cu succes opera de transformare socialistă a societății — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu la Adunarea festivă consacrată centenarului nașterii lui V. I. Lenin —, partidul comunist nu trebuie să aibă rețineri în a modifica metodele și tactica de muncă și luptă în funcție de cerințele vieții, în a adopta măsuri cu caracter revoluționar care să răspundă noilor condiții create, schimbărilor din viața socială ; numai astfel poate asigura el dezvoltarea rapidă a forțelor de producție, progresul social multilateral, înaintarea accelerată pe calea socialismului și comunismului. În acest spirit procedează partidul nostru, asigurînd perfecționarea continuă a întregii organizări și activități sociale".

Partidul și statul, urmărind consecvent asigurarea permanentă a concordanței dintre forțele de producție, în continuă dezvoltare, și relațiile de producție care și ele evoluează necontenit, realizarea unei sinteze cît mai eficiente între centralism și democrație, înfăptuiesc o politică de perfecționare continuă a conducerii și organizării vieții economice și sociale

în raport cu nivelul cerințelor impuse de marile mutații din sfera forțelor de producție, militează neobosit pentru asigurarea victoriei noului asupra vechiului. În acest sens au fost inițiate, în ultimii ani, adoptarea unor practici și metode de conducere democratică la toate nivelurile sistemului nostru politic și în toate sectoarele vieții sociale : munca colectivă, în toate organele de conducere ; gestiunea economică proprie ; îmbinarea mai judicioasă a conducerii centralizate a economiei, în ansamblul ei, cu creșterea autonomiei întreprinderilor și organizațiilor economice etc. Măsurile adoptate conduc, o dată cu întărirea răspunderii în îndeplinirea programului de dezvoltare a societății, la sporirea atribuțiilor organelor locale de partid, de stat, economice, social-culturale, creează noi condiții pentru participarea permanentă, nemijlocită a maselor la conducerea țării. Anul acesta se încheie generalizarea prevederilor Conferinței naționale a P.C.R. din decembrie 1967 cu privire la perfecționarea conducerii societății noastre.

Corespunzător condițiilor noi, evoluate, statul socialist — instrumentul principal al dezvoltării societății socialiste — este supus perfecționării atît în ce privește funcțiile, cît și mecanismul său. Abordînd în mod științific, dialectic problema atît de complexă a dezvoltării sistemului politic în socialism, partidul nostru consideră că afirmarea tot mai puternică și la un nivel calitativ tot mai înalt a statului, sporirea atribuțiilor acestuia și perfecționarea lui au o motivare obiectivă, exprimă în fond cerințele unei legități a construcției socialiste și comuniste.

Chintesența măsurilor elaborate o constituie asigurarea unei mai juste aplicări a principiului fundamental de conducere a economiei — centralismul democratic —, dezvoltarea democrației socialiste și stimularea spiritului de inițiativă și de răspundere a tuturor oamenilor muncii, afirmarea largă a personalității umane pe tărîmul activității materiale, social-politice și culturale, întărirea legalității socialiste, înlăturarea fenomenelor de formalism și birocratism etc., toate în scopul accelerării procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în patria noastră. Dezvoltarea și perfecționarea continuă a democrației socialiste, întronarea spiritului critic și autocritic la toate nivelele, exercitarea nestingherită a opiniei publice socialiste înaintate reprezintă o condiție fundamentală pentru a deschide cîmp larg de afirmare forțelor creatoare ale poporului și a pune pe deplin în valoare înseși potențele societății socialiste, superioritatea noii orînduiri. „Trebuie să înțelegem — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu în cuvîntarea din 2 iulie a.c., ținută la adunarea populară din municipiul Arad — că societatea noastră nu se poate înfăptui fără ca constructorul socialismului să aibă posibilitatea de a gîndi, de a-și exprima liber părerea asupra felului cum să edificăm mai bine noua orînduire".

În preocuparea permanentă și conștientă pentru dezvoltarea și adîncirea democratismului socialist, Partidul Comunist Român are o viziune realistă la lumina căreia democrația sa corelează în mod necesar cu răspunderea, libertatea cu disciplina, iar drepturile cu îndatoririle sociale. Promovată într-o concepție care exclude mersul de la sine, dezvoltarea democrației constituie o pîrghie puternică a activității inițiativei, capacității creatoare a maselor. Desfășurîndu-se în condițiile creșterii rolului conducător al partidului, al clasei muncitoare, a puterii ei politice, a influenței ideologiei sale în societatea noastră, dezvoltarea democrației socialiste nu afectează caracterul de clasă al politicii partidului, nu slăbește,

ci, dimpotrivă, contribuie la ridicarea autorității partidului ca factor conducător în toate domeniile construcției socialiste, la întărirea orînduirii socialiste în ansamblu. Partidul nostru împletește armonios îndeplinirea rolului său conducător cu ridicarea poporului la conducerea întregii activități sociale. Dezbaterea largă cu întregul popor a problemelor de politică internă și externă, dialogul sistematic, permanent dintre partid și popor conferă politicii Partidului Comunist Român atributele esențiale ale conducerii realiste a societății, ajută în modul cel mai direct partidul să-și perfecționeze neîncetat formele și metodele de conducere.

Conducerea de către partid este o conducere politică; ea se bazează pe convingere și se realizează prin faptul că linia partidului se află la baza întregii activități sociale, prin activitatea politică-organizatorică și ideologică a partidului, a tuturor organizațiilor sale care activează în toate compartimentele vieții sociale, prin membrii săi prezenți pretutindeni. Partidul exprimă interesele fundamentale ale națiunii, stimulează și potențează acțiunea creatoare a maselor în direcția unor obiective stabilite în mod științific, îndeplinește, după cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, rolul de centru vital al întregului nostru sistem social.

Ținînd seama de legile obiective care acționează în societate, de complexitatea sarcinilor ce-i stau în față, partidul desfășoară o bogată activitate teoretică și practică, îndreptată spre cercetarea problemelor fundamentale ale înaintării ferme a României pe drumul progresului și civilizației socialiste. Caracteristic pentru activitatea partidului în etapa actuală este faptul că el își îmbunătățește continuu formele și metodele prin care își exercită rolul său conducător, se preocupă de întărirea continuă a unității rîndurilor și a forței sale de acțiune. Detașament de avangardă al clasei muncitoare, Partidul Comunist Român înregimentează sub steagul său și alți oameni ai muncii; compoziția socială a partidului nostru (43 la sută muncitori, 27 la sută țărani, 23 la sută intelectuali și funcționari) reflectă corespunzător marile transformări revoluționare săvîrșite în structura țării pe plan politic, economic, social și cultural.

Conștient că tăria sa și, implicit, gradul de realism, de fundamentare al politicii sale, forța ei creatoare constă în legăturile indisolubile cu oamenii muncii, Partidul Comunist Român acționează consecvent în spiritul unei înalte responsabilități față de clasa muncitoare, de propriul popor, față de mișcarea comunistă și muncitorească internațională, față de interesele generale ale păcii și progresului social. Întreaga activitate a Partidului Comunist Român și a statului se caracterizează prin îmbinarea armonioasă a sarcinilor naționale — făurirea bazei tehnice-materiale, dezvoltarea învățămîntului, științei, culturii și ridicarea bunăstării întregului popor — cu sarcinile internaționale : prietenia și colaborarea cu toate țările socialiste, promovarea unei politici de pace și prietenie cu toate popoarele lumii, solidaritatea cu toate forțele antiimperialiste.

Între politica internă și cea externă a Partidului Comunist Român și a guvernului Republicii Socialiste România există o legătură indisolubilă, o unitate dialectică inseparabilă. Politica internațională a partidului și statului nostru, profund principială și consecventă, se bucură de sprijinul hotărît și adeziunea întregului nostru popor și de un binemeritat prestigiu internațional. Această politică se întemeiază pe analiza științifică marxist-leninistă a fenomenelor și legilor obiective ale evoluției sociale,

pe studierea și cunoașterea temeinică a realităților vieții internaționale contemporane. Republica Socialistă România promovează o politică activă de colaborare cu toate statele lumii, fără deosebire de orînduire socială, pe baza principiilor care capătă astăzi o tot mai mare adeziune pe arena mondială — ale respectării independenței și suveranității naționale, egalității în drepturi a popoarelor și statelor, ale neamestecului în treburile interne ale altui stat și avantajului reciproc —, conlucrează la explorarea tuturor căilor și mijloacelor eficiente de colaborare și înțelegere între state. Partidul comunist și guvernul român nutresc convingerea că aplicarea acestor principii în raporturile interstatale este de natură să confere desfășurării vieții internaționale un curs pașnic, să amplifice imensul arsenal de mijloace politice, economice, culturale, diplomatice, pe care toate țările lumii îl au la îndemînă pentru a se dezvolta de sine stătător, în conformitate cu cerințele istoriei, și a apăra supremul lor bun — pacea. Asemenea principii izvorăsc din realitățile fundamentale ale epocii actuale — întemeiate pe existența statelor naționale, a complexelor economice unitare naționale — și din însăși cerința de dezvoltare a relațiilor internaționale între toate statele lumii, indiferent de orînduirea lor socială.

Pornind de la faptul că unitatea și colaborarea dintre țările socialiste au o mare importanță pentru creșterea influenței socialismului în lume, partidul și statul nostru pun în centrul politicii lor externe prietenia și alianța cu toate țările socialiste, desfășoară cu consecvență o politică activă de dezvoltare largă a raporturilor de solidaritate și colaborare cu toate țările socialiste, acționează pentru depășirea divergențelor și greutăților existente în prezent în sistemul mondial socialist. Sensul fundamental al extinderii și perfecționării relațiilor dintre țările socialiste este întărirea fiecărei economii naționale, înflorirea fiecărei națiuni socialiste și, totodată, sporirea forței sistemului socialist mondial. „România este decisă — arăta tovarășul Ion Gheorghe Maurer în cuvîntarea din 7 iulie a.c., rostită la mitingul prieteniei româno-sovietice din capitală — să acționeze în continuare pentru perfecționarea colaborării și cooperării în cadrul C.A.E.R., să-și respecte întocmai îndatoririle asumate în cadrul alianței defensive a Tratatului de la Varșovia. Aceasta face parte din politica generală a țării noastre de dezvoltare a relațiilor cu toate țările sistemului mondial socialist — sistem de state libere și independente, a căror colaborare și unitate, în spiritul internaționalismului socialist, al deplinei stime și respectului reciproc, contribuie la dezvoltarea fiecărei țări, la înflorirea fiecărei națiuni socialiste, constituind în acest fel un aport la creșterea forței și influenței socialismului în lume".

Partidul Comunist Român, promovînd relații de colaborare cu toate partidele frățești, în prezent întreține și dezvoltă legături de colaborare cu 90 de partide comuniste și muncitorești, cu 22 de mișcări de eliberare națională și partide democratice, cu aproximativ 20 de partide socialiste și alte formațiuni politice progresiste.

Acordînd o atenție deosebită dezvoltării relațiilor de prietenie și colaborare cu țările socialiste, România acționează consecvent pentru lărgirea legăturilor sale cu toate țările lumii — fără deosebire de regimul lor social-politic —, văzînd în aceasta o cale importantă de a contribui la promovarea principiilor coexistenței pașnice, la progresul și civilizația omenirii. În prezent, România întreține relații diplomatice cu peste 90 de țări (față de

23 în 1948) şi dezvoltă legături economice cu circa 110 state faţă de numai 30 în anul 1948. Membră a 41 de organizaţii internaţionale guvernamentale şi a 268 de organizaţii neguvernamentale, ţara noastră contribuie activ, şi pe această cale, la dezvoltarea colaborării dintre state. Această orientare spre intensificarea şi diversificarea colaborării şi cooperării cu toate ţările de pe toate continentele, porneşte de la necesitatea dezvoltării relaţiilor dintre ele în domeniile economice, tehnice-ştiinţifice, culturale, a cooperării în vederea soluţionării problemelor arzătoare ale situaţiei internaţionale, apărării păcii şi securităţii popoarelor.

Baza tuturor relaţiilor externe ale României socialiste o constituie respectarea principiilor suveranităţii şi independenţei naţionale, egalităţii depline în drepturi, neamestecului în treburile interne, avantajului reciproc — norme esenţiale ale legalităţii internaţionale pe care experienţa vieţii le verifică şi le consacră, în orice condiţii şi în orice cadru social, drept garanţia unor raporturi de încredere, stimă şi cooperare fructuoasă. Remarcăm faptul că România acţionează cu consecvenţă pentru rezolvarea cu mijloace paşnice a problemelor internaţionale litigioase, realizarea securităţii în Europa, înfăptuirea dezarmării generale, îndeosebi a dezarmării nucleare, stingerea focarelor de conflicte şi încordare în lume, statornicirea unui climat de înţelegere şi colaborare între popoare. Partidul Comunist Român şi guvernul Republicii Socialiste România îşi manifestă profunda solidaritate cu lupta popoarelor pentru libertate, împotriva politicii agresive a imperialismului, de dominaţie şi asuprire a altor popoare, împotriva colonialismului şi neocolonialismului, pentru apărarea şi consolidarea independenţei naţionale, pentru dreptul fiecărui popor de a-şi hotărî de sine stătător destinele; se pronunţă activ pentru încetarea agresiunii în Indochina, pentru reglementarea paşnică a conflictului din Orientul Apropiat. Principialitatea şi înţelegerea pentru interesele fiecărui popor, ale fiecărei ţări, mare sau mică, spiritul de iniţiativă şi dorinţa constructivă de a contribui la rezolvarea problemelor vitale ale omenirii fac din România un factor activ al politicii internaţionale. Numeroase mărturii atestă stima şi consideraţia de care se bucură în rîndurile opiniei publice mondiale politica externă a României. O expresie a justeţei şi a respectului de care se bucură politica internă şi externă a partidului şi statului nostru o constituie solidaritatea şi compasiunea, simpatia şi sprijinul internaţional faţă de poporul român, greu încercat de marile inundaţii care s-au abătut asupra ţării noastre. „Cunoaştem — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu — prietenia şi simpatia de care se bucură poporul român, patria noastră, pe arena mondială; dar manifestările de simpatie, de solidaritate şi sprijin venite din partea a zeci şi zeci de popoare din toată lumea — din toate ţările socialiste, din celelalte ţări, din partea a numeroşi şefi de state şi oameni politici, a numeroase organizaţii internaţionale, a unor organizaţii economice şi firme străine, a unor cetăţeni din diferite state — au demonstrat încă o dată cît de mare este acest prestigiu".

★

În prezent, poporul român îşi consacră eforturile şi întreaga putere de creaţie îndeplinirii sarcinilor ultimului an al cincinalului, pregătind astfel trecerea la realizarea amplului program elaborat de Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român, program ce reflectă modul marxist-

leninist în care partidul nostru rezolvă problemele complexe ale făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, aducîndu-şi astfel contribuţia la îmbogăţirea tezaurului gîndirii marxist-leniniste.

Rezultatele dobîndite în primele şase luni în înfăptuirea planului pe anul 1970 arată — aşa cum sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu la plenara C.C. al P.C.R. din 8—9 iulie 1970 — că există „toate condiţiile pentru a realiza şi depăşi planul de stat pe întregul an, asigurînd astfel îndeplinirea cu succes a planului cincinal 1966—1970 şi creînd o puternică bază de plecare pentru viitorul plan cincinal".

Pe baza programului stabilit de congres a fost definitivat planul cincinal pe perioada 1971—1975, care marchează o nouă şi importantă etapă în făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate, în lupta pentru lichidarea decalajului dintre ţara noastră şi ţările cu o economie dezvoltată, în ridicarea societăţii noastre pe noi trepte de civilizaţie şi creşterea nivelului de trai al poporului. Conştient că făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate implică o mare concentrare de mijloace, o muncă energică, conştiincioasă şi de calitate superioară în toate domeniile, poporul român se angajează cu întreaga sa energie pentru înfăptuirea cu succes a acestui obiectiv, care va situa societatea noastră socialistă într-o etapă superioară.

# OBSERVAȚII ASUPRA FACTORILOR SOCIALI AI PRODUCTIVITĂȚII MUNCII

DE

HONORINA CAZACU

În rețeaua de noțiuni și concepte cu care operează sociologia, noțiuni cum sînt *„fapt social"*, *„relație socială"*, *„proces social"*, *„structură socială"*, *„factor social"* ocupă un loc deosebit. Prin intermediul lor, existența socială este „prinsă" și „sistematizată" la un nivel ridicat de generalitate, în urma unor repetate și complexe operații de abstractizare. Specific lor este că nu desemnează forme concrete ale existenței sociale, ci sînt sinteze ale unor repetate sinteze, adică ale unor clase de noțiuni care desemnează forme concrete de existență.

În societate, *factorul* poate fi un proces, o relație, o structură (de natură economică, politică, socială etc.), care la un moment dat — datorită lanțului de interdependențe care se creează și se re-creează necontenit — — dobîndește *o funcție* în raport cu alte fenomene: funcția de a le influența sau chiar determina. Prin această funcție, fenomenul sau procesul respectiv *devine un element al cauzalității sociale*. În această nouă situație, el poate fi *cauză* — principală sau secundară, unică sau una dintre, directă sau indirectă etc. — sau *condiție* fundamentală, secundară, condiție a posibilității, condiție de apariție sau dispariție ș.a.

*Sociologia* poate utiliza *factorul social* ca un instrument teoretic și metodologic:

1) considerîndu-l ca *element al cauzalității* în societate;

2) în calitate de *indicator sociologic*.

Influența exercitată de un factor asupra unui fenomen, adică relația lui cu acel fenomen este afectată de însuși conținutul factorului (ca și de conținutul fenomenului cu care el se află în relație), ceea ce înseamnă că în calculele și aprecierile cu privire la această influență vom fi obligați să ținem seama de *specificul* acestui conținut.

Rev. filoz. **17**, 8, p. 915–922 București, 1970

În analiza acestei probleme ne vom baza pe experiența unor cercetări asupra unui grup limitat de factori sociali care influențează munca de tip industrial * .

Luînd în considerare masa factorilor sociali despre care opiniem că au contingență cu munca în industrie, putem distinge *două tipuri*: cei *intrinseci muncii industriale* și factorii *extrinseci* ei. Din prima categorie fac parte asemenea factori cum sînt: integrarea în muncă, relațiile formale și cele neformale de muncă, coeziunea colectivului, satisfacția în muncă, atitudinea față de muncă ș.a. Din a doua categorie, factori cum sînt : timpul liber, tipul de conducere, gradul de informare a salariaților, gradul de stabilitate în muncă, distanța pînă la locul de muncă, structura forței de muncă ș.a.

Factorii sociali intrinseci muncii au cîteva caracteristici specifice în raport cu primii (dar și în raport cu factorii de natură economică, juridică etc).

În primul rînd, *ei se formează și apar numai pe baza interacțiunii dintre oameni, sînt un produs specific al relațiilor interumane.* Factorii economici, de pildă, ca și alții, apar din interacțiunea dintre oameni și obiecte ale activității umane, dintre oameni și activitățile depuse de ei, dintre oameni și organizații.

În al doilea rînd, *ei acționează numai în cadrul unor colectivități umane structurate* — colectivități care pot fi macrogrupuri sau microgrupuri umane, clase sociale, pături sociale, grupuri de muncă — în general, în orice colectivitate umană care posedă caracteristici de grup structurat. Factorii economici, în schimb, acționează asupra indivizilor, indiferent de faptul că ei fac sau nu parte dintr-un grup uman structurat, la fel cei culturali. Aceeași caracteristică posedă și factorii sociali extrinseci muncii.

Integrarea umană, integrarea în muncă sînt procese psihosociale, ultima constituindu-se și ca un factor intrinsec muncii. Dar integrarea nu se poate realiza decît într-o colectivitate umană dată, care are deci o structură specifică, acțiunea ei se poate declanșa direct numai în cadrul acelui grup și abia prin el, indirect, asupra altor procese și fenomene. Legea valorii — care se constituie și ea ca un factor în raport cu o multitudine de fenomene din societate — acționează asupra oamenilor indiferent de faptul dacă fac parte dintr-un grup uman specific sau din altul, dacă se află reuniți laolaltă într-o colectivitate structurată sau, dimpotrivă, se află despărțiți nu numai teritorial, ci și psihic, sau sînt diferiți și din alte puncte de vedere.

În al treilea rînd, datorită domeniului în care ei se constituie și apar — *cîmpul social al relațiilor interumane din colectivități specifice* —, odată apăruți, *factorii sociali acționează aici sub forma unor legi cu caracter probabilistic.* Legile probabilității își găsesc aici *deplinul* cîmp de acțiune. Modul cum se realizează integrarea în muncă, de pildă, are caracter probabilistic: procesul fiind condiționat de o serie de caracteristici bio-

---

* Efectuată, în cadrul Centrului de cercetări sociologice al Academiei de științe sociale și politice, de către un colectiv format din : O. Hoffman, Gh. Socol, M. Mocanu și semnatara rîndurilor de față, această cercetare a fost publicată în Editura Academiei sub titlul *Factor i sociali ai productivității muncii. Integrarea în muncă. Fluctuația.*

psihosociale, indivizii parcurg în mod destul de diferit procesul de adaptare și integrare în muncă și obțin din această cauză, un randament diferit. Cu toată varietatea de diferențe, se constată însă unele regularități în funcție de anumite caracteristici, ceea ce ne face să înțelegem că procesul nu se desfășoară totuși haotic. Efectele legii valorii însă, ca să ne referim la același exemplu, au putere relativ egală asupra tuturor indivizilor angrenați în producția de mărfuri, indiferent de vîrsta lor sau de alte caracteristici ale lor.

Factorii sociali extrinseci muncii nu sînt, inițial, sociali. Ei apar ca urmare a interacțiunii, *în cadrul societății globale*, a unor legi obiective și a unor măsuri (economice, administrative, politice, juridice, culturale). Ei *devin* sociali din „momentul" în care ajung să acționeze asupra relațiilor interumane din cadrul unor colectivități structurale. Odată ajunși în acest stadiu, ei „se amestecă" în textura relațiilor interumane în cîtimi mai mari sau mai mici, le pot distorsiona, dîndu-le o turnură nefirească, sau le pot netezi calea pentru o dezvoltare în sensul umanului. Conținutul relațiilor interumane poate fi afectat de ei în așa măsură încît să dea naștere unor forme specifice.

Tipul de conducere a muncii este un asemenea factor. Deși esența procesului de muncă a rămas aceeași, tipul de conducere a muncii s-a schimbat. El s-a constituit în strînsă legătură cu tipul de conducere a societății : cînd ultimul a fost dictatorial, primul nu a putut avea, de regulă, altă natură. Este de la sine înțeles că, în condițiile unui asemenea tip de conducere a muncii, relațiile interumane din cîmpul social al muncii, atît cele neformale, cît și cele formale, se vor mula în chip specific, luînd o diversitate de forme, de la relații bazate pe teamă, suspiciune pînă la cele bazate pe înșelăciune, chiul, birocrație, concurență.

„Forța de muncă" (factor de asemenea extrinsec muncii) este un fenomen determinat istoricește de multiple cauze și condiții. În producția industrială lucrează mase de oameni ale căror capacități se topesc aici într-o rezultantă comună : forța de muncă a unei colectivități cu anumite caracteristici, care nu sînt ale muncitorului X, ci ale colectivității X. Sub formele ei concrete, forța de muncă înseamnă întotdeauna o colectivitate formată din grupuri de oameni cu anumite caracteristici (vîrstă, sex, pregătire școlară, calificare, vechime în muncă, mediu de proveniență ș.a.). Productivitatea uzinei Y sau a secției Z va depinde, pe lîngă altele, și de relațiile dintre părțile caracteristice ale acelei colectivități, adică de raportul dintre tineri și vîrstnici, dintre muncitorii calificați și cei necalificați, dintre cei cu stabilitate mare în uzină și noii veniți. De aceea, un anumit specific vor avea relațiile dintre muncitori atunci cînd vor predomina vîrstnicii și altul cînd între diverse generații există un echilibru. Calitatea relațiilor interumane în muncă depinde astfel în bună măsură de caracteristicile forței de muncă date.

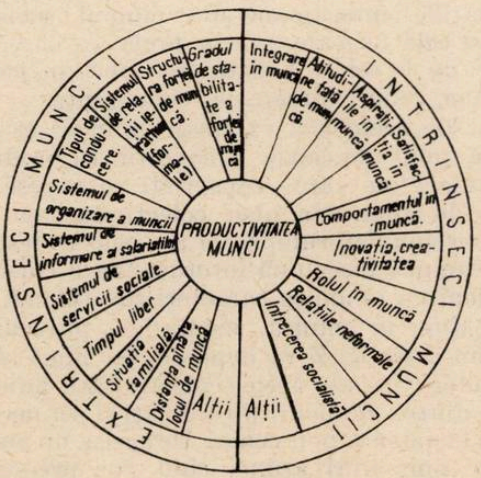
Într-un mod asemănător se constituie și alți factori sociali extrinseci muncii, cum sînt timpul liber, distanța pînă la locul de muncă, situația familială, stabilitatea sau instabilitatea forței de muncă.

Așadar, spre deosebire de factorii sociali intrinseci muncii, cei extrinseci ei nu apar în acest cîmp, ci în cadrul societății globale, acționează în genere asupra societății și nu numai asupra colectivităților de muncă, dar acțiunea lor poate avea uneori o influență mare și în aceste colectivități.

În legătură cu factorii sociali — fie că sînt intrinseci muncii sau extrinseci ei — trebuie precizat şi faptul că acţiunea lor, modul lor de a influenţa un fenomen depinde şi de conţinutul fiecărui factor în parte. Într-un fel va acţiona un factor-proces, în alt fel un factor-lege şi altfel un factor-relaţie. De aceea, şi metodologic, abordarea lor în cercetare se face diferenţiat. O anumită fluctuaţie a forţei de muncă se pare că este un proces legic în ţările care se industrializează şi mai ales în cele care se industrializează rapid; cercetarea ei implică astfel în mod necesar studierea *procesului pe o perioadă de timp* pentru a desprinde gradul de instabilitate, grupurile umane tipice pentru acest proces, cauzele instabilităţii. *Structura forţei de muncă*, în schimb, este *o stare*, iar cercetarea ei se poate realiza prin surprinderea *unui moment* sau cel mult a *cîtorva momente* ale acestei stări.

Pe baza celor arătate pînă acum, putem conchide: *factor social* poate fi *un proces, o relaţie, o stare* (*ce poate apare din interacţiunea părţilor constitutive ale unei colectivităţi umane structurate sau din interacţiunea unor legi şi măsuri luate pe plan social global*) *care influenţează comportamentul, acţiunile, conştiinţa unor grupuri umane structurate.*

Dacă vom lua în considerare masa factorilor sociali despre care opinăm că au legătură cu productivitatea muncii în industrie, pe baza cunoştinţelor pe care le avem pînă acum despre ei, îi putem reprezenta astfel:




Factorii sociali ai productivităţii muncii industriale

Schema aceasta, ca oricare altă schemă, simplifică evident realitatea, deoarece nu ţine seama de complexitatea aspectelor problemei cercetate, unele îndeajuns de importante. Funcţia ei a fost însă de a face, într-un fel, un inventar al factorilor de care ne ocupăm. Deşi imaginea pe care ne-o dă este statică, ea oferă totuşi o viziune asupra *multitudinii* de factori sociali ai productivităţii muncii şi prin aceasta atrage atenţia, deocamdată, asupra prezenţei lor.

De aici putem trece însă mai departe, la o *grupare a factorilor*. Investigaţia concretă cere, în mod necesar, clasificarea lor ca o condiţie

a stabilirii strategiei și tacticii cercetării, a unei metodologii adecvate. În afara unor necesități impuse de procesul de operaționalizare a cercetării, clasificarea ar putea avea și o anumită *utilitate pentru organizatorii producției.*

Așadar, în funcție de ce criterii putem grupa factorii sociali ai productivității muncii? Dacă vom folosi un singur criteriu de grupare, nu vom reuși să dezvăluim cît de cît complexitatea lor. Ei sînt diferiți nu numai în funcție de sfera lor de acțiune, dar și în funcție de conținutul și de modul în care acționează; se diferențiază după caracterul acestei influențe, după durata ei, dar și în funcție de modul lor de constituire.

Unele din motivațiile care vor sta la baza grupărilor ne sînt clare, altele urmează să fie încă verificate, de aceea le avansăm doar ca ipoteze, stadiul cercetării acestor factori nepermițînd mai mult deocamdată.

a) *Gruparea în funcție de sfera influenței pe care o exercită.* În funcție de acest criteriu, factorii sociali ai productivității muncii se grupează în *factori generali* și *factori particulari.*

Efectuînd această grupare, ne gîndim la trei situații posibile: a) la existența unor factori generali care, indiferent dacă anumite condiții se schimbă sau nu, continuă să acționeze în întreaga industrie; b) la existența unor factori generali care depind de anumite condiții, ca atare atunci cînd condițiile care îi generează încep să dispară și ei își limitează sfera de acțiune, devenind din generali, particulari; c) la existența unor factori care, în mod obiectiv, în orice condiții date ale producției industriale, nu pot fi decît particulari.

Integrarea în muncă, relațiile formale și cele neformale, timpul liber, structura forței de muncă sînt factori sociali generali ai productivității în industrie. Oricît s-ar schimba condițiile producției industriale, ei vor continua să însoțească procesul de muncă în acest domeniu, nu-și vor restrînge sfera de acțiune, nu-și vor schimba poziția în ierarhia stabilită după acest criteriu.

În schimb, fluctuația este, în momentul de față, în industrie, un factor cu caracter *aproape* general. Ea are cauze generale (o parte a forței de muncă de la sate, datorită mecanizării muncii în agricultură, trece în industrie) și particulare (condiții diferite de muncă, de organizare, aspirații individuale diverse). În măsura în care condițiile care generează fluctuația se vor schimba, vor fi limitate, și sfera de acțiune a acestui factor se va restrînge, el transformîndu-se dintr-un factor general într-unul particular.

Creativitatea în munca industrială este un factor social particular. Ea poate apărea numai într-un anumit climat social al muncii industriale (pe baza relațiilor de producție socialiste), dar numai atunci cînd există muncitori care, datorită talentului, pregătirii și unor înclinări deosebite, sînt capabili să inoveze, adică să aducă schimbări în sfera uneltelor de muncă sau a organizării muncii. Or, numai o parte din muncitori au asemenea capacități. Spre deosebire de fluctuație, care, atunci cînd se schimbă anumite condiții, își poate restrînge sfera, transformîndu-se dintr-un factor general într-unul particular, sfera factorului creativitate nu se poate lărgi, în mod obiectiv, pînă la a deveni un factor social cu

caracter general pentru că se loveşte de limite umane : numai unii oameni pot inova.

b) *Gruparea în funcţie de durata influenţei exercitate.* Factorii sociali ai productivităţii muncii pot fi grupaţi în funcţie de acest criteriu în *factori permanenţi* şi *factori temporari.*

Cu puţine excepţii, factorii reprezentaţi în schema anterioară sînt factori cu acţiune *permanentă* în producţia industrială. Întotdeauna muncitorul industrial — de altfel, în general, orice om care munceşte — va putea produce mai mult sau mai puţin, mai bine sau mai prost şi în funcţie de tipul de relaţii formale, de satisfacţia sa în muncă ş.a. Ceea ce se poate schimba în aceste cazuri sînt doar gradele, treptele, tipurile de relaţii, de aspiraţii, de integrare în muncă etc., deci *măsura* influenţei exercitate de un factor cu acţiune permanentă.

Din acest fapt rezultă două aspecte de care trebuie să ţinem seama : a) necesitatea cercetării condiţiilor care favorizează într-un grad mai mare o influenţă pozitivă, măsurarea acestor influenţe ; b) necesitatea repetării cercetărilor la numite intervale.

Factori cu acţiune temporară pot fi consideraţi unii factori extrinseci muncii, cum sînt, de pildă, „distanţa pînă la locul de muncă", „tipul de conducere", „timpul liber", „fluctuaţia" ş.a.

Pentru organele care pot lua măsuri practice în direcţia stimulării acţiunii pozitive a unor factori şi diminuarea influenţelor negative este important să cunoască faptul că în genere asupra factorilor permanenţi, care sînt îndeobşte şi intrinseci muncii, se poate acţiona în bună măsură direct în unitatea de muncă respectivă. Asupra celor temporari (care sînt deobicei şi extrinseci muncii) se poate acţiona mai ales (dar nu exclusiv) prin măsuri cu caracter mai general, care depăşesc sfera unităţii respective, măsuri care uneori pot viza scara societăţii în ansamblu.

c) *Gruparea în funcţie de caracterul influenţei exercitate.* Aproape toţi factorii sociali ai productivităţii muncii enumeraţi pot exercita atît o *influenţă pozitivă*, cît şi o *influenţă negativă.* Un factor social al productivităţii muncii cum este însă creativitatea nu poate fi grupat decît în categoria factorilor cu influenţă pozitivă, el fiind lipsit de latura negativă.

Din punct de vedere metodologic, gruparea în funcţie de natura influenţei exercitate ne orientează atenţia spre ambele aspecte ale influenţei posibile a acestor factori.

d) *Gruparea în funcţie de conţinutul factorilor care exercită influenţă.* Analiza factorilor sociali ai productivităţii muncii în funcţie de conţinutul acestora ne dă posibilitatea să-i grupăm în *factori obiectivi* şi *factori subiectivi.*

*Obiectivi* sînt factorii sociali independenţi de voinţa indivizilor şi a grupurilor de muncă. Printre aceştia se numără : structura forţei de muncă cu toate caracteristicile ei specifice, sistemul de organizare a muncii, în genere factori extrinseci muncii.

Integrarea în muncă, atitudinea faţă de muncă, conducerea grupului de muncă, coeziunea lui, relaţiile neformale ş.a. sînt factori sociali ai productivităţii muncii cu un conţinut *subiectiv.* Ei depind fie de fiecare individ în parte, fie de colectivităţi de indivizi, fie de cei care au funcţii de conducere.

Există însă şi o grupă de factori al căror conţinut nu poate fi clasificat exclusiv în sfera celor obiectivi sau a celor cu conţinut subiectiv.

Ei au o natură dublă, sînt atît obiectivi, cît și subiectivi. Printre ei se numără : timpul liber, întrecerea socialistă, statusul dobîndit în uzină, fluctuația ș.a. Timpul liber este condiționat socialmente. Dar modul cum fiecare individ știe să folosească volumul de timp liber pe care societatea îl acordă la un moment dat și formele oferite de aceasta pentru cheltuirea lui sînt de acum probleme pe care fiecare le rezolvă în felul său. De aceea, doi oameni cu caracteristici generale asemănătoare pot, după orele de repaus, să revină la locul de muncă cu potențe diferite : unul obosit, mahmur, altul odihnit, cu cunoștințe noi. Într-un mod relativ asemănător stau lucrurile cu situația familială. Ea este condiționată în anumite limite de societate (venitul, comportamentele specifice mediului, o anumită legislație privind familia etc.), dar în condiții sociale asemănătoare doi capi de familie se pot comporta în familie diferit, sau familia se poate comporta față de ei în mod diferit, și, în acest caz, efectele situației familiale asupra moralului, stării lor psihice generale și chiar asupra condițiilor lor fizice vor fi diferite.

Întrecerea socialistă este condiționată social, ea nu poate apărea decît pe solul relațiilor de producție socialiste. Dar modul cum ea poate fi organizată și desfășurată este condiționat de factori subiectivi, cum sînt concepția celor care o organizează — concepție care poate fi creatoare sau birocratică, ca și de mentalitatea celor care participă la întrecere, mentalitate care la unii se poate traduce în angajamente reale, mobilizatoare, la alții în angajamente formale.

Din punct de vedere metodologic, gruparea factorilor sociali ai productivității muncii în obiectivi și subiectivi ne atrage atenția asupra mijloacelor și metodelor pe care trebuie să le folosim în cercetarea lor concretă. Se poate spune că pentru grupa factorilor obiectivi este necesar să ne îndreptăm atenția nu în primul rînd spre acele date, fapte pe care le putem obține de la subiecții vizați. Anchetele de opinie nu sînt suficiente în asemenea cazuri. De aici nu se poate însă trage concluzia că, în schimb, pentru cercetarea factorilor subiectivi sînt indicate anchetele de opinie. De pildă, cercetarea tipului de integrare în muncă, în a cărui componentă intră în bună parte factori subiectivi, cum sînt țelurile și aspirațiile în muncă, stimulentele morale ș.a., se poate realiza nu numai investigînd opinia colectivității respective sau a altora despre această colectivitate, ci și sintetizînd date obiective, cum sînt rezultatele obținute în muncă, manifestările, comportamentele față de întreprindere și față de colectiv și altele, a căror corelație cu opiniile subiecților investigați poate furniza mai multă validitate concluziilor.

e) *Gruparea în funcție de modul lor de constituire.* Unii factori sociali ai productivității muncii sînt *sintetici*, alții *elementari*. Atitudinea față de muncă este un factor sintetic. Așa cum arată unele studii și cercetări, ea se constituie din mai multe elemente, cum sînt interesul față de muncă, aspirațiile în muncă, rolul pe care individul îl îndeplinește în procesul de producție și concordanța dintre acest rol și aspirațiile sale, stimulentele materiale și morale pe care le obține în muncă, atmosfera din colectivul de muncă și nu în ultimul rînd personalitatea individuală, care filtrează toate aceste elemente și le evaluează într-un anumit mod (care nu este nicidecum identic cu altul), formîndu-și astfel o anumită atitudine față de muncă. Probabil că unii psihologi sau poate și sociologi vor fi ten-

taţi să mai adauge şi alte elemente componente. Oricum, caracterul sintetic al acestui factor ni se pare evident.

A ceastă situaţie previne pe aceia care, fie din necunoştinţă, fie din grabă, simplifică lucrurile şi consideră „rezolvată" cercetarea unui factor sintetic studiind doar un element al lui. Concluzia metodologică este necesitatea de a cerceta cît mai multe din elementele componente cunoscute pînă acum ale unui factor sintetic şi a folosi toate acele metode şi tehnici prin care el poate fi surprins şi măsurat. Abia coeficientul unor asemenea cercetări poate fi considerat dătător de seamă asupra acelui factor. Uneori, asemenea investigare implică neapărat echipe în care cercetătorii să aibă specializări diferite.

Factori sociali elementari în raport cu productivitatea muncii pot fi consideraţi : timpul liber, situaţia familială, distanţa pînă la locul de muncă ş.a. Probabil că nu toţi cei pe care îi considerăm acum elementari sînt astfel şi în realitate, dar stadiul cunoştinţelor pe care le avem pînă acum nu ne permite să ni-i reprezentăm deocamdată altfel.

Totodată nu putem trece cu vederea peste faptul că, prin situaţia pe care un element o deţine în ansamblul unui factor sintetic, el poate fi considerat drept un factor uneori sau, cel puţin, elementul hotărîtor prin a cărui cercetare se poate cunoaşte mult despre acel factor în ansamblu. Comportamentul efectiv în muncă, de pildă, are rolul hotărîtor, în ultimă instanţă, în aprecierea gradului de integrare în muncă, precum şi a atitudinii faţă de muncă.

Dat fiind caracterul încă în bună parte ipotetic al grupării factorilor sociali în funcţie de modul lor de constituire, în schema noastră i-am reprezentat pe toţi simpli, iar unele din elementele constitutive ale unor factori sintetici, care au o însemnătate mai mare, au fost reprezentate şi ele alături de factorii sintetici.

f) *Gruparea în funcţie de modul de influenţă.* Cercetarea modului de constituire a factorilor sociali ai productivităţii muncii şi cercetarea modului lor de influenţă alcătuiesc laolaltă un domeniu în care sociologia muncii industriale are încă multe şi dificile probleme de rezolvat. Cercetările efectuate în alte ţări, precum şi observarea situaţiei concrete din uzinele noastre ne dau temeiul ca, folosind drept criteriu „modul de influenţă", să putem împărţi factorii sociali ai productivităţii muncii în *factori cu influenţă directă* şi *factori cu influenţă indirectă.* Pe o bună parte dintre ei îi considerăm factori cu acţiune directă (integrarea în muncă, tipul de relaţii formale, tipul de conducere, gradul de stabilitate în muncă). Alţii influenţează productivitatea muncii acţionînd indirect (timpul liber, statusul social, situaţia familială, distanţa pînă la locul de muncă).

Unii dintre factorii pe care îi considerăm avînd legătură directă cu productivitatea s-ar putea dovedi a fi factori indirecţi ai ei. Oricum, sînt necesare repetate cercetări pentru a preciza factorii cu influenţă directă şi cei cu acţiune indirectă, de acest specific fiind strîns legate şi măsurile pentru restrîngerea sferei de acţiune a unora sau lărgirea sferei de acţiune a altora.

Necesitatea de a continua verificarea teoretică, paralel cu cercetarea practicii sociale, ca soluţie pentru o fundamentare cît mai completă a acestei probleme ni se pare deci evidentă.

# INTEGRAREA ÎN MUNCĂ, COORDONATĂ SOCIALĂ A ACTIVITĂȚII PRODUCTIVE

DE

GH. SOCOL

Problematica factorilor sociali care influențează activitatea productivă a muncitorilor este extrem de amplă. Totodată, penuria de studii sociologice în acest domeniu îngreuiază stabilirea unei ierarhii fundamentale a locului și importanței fiecărui factor în cadrul intercondiționării ce funcționează între parametrii sociali și producție, punînd pe cercetătorul care abordează acest domeniu într-o situație incomodă.

Contactul nostru cu materialul empiric, descoperirea și măsurarea modalităților sale specifice de interacțiune ne-au pus cu acuitate problema semnificației mai generale a integrării în muncă, ca factor social al activității economice, determinîndu-ne să încercăm să stabilim cîteva din coordonatele sale teoretice.

În comparație cu alte concepte care au un caracter eterogen (socialul amalgamîndu-se cu economicul), integrarea este prin excelență o noțiune sociologică. Specificul, esența sa constau în stabilirea unei armonii biunivoce, dinamice, și nu statice, între două entități distincte, acestea putînd fi indivizi, pe de o parte, și micro- sau macrogrupuri, pe de altă parte, sau microgrupuri cu microgrupuri, microgrupuri la un termen, iar la celălalt termen macrogrupuri. Întreg sensul socializării omului, ca și rezultatul său final, este acesta : de a permite integrarea individului în mediul său uman, de a-l face apt să existe ca om prin asimilare, în linii generale, a tuturor standardelor prin care se definește o societate : *standardele economice* (și în primul rînd munca, premisă *sine qua non* de ființare umană), *standardele culturale* de toate felurile, *standardele organizaționale* și de altă natură. Legăturile fiecărui ins cu societatea fiind numeroase și la diferite nivele, integrarea însăși se cere să fie realizată corespunzător acestor multiple tipuri de interrelații în care este antrenat. Dacă ne vom referi numai la cele mai de seamă relații în care este angrenat omul, orice persoană, obligatoriu, trebuie să fie într-o măsură sau alta *integrată social*

Rev. filoz., **17**, 8, p. 923–925, București, 1970

şi, de asemenea, nimeni nu poate să nu fie, într-un fel sau altul, integrat în *muncă*. Aceste două forme de integrare sînt vitale, şi de aceea lor li se cuvine de drept o mai mare atenţie.

În contextul prezent, ceea ce ne interesează cu prioritate este *integrarea în muncă*. Manifestare esenţialmente socială, munca fiecărui individ nu se poate desfăşura decît în societate şi cu participarea altor membri ai societăţii. Munca, cum au spus clasicii marxismului, în calitatea ei de atribut definitoriu al omului, nu este şi nu poate fi o acţiune solitară. De aceea, pentru a se manifesta ca fiinţă creatoare de valori materiale şi spirituale, pentru a munci, omul trebuie să se socializeze. Firește că omul, alcătuind o totalitate indestructibilă, chiar cînd se află într-o acţiune determinată a sa ca om, bunăoară activitatea de muncă, nu încetează să fie om în genere, şi de aceea integrarea sa în această manifestare particular-umană este concomitentă cu integrarea sa ca om-specie. Cu alte cuvinte, integrîndu-se ca om al muncii, omul trebuie să se integreze totodată ca om pur şi simplu. Fiind cosubstanţială cu integrarea socială — şi cu alte forme de integrare —, integrarea în muncă comportă totuşi caracteristici care-i sînt specifice. De aici posibilitatea de a o comenta ca ceva distinct.

Cu totul provizoriu deci, dar deplin întemeiat din punctul de vedere al cunoştinţelor noastre actuale, vom spune că *înţelegem prin integrare în muncă realizarea unei adaptări a individului la exigenţele profesionale şi sociale ale unei munci date, cu alte cuvinte dobîndirea cunoştinţelor şi deprinderilor necesare pentru desfăşurarea eficientă a unei activităţi, precum şi apropierea tuturor consecinţelor care decurg din faptul că munca este un proces social: comunicarea, schimbul de activităţi, întrajutorarea, împărtăşirea unor stări afective, raporturile interumane, pe care le presupune munca.*

În concepţia noastră, integrarea în muncă nu se identifică cu integrarea într-un anumit grup primar de muncă; în acelaşi timp însă, întrucît munca este prin chiar natura sa un proces social, integrarea în muncă nu poate fi detaşată total de acest fundal al său, necesar: grupul de muncă. De aceea, fără a fi legată de un anumit grup concret de muncă, integrarea în muncă există *nemijlocit* ca integrare într-un microgrup dat. Aici, în cadrul microgrupului — acesta putînd fi familia, echipa, clasa, grupa, o colectivitate oarecare —, se forjează toate calităţile pe care le presupune munca: cunoştinţele şi priceperea de a acţiona asupra obiectului muncii şi cunoştinţele şi priceperea de a conlucra cu alţi membri ai societăţii în procesul muncii. Atestînd rolul excepţional al microgrupului ca unitate socială fundamentală, întreaga epocă a sociologiei industriale care a urmat după experienţa memorabilă de la Hawthorne* a fost puternic marcată de problematica grupului mic şi a proceselor care au loc la nivelul acestuia.

Integrarea în muncă, ca expresie a acomodării individului la cerinţele sociale ale muncii, se află în raporturi de interdeterminare atît cu unele trăsături ale microgrupului, cît şi cu o serie de caracteristici individuale. În ce priveşte grupul, sociologia a disociat şi relevat rolul unor astfel de însuşiri, precum coeziunea, solidaritatea de grup, principialitatea, deschi-

* Ne referim la experimentul sociologic de la Western Electric Company din Hawthorne, condus de E. Mayo.

derea spre exterior şi spre influenţele din afară, ca factori integratori. Toate aceste însuşiri facilitează pătrunderea şi integrarea rapidă a celor nou veniţi în cadrul grupului, în timp ce contrarul lor acţionează ca factori dezintegratori. Din punctul de vedere al individului, caracteristici ca vîrsta, educaţia, caracterul, măiestria profesională, experienţa se află într-o strînsă legătură cu disponibilităţile sale integrative.

Desigur, atît condiţiile de microgrup, cît şi cele individuale care determină integrarea socială şi în muncă sînt extrem de diverse. Ideal pentru o cercetare sociologică a integrării ar fi să poată cuprinde un număr cît mai mare din aceste condiţii.

Dovada peremptorie a efectului de condiţionare a productivităţii muncii de către integrarea în muncă se găseşte în legătura strînsă dintre condiţiile integrative, integrarea în muncă şi rezultatele activităţii productive. Urmările pe care le are integrarea în muncă asupra felului în care colectivităţile umane îşi îndeplinesc funcţia ce le revine atestă că ea este nucleul, punctul focal spre care se îndreaptă toate celelalte atribute socioprofesionale ale forţei de muncă, pentru ca, printr-un adevărat fenomen de *feed-back*, integrarea în muncă să devină una din resursele principale de care depinde plenitudinea angajării şi participării subiectului muncii în exercitarea funcţiei sale.

Fiind un concept cu o determinare multiplă, integrarea în muncă exercită, la rîndul ei, o retroacţiune asupra condiţiilor şi factorilor care o determină, potenţîndu-le efectul. Rezultînd din subsumarea mai multor variabile socioprofesionale, fiind o caracteristică sintetizatoare, integrarea îndeplineşte o reală funcţie de mediere a acţiunii specifice a celorlalte atribute ale forţei de muncă. Ea mijloceşte manifestarea *efectivă* a calităţilor forţei de muncă sau invers, atunci cînd nu s-a realizat, le anihilează ori le diminuează finalitatea. Simplificînd, raportul dialectic dintre atributele fundamentale ale subiectului muncii (pregătire profesională, calificare, experienţă etc.) şi integrarea în muncă, poziţia ei *mediatoare* pe traseul care duce de la acestea la rezultatele activităţii productive a forţei de muncă ar putea fi redată prin schema :

| Caracteristici socioprofesionale | Integrarea în muncă | Eficienţa economică ş.a. |
|---|---|---|
| C (auza) | M(edierea) | E(fectul) |
| ■ ——→ | ■ ——→ | ■ |

Aplicîndu-se unui proces în care intervin un noian de factori care se împletesc într-o reţea complicată de raporturi, această schemă exprimă succint şi clar dependenţele şi condiţionările, sensul interacţiunii, aşa cum se relevă ele pe parcursul cercetării.

# CÎTEVA ASPECTE TEORETICE ALE CERCETĂRII FLUCTUAȚIEI FORȚEI DE MUNCĂ

DE

MIHAI I. MOCANU

Industrializarea, cu corolarul ei, urbanizarea, revoluția contemporană în domeniul științei și tehnicii, adîncirea diviziunii muncii, cooperarea au ca însoțitor permanent (atît în țările cu un nivel economic avansat, cît și în cele în plin proces de dezvoltare) schimbări profunde în structura societății, o mobilitate crescîndă a populației sub toate aspectele ei : *deplasări teritoriale* frecvente, adevărate migrări în masă ale populației active și ale celei neocupate spre zonele și orașele industrializate sau în curs de industrializare ; *treceri de la o profesiune la alta*, legate de înscrierea în nomenclator a unor meserii noi, de restrîngerea sau dispariția altora ; *modificări ale statutului, rolurilor și poziției sociale* ale unor părți din populația ocupată. Ritmul rapid al drumului parcurs de România în procesul revoluției socialiste a imprimat un plus de viteză și amploare acestor mutații. Ele sînt însoțite în multe cazuri de *schimbarea locului de muncă*, dînd naștere la adevărate pendulări între întreprinderi, instituții, ministere, între ramuri ale economiei.

Asemenea oscilații față de locul de muncă sînt într-o măsură justificate și obiectiv condiționate, fiind expresia unor noi proporții care se stabilesc între sectoare și ramuri ale producției materiale și spirituale, una din formele de adaptare a repartizării forței de muncă la modificările provocate în structura societății de diviziunea muncii în condițiile industrializării rapide și ale revoluției științifice și tehnice actuale. În categoria lor își află locul schimbarea mediului de muncă în urma mișcărilor de personal condiționate de restructurări planice ale economiei naționale, pentru o justă proporționare a repartizării cadrelor pe ramuri, sectoare, în teritoriu, precum și părăsirea locului de muncă în interesul ridicării calificării sau în scopul realizării corespondenței dintre calificare, pregătire, aptitudini și profilul postului ocupat.

Rev. filoz., **17**, *8*, p. 927–932, București, 1970

Pe de altă parte însă, modalitatea concretă a raportării oamenilor la complexul condițiilor de muncă și al cerințelor impuse de orice activitate profesională face posibilă existența unor treceri de la un loc de muncă la altul, care nu mai au o condiționare obiectivă generală. Acestea sînt, în marea lor majoritate, rezultatul unui „conflict" ce apare între așteptările individuale și condițiile oferite, posibilități (capacități) și exigențe.

Avînd un caracter complex, implicații economice și sociale multiple, fenomenul schimbării locului de muncă — intrat în literatură sub denumirea de „fluctuație" — se află în ultima vreme în atenția cercetătorilor, angajînd în dezbatere economiști, sociologi, psihologi, ergonomi, ingineri și specialiști în organizare.

În literatura marxistă de specialitate există păreri diverse privind problemele teoretice și de ordin metodologic ale investigării fluctuației, aprecierea cauzelor și efectelor sale, precum și referitor la natura fenomenului, la posibilitățile prevenirii sau reducerii lui pînă la limite firești[1]. Aceste opinii diverse exprimă de fapt *două tendințe* principale :

a) Economiștii, cu deosebire cei care acționează în practică, înclină să trateze fluctuația mai mult sub aspectul inconvenientelor aduse întreprinderii și restrîng sfera problemei doar la investigarea urmărilor negative ale schimbării locului de muncă (înțeles numai ca întreprindere, și nu ca unitate de muncă în sens larg), la caracterul spontan al fluctuației[2] (care nu constituie o trăsătură a acestui fenomen în ansamblu) sau o identifică cu instabilitatea accentuată[3] (care în realitate este doar una din formele ei de manifestare). Acest mod de abordare implică dificultăți atunci cînd trecem pe terenul investigațiilor concrete. De pildă, cum distingem latura negativă, spontană, nejustificată, întîmplătoare de latura pozitivă, justificată, necesară a fluctuației ? Ce este pozitiv, ce este necesar, ce este justificat sau nejustificat în fiecare caz de fluctuație în parte sau pe ansamblul fenomenului ? Dacă am aprecia fluctuația numai prin prisma intereselor întreprinderii sau ale producției, lucrurile s-ar simplifica simțitor. Cum însă ea nu este doar un fenomen conex unei întreprinderi sau alta, ci întregii societăți, în care întreprinderile sînt părți constitutive, iar oamenii care părăsesc o unitate nu sînt numai salariați care trec dintr-un loc de muncă în altul, ci membri ai societății în ansamblul ei, cauzele și efectele fluctuației au un caracter complex, care nu trebuie simplificat luînd în considerare numai o latură a lui. Definiția trebuie să reflecte fenomenul așa cum *este*, în multitudinea laturilor și manifestărilor sale și integrat contextului social-general cu care intercondiționează.

b) O altă tendință este reprezentată de acei cercetători care, fără a exclude consecințele negative ale fenomenului, îl privesc în contextul schimbărilor generate de accentuarea diviziunii muncii[4] sau, mai larg,

---

[1] Unele aspecte teoretice și metodologice ale cercetării sociologice a fluctuației sînt relevate de Oltea Mișcol în studiul *Probleme de metodică în cercetarea sociologică a fluctuației forței de muncă*, publicat în „Revista de filozofie", 1967, nr. 9.

[2] Vezi Günter Bernard, *Zum Begriff der Fluctuation*, în *Fluctuation*, Berlin, Verlag Tribüne, 1965, p. 10.

[3] Vezi I. Kaplan, *Tekucesti kadrov na predpriatiah i puti eio ustronenia*, în „Voprosî ekonomiki", 1965, nr. 10; V. Gotlober și L. Pîsîn, *Predolenie tekucesti kadrov-vajnaia narodnohozeaistvennaia problema* în „Ekonomiceskie nauki", 1964, nr. 2.

[4] K. Braunreuther, *Teoretische Probleme der Arbeitskräftebewegung*, în *Soziologische Aspecte der Arbeitskräfte Bewegung*, Akademie-Verlag, Berlin, 1967.

de mobilitatea socială[5], fenomene care însoțesc procesul de industrializare. În felul acesta se subliniază că, *în anumite limite, fluctuația are o condiționare obiectivă, necesară*. Evidențiind inconsistența primei tendințe, sociologul german K. Braunreuther pledează pentru o noțiune care să cuprindă în întregime clasa fenomenelor desemnate, indiferent de cauze sau de urmări. În acest sens, el definește fluctuația ca „orice schimbare a locului de muncă"[6].

În acord cu acest ultim punct de vedere, am adoptat drept *criteriu operațional* de definire a fluctuației *schimbarea locului de muncă*.

Înțelegînd prin *mobilitate* sau „mișcare" *a forței de muncă*, în general, totalitatea mutațiilor care se petrec în interiorul forței de muncă, provocînd transformări cantitative și calitative în structura și funcționalitatea sa, considerăm că fluctuația este doar una din formele acestei mobilități.

În acest context, *fluctuația* nu apare nici ca un „moment" al „mișcării" forței de muncă (redusă de unii cercetători la schimbarea locului de muncă), nici ca o „expresie" a mobilității sociale, ci ca o formă distinctă de mobilitate a forței de *muncă, ce include orice schimbare — planificată sau neplanificată — a locului de muncă ocupat, schimbare care nu implică neapărat, dar poate însoți mobilitatea geografică (migrația), mobilitatea profesională, instrucțională, ocupațională, precum și mobilitatea socială (modificarea statutului, a poziției sociale)*.

În cele ce urmează ne vom referi la natura fluctuației privite ca *act individual* și ca *fenomen social* în lanțul de interdependențe din societate.

Întreprinderea industrială modernă este o unitate economică, dar și socială complexă, în care oamenii, producînd, stabilesc legături multiple și trec, mai lent sau mai rapid, printr-un proces de adaptare și integrare, al cărui ritm depinde de numeroși factori, ei înșiși în permanentă evoluție și intercondiționare : vîrstă, experiență, educație, calificare, grad de maturitate, trăsături caracteriale, nivel de cunoștințe etc., alcătuind laolaltă totalitatea capacităților biopsihice, profesionale și sociale ale producătorului. Clădit pe fundalul acestor capacități se profilează sistemul de valori al individului cu aspirațiile, interesele și principiile sale, care-i dau (sau nu) posibilitatea de a reflecta corect și de a promova valorile socialmente acceptate. O importanță deosebită au în acest proces condițiile cu care-l întîmpină pe muncitor locul de muncă, complexitatea cerințelor muncii, conținutul meseriei exercitate, sistemul de valori al grupului de muncă care creează microclimatul, cadrul necesar afirmării și realizării așteptărilor individuale, determină satisfacția sau insatisfacția, identificarea cu munca sau acordul aparent cu cerințele ei și ale grupului în care se desfășoară.

Acomodarea omului cu condițiile și cerințele muncii se realizează în timp, ea presupune o anumită perioadă necesară adaptării lui treptate la particularitățile grupului în care lucrează. Continuitatea în același loc de muncă, stabilitatea față de grupul social de apartenență permit adaptarea treptată a individului la specificul grupului de muncă în care s-a

---

[5] Sociologii maghiari András Hegedüs și Maria Márcus consideră fluctuația o *„expresie"* a mobilității sociale. Sociologul polonez Adam Sarapata pledează pentru considerarea ei ca un *„aspect"* al mobilității sociale.

[6] K. Braunreuther, în *vol. cit.*, p. 24 și 25.

încadrat, însușirea aspirațiilor colectivului, consensul acțiunii cu acesta. Stabilitatea în muncă apare astfel ca un factor deloc neglijabil, care, facilitînd acomodarea cu condițiile și cerințele muncii și integrarea omului în colectiv, își pune pecetea asupra rezultatelor individuale, influențînd funcționarea normală a procesului de producție, eficiența muncii, înrîurind astfel aproape întregul mod de viață al individului și, în ultimă instanță, al societății.

În această perspectivă, stabilitatea în muncă apare ca un rezultat, o consecință, un efect, dar totodată și o condiție a integrării. Este un *efect*, deoarece de modul în care omul se adaptează la cerințele și condițiile muncii și se integrează grupului de muncă în care produce, de satisfacția pe care i-o oferă munca, de gradul identificării cu ea și cu grupul depinde hotărîrea sa de a acționa în continuare în cadrul aceluiași loc de muncă sau nu. Este în același timp o *condiție*, deoarece acționează, la rîndul ei, asupra individului și asupra grupului ca factor integrator.

Asigurarea unui corp stabil de muncitori sporește potențele adaptative și integrative ale membrilor componenți. Un colectiv stabil oferă posibilități mai mari de integrare a noilor sosiți chiar și pentru simplul motiv că într-un asemenea grup de muncă deja consolidat, cu o structură corespunzătoare funcționalității sale și sarcinilor de producție ce-i revin, se stabilesc anumite tradiții, se cimentează un complex de relații. El se constituie ca o mică instituție, care impune fiecărui membru component, pe lîngă normele generale, și normele sale proprii. Intrînd într-un asemenea grup de muncă, noul sosit este mai ușor „asimilat", el își însușește mai rapid — dacă trăsăturile personale îi permit, dacă îl satisfac condițiile și dacă între sistemul lui valoric și cel împărtășit de grup există corespondență — ceea ce sociologii numesc *conștiința grupului*. Despre o asemenea conștiință nu se poate vorbi acolo unde forța de muncă se schimbă continuu, la perioade mai scurte sau mai mari de timp, făcînd aproape imposibilă consolidarea unui nucleu de bază.

Deși realizarea unei stabilități optime este influențată și de factori obiectivi mai generali, de ritmul schimbărilor ce survin astăzi ca urmare a industrializării în condițiile revoluției tehnice-științifice, ea este strîns legată de ambianța din întreprindere, de climatul care se constituie aici ca urmare a conlucrării unei mase de oameni și a unor colective de muncă caracterizate prin grade diferite de coeziune.

Practica cotidiană și cercetarea sociologică[7] atestă că în raporturile dintre individ și mediul său de muncă poate exista o concordanță deplină sau relativă, dar că sînt și situații cînd concordanța nu se realizează sau, dacă a existat, ea poate dispărea la un moment dat. Omul poate răspunde exigențelor, capacitățile sale îi permit să facă față cerințelor, acceptă sistemul valoric al grupului, dar îl nemulțumesc anumite elemente, laturi, aspecte ale condițiilor de muncă ; răspunde cerințelor, îi satisfac condițiile, dar nu se conformează sau nu se poate conforma sistemului de principii și valori al grupului, ori pentru că se află deasupra lor, ori pentru că aces-

[7] Vezi Otto Puttrich, *Zur Psychologie der Motivierung von Fluctuationsentscheidungen*, în vol. *Fluctuation*, Berlin, Verlag Tribüne, 1965 ; R. Schubert, *Psychologische aspecte der Fluctuationsproblematik*, în vol. *Soziologische Aspekte der Arbeitskräfte Bewegung*, Berlin, Akademie-Verlag, 1967.

tea îl depășesc ; există, în fine, posibilitatea ca individul să fie la un moment dat în dezacord cu întreg mediul de muncă.

În aceste trei cazuri se ivesc o seamă de contradicții, care uneori se accentuează pînă la apariția unui dezacord parțial sau total între individ și locul său de muncă. Dacă nu se rezolvă la vreme, o asemenea situație poate deveni punct de plecare al constituirii deciziei de părăsire a locului de muncă respectiv și, cel mai adesea, o determină.

*Decizia individuală* de schimbare a locului de muncă este condiționată însă și de posibilitatea pe care o altă ofertă o creează, permițînd transpunerea în act a intenției. Decizia, în esență individuală, nu este deci independentă de contextul social, de forța de atracție a altor cîmpuri de activitate care promit mai mult, oferind condiții pentru realizarea în mai mare măsură a obiectivelor personale. Conflictele sînt doar izvorul stării latente de neacomodare. Ele nu duc la părăsirea locului de muncă în lipsa alternativei, a posibilității de a găsi un loc mai convenabil. În acest caz, situația conflictuală este *cauză*, existența altor cîmpuri de atracție fiind doar *condiție*. Decizia, care apare în momentul ivirii unei noi posibilități, este precedată, în asemenea situații, de o stare latentă de neacomodare[8], în care oamenii pot persista chiar timp îndelungat dacă momentul favorabil realizării intenției întîrzie să apară. Tocmai această perioadă este cea mai potrivită intervenției, pentru a preveni ceea ce mai tîrziu poate deveni act. Cunoscînd cauzele nemulțumirilor, dorințele celor care vor să părăsească un anumit loc de muncă, direcțiile spre care tind să se îndrepte, putem interveni în sensul atenuării sau înlăturării cauzelor, limitînd astfel fenomenul fluctuației. Starea „conflictuată" poate fi însă declanșată doar de ivirea unor posibilități, pe care individul în cauză le consideră mai avantajoase. În cazul acesta, conflictul are un rol secundar, pe primul plan trecînd forța de atracție a altor cîmpuri de activitate drept cauză a hotărîrii de părăsire a locului de muncă. În această situație, opțiunea apare chiar fără o îndelungată perioadă latentă, șansele de a interveni preventiv fiind acum mai reduse. Și în acest caz însă, hotărîrea de schimbare a locului de muncă este precedată de cîteva momente. Și aici sînt prezente intenția, la început nematurizată, precum și „cumpănirea", chibzuirea asupra avantajelor și dezavantajelor care pot decurge din transformarea în act a intenției. Decizia de părăsire a locului de muncă este precedată deci de un proces, în cursul căruia individul trece mai lent sau mai rapid (în funcție de trăsăturile sale, de gradul de agravare a „conflictului" și de posibilitățile reale de transpunere a dorinței în act) de la intenție — prin opțiune, chibzuire și posibilitate — la actualizare. Momentele pot avea loc concomitent, se pot succeda, succesiunea poate fi diferită în cazuri deosebite, dar rare sînt cazurile în care unul din ele poate lipsi. Recunoașterea acestui lucru are o importanță deosebită pentru direcționarea eforturilor de cunoaștere nu numai asupra hotărîrii înfăptuite, ci și asupra perioadei care o precede. În felul acesta se poate depăși caracterul mai mult *constatativ* al cercetării prin cel *preventiv-anticipativ*.

---

[8] Vezi H. F. Wolf, *Metodische Fragen der Erfassung der latenten Fluctuation und des sozialistischen Arbeitsklimas*, în vol. *Soziologisch Aspekte...* ; M. Cernea, *Investigație asupra fluctuației-potențiale a forței de muncă*, în Lupta de clasă, 1968, nr. 8.

Act individual, *fluctuația* (părăsirea unui loc de muncă și opțiunea pentru altul) *este, în același timp, un fenomen social*, pentru că : a) este determinat, în ultimă instanță, de condițiile ergonomice, economice, social-psihologice diferite pe care le oferă individului un colectiv de muncă sau altul, o întreprindere sau alta, o ramură industrială sau un sector al economiei naționale ; fiecare are posibilitatea să evalueze aceste condiții diferite, să le compare, să aleagă dintre ele pe acelea pe care le consideră mai favorabile lui ; b) se constituie în cadrul unor relații dintre individ și mediul său de muncă ; c) antrenează grupuri de oameni, iar în perioade de transformări rapide pe ansamblul unei economii, grupuri mari de oameni ; d) în afară de urmările pe plan individual, fluctuația are urmări la scara micro- și macrosocialului : afectează stabilitatea unor colective, uneori a forței de muncă în ansamblu, precum și activitatea productivă și de organizare a muncii. Fără a neglija legătura dintre individual și social în acest proces, sociologia se interesează de latura socială a fluctuației.

# URBANIZAREA RURALILOR ȘI CĂMINUL MUNCITORESC CA UNITATE SOCIALĂ

DE

MIHAIL CERNEA

Examinarea literaturii sociologice publicate cu privire la vastele mutații sociale implicate de integrarea ruralilor în urban ne arată că integrarea este studiată cu precădere (deși nu exclusiv) în procesul *muncii profesionale*.

Desigur, zona muncii constituie zona de interes practic maxim. Aici, gradul de integrare mai ridicat sau mai scăzut se traduce în rezultate profesionale palpabile.

Totuși, limitarea la această optică este, sociologic, unilaterală. Căci munca însăși — oricît de importantă — nu reprezintă unicul *proces* social în cadrul căruia se plămădește integrarea, iar locul de muncă din uzină nu reprezintă singurul *teritoriu social* pe spațiul căruia se consumă acest proces. Și, în sfîrșit, *rezultatele strict economice* în muncă nu sînt unicul criteriu și nici unicul țel al integrării ; ea mai are numeroase alte dimensiuni, de ordin sociocultural, ca și o finalitate mai larg umanistă, care privește dezvoltarea generală a individului, și nu doar calificarea sa ca lucrător industrial.

Dacă munca și întreprinderea nu acoperă integral mecanismele integrării și urbanizării, atunci studiul acestor mecanisme trebuie *să depășească spațiul întreprinderii*, poposind și în alte zone : locuința, cu raporturile de vecinătate pe care le favorizează, cartierul sau microraionul, așezămintele de petrecere a timpului în comun ș.a. Printre aceste numeroase zone — teatru de desfășurare a procesului de integrare —, una dintre cele mai direct angajate în proces este *căminul întreprinderii industriale*.

Această secțiune a scenei pe care se realizează urbanizarea și integrarea a reprezentat obiectul unei cercetări întreprinse de un grup de sociologi de la Institutul de filozofie asupra căminelor muncitorești din municipiul Brașov, cercetare efectuată ca o colaborare la investigația amplă asupra urbanizării întreprinsă de Catedra de sociologie a Universității

Rev. filoz. **17**, *8*, p. 933–947 București, 1970

Bucureşti, sub conducerea prof. Miron Constantinescu. Grupul de sociologi de la Institutul de filozofie a fost alcătuit din M. Cernea (conducătorul colectivului), H. Culea, Victoria Dumitrescu, Maria Larionescu, Elena Gheorghe, Gh. Plăcintă[1].

Investigaţia asupra căminelor muncitoreşti din Braşov, pe lîngă analiza condiţiilor generale de funcţionare a căminelor locale, s-a desfăşurat în chip aprofundat în patru unităţi : Căminul Uzinei de autocamioane „Blocul tineretului" ; Căminul Uzinei nr. 2 ; Căminul Trustului de construcţii nr. 501 şi Căminul Fabricii de stofe din Braşov. S-au aplicat o gamă largă de metode şi s-a efectuat o anchetă exhaustivă. Prezentarea acestor metode şi descrierea detaliată a rezultatelor empirice obţinute s-au făcut într-un studiu amplu care va apărea în cadrul unui volum consacrat proceselor urbanizării în zona Braşov.

În articolul de faţă, considerăm că prezintă interes să ne oprim asupra a două teme :

— în primul rînd, să înfăţişăm *ipotezele* unei atare cercetări în perspectiva unei *conceperi sociologice a rolului şi a funcţiilor căminului* muncitoresc în procesul urbanizării ruralilor. Urbanizarea unor mari mase de oameni parcurge stagiul vieţii de cămin, întins adesea pe mai mulţi ani. Căminul, ca **tip** de *locuinţă comună*, şi căminiştii, ca o *colectivitate socială* sui-generis, reclamă elaborarea unei viziuni sociologice şi a unui demers sociologic, pe care îl supunem astfel discuţiei, discuţie cu atît mai necesară şi actuală cu cît sociologia — şi nu doar cea din ţara noastră — nu s-a ocupat aproape de loc de această zonă a societăţii ;

— în al doilea rînd, ni se pare interesant să înfăţişăm principalele concluzii comune ale grupului care a efectuat cercetarea menţionată, concluzii detaşate aici de materialul empiric care a condus către ele. Aceste concluzii aduc, după opinia noastră, contribuţia unei sinteze specifice la întregirea teoriei sociologice a urbanizării şi integrării socioprofesionale a ruralilor în urban.

Diferite alte observaţii şi concluzii sînt expuse în celelalte capitole ale întregului nostru studiu, ce va vedea curînd lumina tiparului. Ne îngăduim să nu reluăm aici o serie de constatări empirice ale investigaţiei noastre şi pentru că ele au fost comunicate direct organelor locale competente, de stat şi de partid, generînd luarea unor măsuri de îndreptare a situaţiei[2]. Desigur însă că întregul material faptic cules, care ni se pare re-

---

[1] La unele faze ale investigaţiei sau prelucrării materialelor au participat, de asemenea, Ion Roşca şi Oltea Mişcol.

[2] Referindu-se la utilitatea acestei cercetări, tov. Dumitru Cristea, şeful Secţiei de propagandă a Comitetului judeţean Braşov, scria într-un articol publicat în „Scînteia" : „Scopul muncii noastre este tocmai de a exercita înrîurire în primul rînd asupra conştiinţei masei largi a celor ce nu se găsesc în primele rînduri. Cercetările sociologice ne-au ajutat să-i cunoaştem mai bine, să le înţelegem preocupările, dorinţele. Iată, de pildă, cercetarea desfăşurată de specialişti de la Institutul de filozofie al Academiei la căminele muncitoreşti din municipiul Braşov. Mărturisesc sincer că înainte aveam cunoştinţe vagi despre aceste cămine. Am avut surpriza să constatăm încă de la început că întreprinderile braşovene au o sută de asemenea cămine cu circa 10 000 de muncitori. Sociologii au studiat, au stabilit liste de probleme, multe din ele soluţionate operativ, pe loc. S-au examinat unele aspecte ale funcţionării şi organizării căminelor, condiţiile de trai, conturîndu-se totodată coordonatele unui plan de perspectivă privind munca de educare politică, cultural-ştiinţifică, moral-cetăţenească a tinerilor din cămine" (Dumitru Cristea, *Studiul sociologic — suport al unei activităţi educative de înaltă calitate*, în „Scînteia", nr. 7 913 din 11 decembrie 1968).

levant sociologic şi practic, va fi înfăţişat în studiul integral şi va putea fi utilizat de alţi cercetători sau de alte instituţii.

## § 1. CĂMINUL CA UNITATE SOCIALĂ

Din unghiul sociologiei, căminul muncitoresc ca zonă socială a fost foarte puţin explorat. Penuria literaturii sociologice despre cămin contrastează flagrant cu bogăţia problematică de care acest tip de aşezare şi convieţuire este caracterizat. Punerea căminului muncitoresc în educaţia cercetării şi analizei sociologice cere de aceea precizarea succintă a dimensiunilor sociale ale fenomenului „căminist", a cadrului de referinţă în care îl situăm în raport cu structurile întreprinderii şi ale oraşului, precum şi precizarea principalelor ipoteze de studiu.

Căminele muncitoreşti nu reprezintă un fenomen strict local. Dimpotrivă, un atlas sociologic naţional ar trebui să înregistreze difuziunea acestui tip de *unitate socială* în *toate* zonele geografice pe care industrializarea le-a cuprins în orbita ei.

Cum s-a mai arătat, în procesul expansiunii industriei noastre, întreprinderile industriale noi — sau cele vechi lărgite şi dezvoltate — şi-au completat şi îşi completează în continuare necesarul de braţe de muncă în mare măsură prin atragerea forţei de muncă din mediul rural. Deplasarea acestei forţe de muncă a pus întreprinderilor, în primă instanţă, două mari grupe de probleme : pe de o parte, cele legate de *calificarea* noilor muncitori ; pe de altă parte, cele legate de *cazarea* lor şi de asigurarea unor *servicii sociale* aferente. Pentru a asigura rezolvarea — vremelnică sau de durată — a problemelor localizării şi stabilizării în mediul urban a acestor noi braţe de muncă, numeroase unităţi industriale şi şantiere de construcţii au recurs la soluţia unor *cămine* de întreprindere. Astfel, căminul s-a înscris, cu o funcţionalitate importantă, printre *verigile sistemului organizaţional* al întreprinderii socialiste.

Nu ne propunem să retrasăm istoria căminelor muncitoreşti de uzină în ultimele două decenii. Fapt este însă că, în prezent, ele reprezintă o „*instituţie*" cu mare răspîndire pe arie naţională. Căminul constituie o instituţie fără de care foarte multe întreprinderi n-ar putea să-şi asigure funcţionarea. El este în prezent indispensabil îndeosebi în zonele cu proces mai accentuat de urbanizare, în localităţile cu dezvoltare industrială recentă. La Braşov, oraş cu mare concentrare industrială, existau, în momentul cercetării, peste 100 de cămine muncitoreşti, în care domiciliază o parte foarte însemnată din forţa de muncă utilizată de industria oraşului (circa 10 000 de oameni).

Concentrarea investigaţiei sociologice asupra căminelor muncitoreşti, în perspectiva studierii procesului de urbanizare, a avut de urmărit o serie de elemente componente ale acestui proces, sesizabile prin excelenţă aici, şi nu în altă parte, care pot furniza clarificări şi explicaţii indispensabile înţelegerii în *ansamblu* a procesului.

În concepţia care a călăuzit cercetările asupra procesului de urbanizare, acesta este privit nu ca o simplă deplasare a unei părţi a locuitorilor de la sat către aşezări orăşeneşti. Urbanizarea este înţeleasă într-un sens mai amplu şi mai profund totodată, conform esenţei reale a acestui

proces complex, ca o *restructurare socio-economică*, profesională şi culturală a populaţiei, ca o transformare în coordonatele esenţiale de existenţă şi de muncă ale oamenilor şi în profilul aşezărilor sociale[3]. Procesul implică mutaţii profunde şi rupturi, deplasări sociale şi reconversiuni profesionale, dificultăţi materiale şi învingerea unor rezistenţe psihologice, modificări în felul de trai şi în mentalităţi etc. Factori numeroşi acţionează convergent spre această finalitate, fără să lipsească nici contratendinţe sau împrejurări care să frîneze procesul.

Printre aceşti factori, *căminul* muncitoresc al uzinei, privit nu doar ca „tabără de dormit", ci, într-o optică sociologică, ca tip specific de *unitate socială*, ca o formă sui-generis de colectivitate umană relativ stabilă, reclamă o atenţie deosebită şi o investigaţie specială.

## § 2. IPOTEZELE RELAŢIEI CĂMIN-URBANIZARE-INTEGRARE

Primul grup de probleme cercetate s-au referit la *rolul căminului ca mijlocitor al urbanizării*. În ce măsură, prin ce elemente şi servicii căminul muncitoresc este un instrument social de restructurare a condiţiilor de existenţă a celor veniţi din mediul rural? Care sînt, în stadiul actual, funcţiile şi disfuncţiile căminului sub acest raport?

Independent de intenţia sau de viziunea, mai îngustă sau mai largă, a serviciilor administrative ale întreprinderilor cărora le revine organizarea acestor cămine şi care, de regulă, au asupra lor o optică în primul rînd „tehnică", căminul nu rămîne la funcţia strict tehnică de a soluţiona problema „dormitului" pentru muncitorii care nu locuiesc în oraş. Căminul este, mai mult decît atît, poarta prin care tînărul muncitor de provenienţă rurală păşeşte în existenţa socială urbană, „se instalează" în ea, după cum atelierul uzinei este calea de acces spre existenţa sa profesională industrială. Prin urmare, restructurarea *stilului de viaţă* al fostului rural este indisponibil legată de cămin. Dacă „viaţa cotidiană" este un concept sociologic, cum susţin nu puţini sociologi contemporani[4], dacă „modul de trai" constituie o noţiune cu valoare interpretativă şi explicativă pentru comportamentele sociale, atunci este indiscutabil că traiul în cămin, viaţa cotidiană a căminiştilor constituie un cîmp pe care cercetarea urbanizării este obligată să-l exploreze.

Alături de componentele ei profesionale, integrarea în urban a fostului rural are de înfruntat şi de soluţionat o suită de probleme practice, existenţiale, fără sesizarea cărora analiza sociologică a urbanizării ar rămîne incompletă. Individul, desprins din celula familială de origine, venit la oraş, are să-şi rezolve necesităţile imediate de ordin gospodăresc. Alimentaţia : unde mănîncă? Dacă la cantina întreprinderii poate lua doar prînzul, atunci unde va mînca dimineaţa şi seara? Vom vedea că diferitele soluţii ce se dau acestei probleme, numai aparent banale sau prozaice (de pildă alternativa restaurant sau autogospodărire), au consecinţe cu bătaie lungă asupra întregii încadrări a individului în noul mediu social

---

[3] Vezi Miron Constantinescu, *Tendinţe şi orientări în sociologia contemporană din România*, în „Analele Universităţii Bucureşti", seria Sociologie, 1969, p. 16.

[4] Vezi, de pildă, Henri Lefebvre, *La vie quotidiene dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968.

şi asupra stilului său de viaţă. La fel alte probleme, cum sînt : necesităţi de ordin igienic şi gospodăresc — întreţinerea vestimentaţiei (spălatul rufelor, reparatul lor etc.) ; serviciile culturale de care dispune în cămin ; condiţiile materiale şi spirituale de coabitare cu ceilalţi căminişti ; posibilităţile de a-şi găsi un alt domiciliu decît căminul etc.

Aculturaţia ruralilor în condiţiile căminului muncitoresc însumează un alt grup de probleme spre care s-a îndreptat cercetarea de teren. Ele privesc funcţia căminului în *implantarea unor noi modele de cultură*. Deplasarea de la rural la urban nu realizează instantaneu schimbarea vechilor deprinderi şi preferinţe culturale. Ne interesează aici de fapt două aspecte ale problemei : a) în ce măsură asimilarea modelelor, proprii mediului urban, de practicare a culturii înrîureşte procesul general de urbanizare a celor proveniţi din rural ? ; b) favorizează căminul, ca tip de locuinţă şi ca unitate socială, o asemenea asimilare a culturii ? Sau, dimpotrivă, există obstacole în acest sens ?

S-au formulat iniţial trei ipoteze. Ultimele două erau reciproc contradictorii, dar apăreau la fel de plauzibile şi deci importante pentru cercetare :

1) Căminul, ca atare, nu exercită o acţiune specială semnificativă în procesul asimilării culturii.

2) Căminul, reunind pe un spaţiu restrîns un număr mare de foşti rurali, favorizează o acţiune concentrată de penetraţie în rîndurile acestora a noilor modele culturale, mai intensă şi mai eficientă decît dacă aceşti indivizi ar fi dispersaţi.

3) Căminul, ca reunire masivă a unei populaţii pînă de curînd ţărăneşti, se menţine ca o *enclavă rurală în urban*, favorizînd conservarea unor preferinţe şi deprinderi culturale anterioare. El îşi „acoperă" locatarii în faţa influenţei oraşului, influenţă care găseşte mai „descoperiţi" şi mai rapid receptivi pe acei rurali care sînt dispersaţi în populaţia urbană.

Investigarea empirică a modului în care căminiştii participă la activitatea culturală, a utilizărilor pe care le dau ei timpului liber, a preferinţelor exprimate etc. urma să tranşeze această antinomie a ipotezelor.

Un alt grup de probleme care s-au impus programului cercetării decurge din împrejurarea că integrarea şi urbanizarea majorităţii locuitorilor acestor cămine se produc simultan cu *desprinderea lor* din convieţuirea în cadrele comunităţii familiale. Alternativa propusă de cămin înlocuieşte nu numai domiciliul familial separat cu domiciliul *comun*, ci înlocuieşte şi relaţiile lor cotidiene cu membrii familiei cu relaţii între „străini", necunoscuţi pînă ieri. El înlocuieşte controlul moral-educativ al părinţilor cu influenţe morale pestriţe, dar şi cu controlul opiniei colectivului. Se ridică întrebări importante în legătură cu comportamentele deviante în cămine, aria lor de difuziune, cu faptul dacă ele sînt un subprodus al urbanizării, un indice al neadaptării la noile norme sau au altă cauzalitate.

## § 3. STRUCTURA ÎNTREPRINDERII INDUSTRIALE ŞI CĂMINUL

Pe de altă parte, căminul s-a înscris în cercetarea noastră şi sub unghiul relaţiilor sale cu întreprinderea industrială concepută ca *subsistem social*.

Căminul muncitoresc nu fiinţează independent de uzină şi nu-şi exercită înrîurirea asupra integrării şi urbanizării ca un factor strict de sine stătător, ci ca o prelungire a sistemului instituţional al întreprinderii. Punînd în cauză căminul şi rolul său, punem de fapt sub analiză o anumită parte a sistemului instituţional al întreprinderii.

Cercetarea a vizat de aceea să dea o evaluare *funcţionalităţii* acestui element ca parte componentă a structurii întreprinderii şi în raport cu finalităţile generale prescrise acestei structuri. Concluziile care se pot obţine în această privinţă pot avea utilitate aplicativă în perfecţionarea organizării întreprinderii.

Nu putem privi întreprinderea industrială în societatea noastră doar ca o *unitate de producţie*. Ea este învestită de societate cu mai multe atribuţii şi reprezintă un subsistem al sistemului social global. Structura subsistemului reproduce, dar într-o formă modificată şi localizată, nu integral, ci selectiv, relaţii esenţiale ale sistemului social global. Transpunînd această teză pe corpul problemei pe care o studiem, vom spune că structura subsistemului trebuie să fie aptă să rezolve unele din sarcinile pe care sistemul global şi le pune în cadrul procesului de integrare şi urbanizare.

La o primă privire, s-ar părea că structura subsistemului (întreprinderii) este cea care *determină* funcţionalitatea sa. În fapt însă, *funcţionalitatea* necesară a întreprinderii este cea care *premerge* şi determină, configurează structura sa, întrucît subsistemul dat este unul construit, adică produs deliberat pentru a realiza anumite funcţii ale sistemului global. Totodată, empiric, este „valabilă" şi propoziţia inversă, întrucît structura dată, odată existentă, capătă autonomie relativă, iar funcţionalitatea sa efectivă, reală, poate fi alta decît cea prezumată. Funcţionalitatea efectivă este nu cea ideală, cea cu care sistemul global mandatează subsistemul său propriu, ci cea pe care structura dată este în stare, în anume condiţii concrete, să o realizeze practic.

Punînd astfel problema, deschidem cîmp analizei sociologice a întreprinderii sub raportul dintre subsistem şi sistem, primatul fiind evident al sistemului global. Fundamentăm, totodată, un criteriu obiectiv pentru aprecierea funcţionalităţii subsistemului. Căminul muncitoresc este parte integrantă a subsistemului pe care îl reprezintă întreprinderea. Examinînd căminul în perspectiva conjuncţiei dintre sistem-subsistem-structură-funcţionalitate, facem să devină sociologic relevante coerenţele, dar şi contradicţiile şi disfuncţiile ce rezidă la un moment dat în această conjuncţie, cauzele şi mecanismele lor.

Care sînt, în această perspectivă, funcţiile întreprinderii ca subsistem şi ce anume parte a lor revine îndeosebi căminului muncitoresc? Concepem un model funcţional al întreprinderii cu titlu de ipoteză, pe care s-o confruntăm cu realitatea; în acest model am putea ordona următoarele funcţii:

a) funcţii economice-productive;

b) funcţii formativ-profesionale;

c) funcţii de asistenţă socială;

d) funcţii educative;

e) funcţii de promoţie socială.

După cum se vede, funcţiile întreprinderii ca organism social sînt orientate simultan „în afară" şi „înăuntru" :

— „în afară", adică spre a servi societatea globală, pentru care produce bunuri materiale, realizează servicii, acumulează valori;

— „înăuntru", pentru a veni în întîmpinarea nevoilor *grupului uman* care animă întreprinderea şi care, prin intermediul ei, se constituie ca un corp social, ca un grup cu structură stabilă şi cu ţeluri comune.

De altfel, servind acest grup uman intern, de pildă îndeplinindu-şi funcţia formativă pe linia calificării muncitorilor, subsistemul slujeşte implicit sistemul global, serveşte societatea „din afară", care de fapt şi-a forjat, în instituţia întreprinderii, un instrument necesar.

În această lumină, căminul întreprinderii se înscrie direct pe liniile realizării *funcţiilor de asistenţă socială şi educative*, ce revin întreprinderii ca subsistem social.

Asemenea funcţii de asistenţă socială sînt chemate să se înfăptuiască în primul rînd faţă de acea parte a personalului care este dislocat din zona geografică de origine, dintr-un alt mediu social. Parţial, adesea însăşi întreprinderea l-a recrutat şi l-a deplasat în vederea angajării, asumîndu-şi obligaţii precise nu doar profesional ci şi pe planul serviciilor sociale.

Dacă însă căminul, din cauza formei sale de organizare sau a unei coerenţe insuficiente cu alte elemente instituţionale ale întreprinderii, nu realizează eficient partea ce-i revine, suferă funcţionalitatea *întregului* sistem al întreprinderii. Întrucît funcţiile sale sînt corelative, iar efectele lor se conjugă, nerealizarea sau realizarea necorespunzătoare a uneia afectează împlinirea altora, inclusiv a celei principale — economice-productive.

## § 4. ORAŞUL ŞI CĂMINUL

Raportînd căminul la structura întreprinderii industriale ca subsistem al societăţii, nu putem face abstracţie totodată de un alt cadru de referinţă : *oraşul*. Căminul, ca tip insolit de unitate locativă, concentrînd pe un spaţiu restrîns un tip de populaţie cu anumiţi indici demografici neechilibraţi (vîrstă, sex, absenţa grupului familial) cu nevoi gospodăreşti specifice etc., este afectat foarte puternic de structurile generale ale oraşului şi de „organizarea" acestuia.

Atunci cînd, într-un anumit oraş, prezenţa căminului nu este un fapt răzleţ, ci, dimpotrivă, se înscrie cu o pondere cantitativă importantă (cum este cazul în Braşov şi în atîtea alte centre industriale), se nasc probleme social-edilitare de tip special. De modul în care sînt ele rezolvate depinde în mare măsură funcţionarea bună sau proastă a căminului.

*Organizarea spaţiului urban* înconjurător al căminului, înzestrarea acestui spaţiu cu unităţi de *deservire* socială sau culturală, adecvarea reţelei de *transporturi* urbane care leagă concentrările de căminişti de locurile de muncă ş.a. sînt probleme majore pentru funcţionarea căminului însuşi. Dar această organizare a spaţiului urban (în spiritul favorizării urbanizării şi integrării) nu mai stă direct în sfera de competenţă a întreprinderii, ea depinde de factorii puterii politice şi de factorii administrativi, implicit de concepţia urbanistică generală care prezidează dezvoltarea şi dotarea oraşului.

Implantarea căminului într-o zonă sau alta are consecințe mai ramificate și mai diverse, în acest sens, decît construirea unui obișnuit bloc de locuințe. La rîndul său, căminul ridică și cerințe specifice mai mari, mai diversificate. Sînt oare luate în considerație aceste consecințe și aceste exigențe atunci cînd se implantează un cămin? Conjuncția necesară între întreprindere ca organism economic-social polifuncțional și oraș, ca unitate administrativă se realizează?

Coerența căminului cu alte înzestrări ale orașului implică intervenția unei concepții sociologice științifice în însăși planificarea procesului de dezvoltare a orașului.

Vom atrage atenția asupra încă unei particularități care a marcat întreaga cercetare și de care se va lovi inevitabil orice altă investigație sociologică asupra căminului: *caracterul foarte divers al populației* ce o întîlnim aici.

Într-adevăr, căminul este prin excelență o zonă de confluențe umane, o retortă în care se întîlnesc și se amestecă profiluri sociale foarte deosebite. Dacă majoritatea locatarilor sînt de proveniență rurală, există însă și unii care vin din alte așezări urbane sau cvasiurbane. Geografic, căminul este de obicei o răscruce în care se împletesc drumurile veniților din patru colțuri ale țării. Nu lipsesc nici elemente declasate, antisociale — chiar dacă sînt răzlețe —, care pot însă prolifera comportamente deviante. Paleta vîrstelor este dominată de tineri, aflați înainte sau imediat după satisfacerea stagiului militar, dar găsim și numeroși oameni de vîrstă mijlocie sau chiar vîrstnici. Majoritatea sînt necăsătoriți, dar sînt printre ei și oameni cu familie recent sau de mult constituită, de care sînt despărțiți.

*Motivația* venirii la cămin și a angajării în întreprinderea respectivă este, desigur, dependentă de aceste proveniențe și împrejurări de viață diferite. Ierarhia motivațiilor venirii la oraș situează pe primul loc (73,3%) dorința de a învăța o meserie, pe locul al doilea (43,7%) dorința unui cîștig mai bun, pe locul al treilea (34,8%) dorința de a trăi la oraș, cuprinzînd însă și motivații privitoare la găsirea unor mai bune condiții de trai și salarizare pentru copii (12,9%); totodată s-a înregistrat în nu puține cazuri regretul pentru plecarea din sat, un fel de „nostalgie a satului" care urmărește pe mulți căminiști.

Căminul se înfățișează astfel ca o încrucișare complexă de așteptări și aspirații de satisfacții și nemulțumiri, de idealuri și regrete — nu mai puțin interesant în etajele sale subiective decît la nivelul stilului de existență materială promovat. El *se constituie în ansamblul său*, din toate punctele de vedere enumerate — macrosocial și microsocial, material și cultural, instituțional și informal, demografic și psihologic —, ca *o zonă privilegiată pentru investigarea socială a unor procese inseparabil componente ale mutațiilor pe care le subsumăm conceptelor de urbanizare și de integrare socioprofesională.*

## § 5. IMPACTUL CĂMINULUI ASUPRA URBANIZĂRII: CÎTEVA CONCLUZII

Oprindu-ne, în cele ce urmează, la concluziile esențiale ale investigației, nu considerăm însă cercetarea relației urbanizare-cămin drept încheiată. Dimpotrivă, ridicăm cîteva probleme asupra cărora colocviul

sociologic ar trebui să continue, sperînd că, din aceste concluzii, pot profita atît teoria sociologică a procesului de integrare şi urbanizare a foştilor rurali, cît şi forurile ce se îndeletnicesc practic cu acest proces, îndeosebi cu căminele muncitoreşti.

1. Este probabil că drept un rezultat principal al investigaţiei efectuate trebuie considerată punerea în evidenţă a unei suite de fenomene îndeobşte nestudiate, dar cu *directă incidenţă* asupra procesului delicat şi complex al integrării în urban. Ele sînt însă localizate nu în incinta propriu-zisă a întreprinderii, ci în *sistemul* ei, înţeles în sensul definit la început. Focalizarea marii majorităţi a cercetărilor, vreme îndelungată, numai asupra întreprinderii privite îngust, adică asupra locului de muncă, a lăsat aceste fenomene în penumbră.

Dimpotrivă, cercetarea *căminelor* muncitoreşti a cuplat uneltele sociologului de zona *existenţei materiale şi culturale cotidiene*, extraprofesionale a unor mase de foşti rurali. În această zonă dăinuie anumite probleme care, practic, sînt încă nesoluţionate sau soluţionate defectuos.

2. Căminul nu se constituie ca un spaţiu neutru pentru adăpostirea foştilor rurali (care alcătuiesc majoritatea locatarilor săi), ci este locul unde se plămădeşte un *stil de existenţă*. Acest „stil de existenţă" este o componentă nedisociabilă a urbanizării. El reprezintă o *remodelare a personalităţii* fostului rural. În plus, acest stil de existenţă extraprofesională exercită o retroînrîurire adîncă asupra comportamentului în *muncă*.

Conturarea „stilului de existenţă" inculcat de cămine, a gradului său de urbanitate şi a privinţelor în care el „neagă" stilul de existenţă rurală cere descrieri pentru care nu dispunem aici de spaţiu. Relevăm numai două constatări generale :

a) Dependenţa foarte directă a acestui stil sau profil de existenţă de *condiţiile materiale* asigurate de un cămin sau altul, ca şi de înzestrarea edilitar-urbană a microraionului înconjurător. Ca „etapă" sau „mijlocitor" al socializării urbane, căminul îşi realizează influenţa sa *educativă* în primul rînd prin condiţiile materiale de viaţă pe care le asigură.

b) Diversitatea considerabilă a nivelului de înzestrare a diferitelor cămine ce coexistă în prezent (cămine moderne sau barăci considerate necorespunzătoare de serviciile sanitare ale oraşului) împiedică formularea unei relaţii univoce generale stabile.

Construcţiile noi, moderne, reprezintă o bază materială admirabilă, aptă să favorizeze urbanizarea la un nivel de civilizaţie ridicat, conţinînd numeroase virtualităţi încă nefolosite. Dimpotrivă, neajunsurile materiale ale căminelor vechi, unele complet nesatisfăcătoare, altele relativ corespunzătoare, dar carenţate de o neglijentă administrare, au consecinţe *culturale* dăunătoare asupra constituirii noului „stil urban" de existenţă a căminiştilor.

3. Cultura trăită şi modelele culturale practicate de locatarul căminului muncitoresc sînt, în ultimă instanţă, o pîrghie de *detaşare* a acestuia de rural şi un mecanism de *urbanizare*. Ipoteza căminului ca „enclavă rurală în urban" nu s-a confirmat în cercetarea noastră : concetrarea unui număr masiv de rurali în aceste cămine nu s-a dovedit a fi un factor cu acţiune suficient de semnificativă pentru a impune conservarea modelelor culturale rurale şi, implicit, crearea unei perdele culturale opace şi „protectoare" faţă de influenţele urbanizării. Influenţa culturii oraşului este

predominantă. În plus, înăuntrul căminului şi deci „între" foştii rurali trăiesc şi vehiculează anumite preferinţe culturale căminişti care provin ei înşişi din urban. În sfîrşit, „enclava" nu se constituie şi pentru că, subiectiv, foştii rurali sînt precumpănitor *predispuşi* spre receptivitate culturală. Ei sînt mai curînd predispuşi *să se adapteze* decît sînt doritori să se retranşeze în modelele zonelor de origine. Aspiraţia este orientată deliberat spre un comportament cultural de negare a ruralismului şi de afirmare a calităţii de orăşean. (Ceea ce nu înseamnă că satul nu este şi regretat, dar nu de majoritate şi, în orice caz, nu sub raport cultural.)

Subliniem, în această privinţă, o delimitare care ni se pare foarte importantă : marea majoritate a locatarilor căminelor studiate (mai puţin însă la căminul şantierului de construcţii) sînt veniţi la oraş pentru *„a se ridica la oraş"*, şi nu pentru *„a se ridica la ţară"*. Ei au venit în industrie nu vizînd reîntoarcerea în agricultură cu un surplus de resurse materiale. Situaţia este diferită de cea a „taberelor de dormit" sau a barăcilor de la diferite şantiere de construcţie sau din industria forestieră, în care se utilizează mîna de lucru sezonieră şi necalificată, pe baza unor pendulaţii temporare ale forţei de muncă din mediul rural[5]. (Populaţia căministă, sub acest unghi, ar putea fi despărţită în două mari categorii, raportate la finalitatea (sau motivaţia) venirii în munca industrială.) Orientarea precumpănitoare a populaţiei căministe cercetate spre *definitivarea* în urban este, prin ea însăşi, o tendinţă „antienclavă".

Dacă concentrarea demografică a acestor foşti rurali în cămine nu intervine ca barieră în calea noii culturi, trebuie să spunem, pe de o parte, că această cultură nouă le este propusă căminiştilor nu în primul rînd de către cămin ca instituţie organizată. Ipoteza favorizării, prin cămin, a unei acţiuni de penetraţie a noilor modele culturale este mai aproape de realitate decît ipoteza „enclavei". Surprinzător însă este că nici despre această ipoteză nu putem afirma că s-ar fi verificat integral, întrucît virtualităţile mari ale căminului pe această linie sînt frecvent inactivate şi anihilate prin neutralizare şi prin carenţa organelor ce ar fi trebuit să dirijeze „politica culturală" a căminului. Căminiştii accedă spre cultura nouă mai mult datorită *oraşului*[6].

Atragem atenţia asupra împrejurării în care *combinarea* unora din fenomenele semnalate la punctele 2 şi 3, adică a unor disfuncţiuni ale căminului în asigurarea condiţiilor de existenţă materială cu neajunsuri în satisfacerea trebuinţelor cultural-spirituale, configurează nu profilul unei existenţe urbane fireşti, ci al unui trai orăşenesc falsificat, pseudourban, în care superioritatea condiţiei urbane nu se face bine simţită. Individul este supus solicitărilor existenţei într-un mediu nou, fără a resimţi şi unele din avantajele ei esenţiale, antinomie care roade pe dinăuntru procesul de adaptare şi integrare.

4. Căminul promovează *forme specifice noi de sociabilitate* între locatarii săi. Dar oare noile relaţii compensează adecvat şi suficient, pentru

---

[5] Aici, ipoteza „enclavei rurale" pare a avea un teren mai vast de confirmare. Componenţa dormitoarelor pe baza satului sau a grupului de sate de origine o mărturiseşte.

[6] Reunirea unor grupe mari, cu aptitudini şi preferinţe culturale variate, ar putea da naştere unor activităţi culturale colective şi stabilite, centrate în jurul locului de rezidenţă al oamenilor, cu efecte adînci şi de durată tocmai datorită stabilităţii şi practicării în comun. Dar investigarea căminelor menţionate conchide că asemenea activităţi lipsesc aproape complet.

cazul ruralilor veniţi în urban, vechile relaţii şi forme de comunitate socială din care ei s-au desprins?

După părerea noastră, urbanizarea are inevitabil ca premisă o anumită *dezintegrare socială*. Fără sublinierea acestui moment nu poate fi înţeleasă teoretic esenţa acestui proces social şi nici nu pot fi percepute exact problemele practice delicate pe care el le are de învins. Mutaţia socială constituită de trecerea unui tînăr din sat la oraş înseamnă, ca prim pas, o *desfacere* a sa din legăturile *familiale* imediate. În acelaşi timp, ea înseamnă desprinderea individului din legăturile societăţii săteşti, caracterizate, de regulă, prin coeziune strînsă şi intercunoaştere[7]. Astfel, urbanizare înseamnă, într-o anumită măsură şi îndeosebi în primele ei faze, o oarecare *atomizare*. Individul angrenat în multiple legături sociale interpersonale, parte a unor grupuri mici şi colectivităţi mai mari, se află dintr-o dată răzleţit, dezintegrat din vechile raporturi şi plonjat într-un mediu nou.

Cercetarea noastră a învederat că această desfacere şi atomizare este percepută de căminişti. Ea este resimţită în grad diferit de unii sau de alţii, mai lucid sau mai difuz, dar este prezentă. De aici o tendinţă spontană de compensare, o aspiraţie spre „intrare" în noi forme de sociabilitate, o predispoziţie marcată de adeziune la grup.

Căminul, ca tip de unitate socială, poate îndeplini în acest moment critic funcţia unei *structuri comunitare de substituţie* pentru vechile raporturi din care individul a fost de-structurat. În afara grupului de muncă — care reprezintă o structură fundamentală pentru integrarea profesională şi urbană a individului, dar care are o înrîurire în majoritatea cazurilor limitată temporal la durata zilei de muncă —, colectivitatea căministă (sau subgrupele ei) poate fi o a doua „familie" integratoare. Dar asta numai cu condiţia ca locatarii căminului să nu alcătuiască un *agregat mecanic* de indivizi, un conglomerat, ci să se constituie într-un *grup* cu norme şi valori comune, cu ţeluri comune, cu structuri proprii.

Cercetările efectuate arată că asemenea forme noi, specifice şi variate de sociabilitate s-au creat efectiv în căminele studiate şi sînt într-un proces continuu de devenire şi re-creare.

Căminele favorizează sub acest raport integrarea şi urbanizarea mai rapid decît locuinţa de tip individual. Se constituie grupuri informale şi comunităţi după felurite criterii şi cu funcţionalităţi diferite (identitate de vîrstă, dar şi afinităţi de pahar, ţeluri culturale, dar şi practicarea jocurilor de noroc, vecinătăţi de cameră sau gătitul în comun etc. etc.), frecvent interferate şi interpenetrate, mai des proteice decît stabile.

Dar spontanul predomină. Valorile şi structurile în jurul cărora se cristalizează grupurile nu par a fi deliberat dirijate. Intervenţia factorilor locali care sînt chemaţi să conducă procesul de urbanizare şi integrare are, potrivit observaţiilor noastre, bătaia prea scurtă şi nu poate pătrunde pînă la aceste zone de adîncime. Implantarea în cămin este efectuată de serviciile sociale ale întreprinderii ca o operaţie pur administrativă. Absenţa unor activităţi culturale interne sistematice (formaţii culturale sta-

[7] Structurile interne ale familiei ţărăneşti au fost profund afectate de procesul cooperativizării şi legăturile individului cu comunitatea rurală au fost slăbite (vezi, în acest sens, Mihail Cernea, *Transformări în structurile familiei ţărăneşti în satul cooperativizat*, în „Revista de filozofie", 1969, nr. 8.

bile, echipe sportive, repetiţii şi competiţii regulate ş.a.m.d.) privează pe căminişti de o anumită categorie importantă de structuri care le-ar putea oferi matrice de grupare şi sociabilitate.

La aceasta se adaugă — influenţînd în acelaşi sens nefavorabil — slaba activitate a organizaţiilor obşteşti în cămine (U.T.C., sindicat), precum şi lipsa de maturitate şi coerenţă a sistemelor de autoconducere internă a căminiştilor (la care ne vom referi şi mai departe).

Coexistenţa indivizilor nu tolerează vacuumul de structuri. Cînd, într-o soluţie chimică, anumite particule circulă dezordonat, ele precipită adesea în jurul primei impurităţi, al primului corp străin care pătrunde în amestec. *Mutatis-mutandis*, absenţa unor structuri *propuse* organizat căminiştilor înlesneşte gruparea lor în jurul unor structuri întîmplătoare. Au şanse mai multe, în aceste condiţii, să devină lideri de opinie elemente înapoiate. Valorile care captează energiile şi structurile care se constituie pentru atingerea lor sînt într-o măsură mai mare rezultat al întîmplării şi al împrejurărilor decît al unei orientări dirijate, deliberate.

Durkheim[8], mai întîi, şi Robert Merton[9], mai recent, au subliniat că într-o colectivitate în care indivizii au fost deconectaţi din raporturile sociale tradiţionale, iar vechile legături interpersonale au fost slăbite, într-o asemenea societate deci se produce mai uşor fenomenul detaşării de sistemul normativ. Colectivitatea căminiştilor se înscrie, prin împrejurările din care ea provine, în această relaţie. Iar cercetarea noastră a arătat că, faţă de anumite tendinţe sau manifestări de comportament deviant, opinia publică a căminului nu opune o atitudine fermă, sudată şi consolidată de un sistem normativ acceptat în comun. Căminul nu are încă un cod clar şi ferm de comportamente prescrise, preferate şi proscrise.

Conchidem de aici asupra necesităţii intensificării operei de inducere culturală a normelor legitimate ale comportamentului social urban. Opera de generalizare a acestor norme în populaţia variată a căminului va contribui la omogenizarea acestei colectivităţi, la reducerea fenomenelor de devianţă şi la gruparea indivizilor în forme de sociabilitate cu coeziune mai ridicată.

5. Cercetarea a confirmat corectitudinea ipotezei potrivit căreia căminul trebuie privit ca o componentă în structura subsistemului întreprinderii industriale, avînd funcţii care decurg din modelul funcţional al acesteia. Situarea sa în această perspectivă favorizează analiza lui sociologică.

Concluzia principală ce se poate trage în această privinţă însă constă în faptul că angrenarea căminului în sistemul organizaţional al întreprinderii este în practică slabă, insuficient de organică . Eşaloanele de conducere ale acestui sistem organizaţional acordă căminului preocupări sporadice şi mijloace reduse. Analiza relaţiilor dintre organismul întreprinderii şi cămin a arătat că acesta din urmă este tratat ca o anexă marginală a Serviciului social al uzinei. Aparatul Serviciului social de uzină nu deserveşte căminul şi nevoile sale. Dimpotrivă, relaţia pare a se inversa, şi căminul ajunge teritoriul de exercitare a autorităţilor coercitive a acestui

[8] E. Durkheim, *Le suicide*, Paris, Felix Alcan, 1897.

[9] Robert K. Merton, *Continuities in the Theory of Social Structure*, Glencoe, Free Press, 1957.

aparat. Serviciul social se limitează, de regulă, la anumite operații administrative (repartiții, angajare portar, control sporadic al întreținerii, unele reparații etc.) și este înstrăinat de problemele de conținut ale socializării individului în cămin.

În căminele diferitelor întreprinderi cercetate de noi, situațiile sînt deosebite : la căminele întreprinderilor de construcții domiciliază și numeroși muncitori sezonieri, necalificați, adică țărani-muncitori, care exercită o mișcare pendulatorie între rural și urban, în vreme ce la celelalte cămine este vorba, în majoritate covîrșitoare, de muncitori calificați stabili. Înseși „*așteptările*" („*expectations*") pe care aceste categorii le au față de întreprindere sînt diferite, ultima categorie manifestînd, desigur, un evantai mai larg de exigențe. Dar conducerile acestor întreprinderi văd în cămin în special un complement necesar pentru împlinirea funcției economice-productive a uzinei (prin fixarea în urban a forței de muncă). Funcțiile de asistență socială și de promoție socială sînt prețuite sub importanța lor reală.

De aici se deschide un șir de consecințe și reacții în lanț (descrise în studiu), care introduc dereglări în însăși funcționarea întreprinderii. Căminul nu parvine a fi ceea ce funcțional el trebuie să fie. Grupul uman deservit de cămin nu-și are împlinite, în această privință, unele așteptări esențiale[10], fapt care se repercutează obiectiv și subiectiv în comportamentul profesional al acestui grup în întreprindere.

Disfuncționalitățile la care ne referim își au punctul de plecare nu numai în anumite condiții materiale și, adesea, nu în primul rînd în condițiile materiale, ci în *concepția despre cămin* care prezidează la nivelele de comandă ale întreprinderii.

Considerăm că relația întreprinderii cu căminul ei este, în lumina cercetării efectuate, una din problemele importante ce se cer luate în considerare în acțiunea actuală pentru *perfecționarea structurii întreprinderii* din țara noastră și îmbunătățirea organizării ei. Totodată, elaborarea unei reglementări legislative adecvate, care să stabilească un sistem de obligații și norme precise, ar introduce și instituționaliza în acest domeniu criterii și structuri de acțiune socială unitară. Foarte importantă practic va fi, de asemenea, după părerea noastră, o *acțiune formativă* de durată, care să dea cadrelor care lucrează în serviciile sociale ale uzinelor (sau care să fie formate special în acest scop) o pregătire *socială* de specialitate. Este necesar să se dea un fundament și o orientare științifică acestor activități, dominate la nivelul întreprinderii de empirism practicist și carențate prin absența unor idei majore directoare.

6. Raportarea căminului la sistemul urban și la structurile organizării sociale a *orașului* aduce nu atît concluzii noi, cît accentuarea unei cerințe cunoscute teoretic, dar insuficient acceptate practic : cerința unei orientări de sociologie urbană în proiectarea și dezvoltarea orașului. Se impune recunoașterea faptului că un cămin reprezintă o unitate locativă urbană de tip special, a cărui implantare obligă la anticiparea modalită-

[10] Trebuie să ținem seama că situația concretă diferă de la întreprindere la întreprindere și că, mai ales în căminele moderne, al căror număr a crescut datorită noilor construcții din ultimii ani, satisfacerea așteptărilor individuale și a cerințelor urbanizării se realizează la un nivel mult mai ridicat.

ţilor de soluţionare a nevoilor unor colectivităţi umane foarte specifice. Proiectarea căminelor în chip **izolat** faţă de spaţiul social înconjurător şi nu ca **parte** a unor microraioane sau entităţi urbane înzestrate cu o reţea diversificată de servicii sociale înseamnă perpetuarea durabilă a unor surse disfuncţionalitate în existenţa căminului şi a căminiştilor.

7. Ca element component în subsistemul întreprinderii industriale, căminul este cu atît mai eficient social cu cît are interconexiuni mai strînse şi diversificate cu celelalte componente ale acestui subsistem. Cercetarea a pus în evidenţă că anumite structuri ale întreprinderii, cum sînt organizaţia sindicală şi îndeosebi organizaţia de tineret, îşi întind inegal şi relativ sporadic raza de acţiune înăuntrul colectivităţii căminiştilor. Structurile acestor organizaţii obşteşti sînt virtual puternice *matrice de socializare a indivizilor* ce vin din rural, apte să accelereze integrarea şi urbanizarea acestora. Ele sînt totodată structuri care propun valori etice, politice, juridice etc. În căminele cercetate, prezenţa lor instituţională şi spirituală s-a vădit a fi slabă. Prin forma lor de organizare, ele sînt mulate pe locul de muncă al căminiştilor, fără să aibă elasticitatea adecvării, în cazul unor grupuri compacte de membri ai lor cum sînt căminiştii şi pe particularităţile locului de rezidenţă al acestora.

8. Deşi masive şi cu multe probleme specifice ce solicită cooperare pentru o bună rezolvare, colectivităţile căminelor cercetate n-au parvenit la *forme funcţionale de autoorganizare şi autoconducere*. Comitetele de cămin din unităţile studiate, fără excepţie, s-au dovedit formale şi efemere. Ele nu oferă mijloacele şi forţa unei *organizări dinlăuntru* a masei căminiştilor : membrii comitetelor nu sînt cunoscuţi ca atare de căminişti, nu desfăşoară decît rareori o activitate profilată în acest sens. Ele sînt privite nu ca emanaţie a căminiştilor în relaţia lor cu „exteriorul", inclusiv cu serviciile social-administrative ale uzinei, ci, dimpotrivă, ca anexe ale acestora, ca instrumente create de ele exclusiv pentru „a aplica" regulamente sau „a trage la răspundere".

Înseşi regulamentele de funcţionare a căminelor sînt concepute nu ca un cadru de desfăşurare şi dezvoltare largă a activităţilor căminiştilor, ca *programe de acţiune*, ci, dimpotrivă, ca instituţionalizarea exclusiv a unor restricţii, ca liste de interdicţii. Pedagogia lui „nu" este unilaterală şi în orice caz nu cea în primul rînd recomandabilă pentru o populaţie cu care se urmăreşte o acţiune de *integrare*, căreia deci îi sînt necesare *modele* noi, pe care să şi-le asimileze.

Reconsiderarea formelor actuale de organizare internă a căminiştilor, în legătură cu care nu există norme unitare nici la nivelul administraţiilor uzinale, nici la cel al organizaţiilor obşteşti, şi făurirea unor structuri organice şi viabile pot amplifica substanţial, după părerea noastră, coeziunea şi funcţionalitatea socială a acestor colectivităţi.

★

Căminul muncitoresc, privit în ansamblul său, acţionează, fără îndoială, ca un mijlocitor al urbanizării, ca o vastă retortă în care destine şi personalităţi se întîlnesc, se ciocnesc, se influenţează, se transformă, acumulează deprinderi ale unui mod diferit de viaţă. Problema majoră ce se ridică este cea a *modelelor pe care viaţa în cămin le induce direct sau subjacent în comportamentul căminiştilor*. Urbanizarea se realizează, dar

întrebarea este : la ce nivel de valori ? Sub acest unghi nu putem să nu spunem că spaţiul lăsat jocului întîmplării se vădeşte — la lumina investigaţiei — a fi neaşteptat de mare. Socializarea indivizilor prin cămin poartă, desigur, marca valorilor şi a ţelurilor pe care, pe plan macrosocial societatea le promovează. Dar făcînd microanatomia acestor unităţi şi a funcţionării lor, constatăm că numeroase procese se desfăşoară stihinic. Cauzal, situaţia se explică în bună măsură prin absenţa unei politici de socializare şi educaţie cu finalitatea de urbanizare care să fie *mulată specific* pe acest tip de rezidenţă, care să-i pună în valoare virtualităţile şi să îmbrăţişeze unitar momentele instrumental-materiale şi cele spirituale ale procesului.

Căminul poate fi mult mai mult decît o zonă marginală a întreprinderii : el poate deveni un *factor plenipotent* — şi incomparabil mai eficient încă decît este în prezent — al integrării socioprofesionale şi urbanizării unor mase importante de populaţie.

# RAPORTUL DINTRE POPULAȚIE, EȘANTIONARE ȘI EȘANTION ÎN SOCIOLOGIE

DE

A. MIHU, T. ROTARU
(Cluj)

Fără intenția de a analiza pe larg raportul dintre populație, eșantionare și eșantion în sociologie și, prin urmare, de a face o disociere precisă între aspectele sale generale (de epistemologie generală și socială) și cele specifice (strict sociologice), am vrea, în cele ce urmează, să evidențiem doar cîteva dintre principalele lui laturi care ni se par a avea o mai mare importanță actuală teoretică și practică. Și aceasta, deoarece motivația acestui studiu nu este strict speculativă, ci își află temeiul într-o anumită stare de lucruri existentă azi în sociologia românească. Studierea rezultatelor obținute în urma unor investigații sociologice concrete desfășurate în ultimii ani, dezvoltarea rapidă a interesului pentru sociologie, extinderea unei opinii publice care așteaptă din partea ei rezultate din ce în ce mai palpabile, atrag atenția asupra unor probleme teoretice și metodologice diverse, printre care cele legate de raportul la care ne referim ni se par a deține un loc destul de important.

## TERMENII FUNDAMENTALI

Prin *populație*, în sens foarte general, se înțelege acel obiect al cunoașterii care este format din mai mult decît un individ, o unitate sau un element. Ea poate fi constituită din indivizi, familii, grupuri de indivizi etc. (în acest caz se folosesc termenii de populație sau colectivitate) sau din unități și elemente sociale, cum ar fi : gospodării, sate, orașe, diverse bunuri materiale sau culturale etc. (în acest caz este folosit conceptul de univers). Definițiile date populației, existente în literatura de specialitate, semnalează aspecte diferite ale conținutului ei. Unele dintre ele pun semn de egalitate între populație și grupuri mari de oameni. Populația constituie „grupul total aflat sub studiu pe care eșantionul se presupune

Rev. filoz. **17**, *8*, p. 949–964, București, 1970.

că îl reprezintă" [1] sau o „mare comunitate umană" [2]. După părerea lui M. White Riley, populaţia reprezintă „întregul univers de cazuri (de exemplu toate comunităţile sau societăţile primitive sau familiile muncitorilor)" [3]. Alţi cercetători consideră că populaţia se poate subdivide într-o populaţie de atribute şi una de variabile. C.A. Moser consideră că un sociolog poate studia atît atribute (notînd pentru fiecare persoană dacă posedă sau nu o anumită caracteristică — televizor, radio, o opinie dată într-o anumită problemă etc.), cît şi variabile (notînd pentru fiecare element mărimea reală a unei caracteristici variabile — vîrstă, venituri etc.). În acest fel, el ajunge la doi termeni noi : valoare statistică şi parametru : „Primul termen se referă la valoarea variabilei (sau atributului) calculată în eşantion, cel de-al doilea la valoarea variabilei (sau atributului) în populaţia pe care încercăm să o estimăm" [4]. Rezultă că, după părerea sa, populaţia se referă fie la o variabilă, fie la un atribut. În sfîrşit, alte definiţii reduc populaţia doar la acel obiect colectiv al investigaţiei care se încadrează în anumite coordonate precizate de către cercetător (ca, de pildă, familiile dintr-un oraş oarecare, copiii sub 16 ani care posedă bicicletă ai unui judeţ, familiile ţărăneşti care posedă televizor dintr-un judeţ etc.). „O populaţie — se spune într-o lucrare americană dedicată metodelor cercetării sociale — este un agregat al tuturor cazurilor care se conformează cu anumite seturi de semnificaţii" [5].

Dat fiind faptul că populaţia poate avea grade diferite ca volum şi extensiune, este necesar să atragem atenţia asupra caracterului relativ al conceptului la care ne referim. În cazul unui studiu dedicat problemelor răspîndirii culturii de masă prin intermediul radioului, populaţia în accepţie globală este constituită din toţi aceia care posedă aparate de radio sau difuzoare. Cercetarea aceloraşi probleme poate fi limitată doar la posesorii de radio şi difuzoare din întreg mediul rural, dintr-un judeţ sau dintr-o comună. În acest ultim caz, conţinutul populaţiei este în mod substanţial limitat. Acest fapt (adică caracterul relativ al populaţiei) are implicaţii gnoseologice importante. Într-un fel trebuie apreciate datele şi concluziile unui studiu efectuat asupra unei populaţii de o anumită mărime şi altfel al unui studiu care s-a referit la o populaţie de o altă mărime. Rezultatele unui studiu cu privire la posesorii de radio dintr-o comună sînt perfect valabile în studierea unor aspecte ale vieţii culturale a comunei respective şi mai puţin (sau aproape de loc) valabile pentru a studia unele aspecte ale vieţii culturale în întreg mediul rural sau în întreaga ţară.

În ultimul timp, mergînd pe linia sublinierii complexităţii cercetării sociale, sociologii au început să utilizeze termenul de populaţie nu numai în sensul pe care l-am semnalat (adică de obiect colectiv al cunoaşterii), ci în sensul de ansamblu de posibilităţi pe care le are la îndemînă cercetătorul pentru a studia un anumit obiect. În acest caz se are în vedere nu obiectul înţeles ca populaţie, ci mişcarea cunoaşterii spre obiect. La

[1] Hadley Cantril, *Gauging Public Opinion*, Princeton University Press, 1947, p. 129.
[2] M. Duverger, *Methodes des Sciences Sociales*, Paris, P.U.F., 1961, p. 172.
[3] M. White Riley, *Sociological Researsh*, I A Case Approach, Harcourt Brace and World, Inc., 1963, p. 282.
[4] C. A. Moser, *Metodele de anchetă*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 91.
[5] C. Selltiz, M. Jahoda, M. Deutsch şi S. W. Cook, *Research Methods in Social Relations*, Holt, Rinehart and Winston, 1965, p. 509.

această problemă se referă, de pildă, M. White Riley cînd spune că, pentru a studia abilitatea matematică a unui grup de indivizi, sîntem puși în fața unui univers de întrebări posibile din care trebuie să selectăm pe cele mai adecvate. Această precizare este valabilă în majoritatea cercetărilor concrete bazate pe interviu, chestionar sau test. De asemenea, aceeași cercetătoare aduce în discuție și factorul timp, privit și el ca un univers (ea pleacă de la o cercetare a lui Stouffer, care, chestionînd gospodinele în ziua de luni — zi de spălat — , a obținut de la acestea alte răspunsuri decît în celelalte zile ale săptămînii). Am putea adăuga și faptul că cercetătorul se află în fața unui univers de probleme despre una și aceeași populație, are la îndemînă un univers de metode de cercetare, poate alege colaboratori și operatori dintr-o populație de specialiști etc. Toate aceste considerații sînt de natură să sugereze faptul că, în efectuarea unei cercetări, sociologul trebuie să ia nenumărat de multe hotărîri, atît asupra populației pe care și-o alege ca obiect de investigație, cît și asupra unor universe de mijloace și posibilități de apropiere de aceasta. Valoarea muncii depuse de sociolog poate fi apreciată în mod corespunzător numai avîndu-se în vedere modalitățile concrete în care el a privit, ales și apropiat de toate aceste genuri de populații sau universe.

În încheierea considerațiilor cu privire la noțiunea de populație, am dori să arătăm că ideal ar fi ca fenomenele pe care ea le posedă să fie studiate integral. În realitate, acest deziderat rîvnit de orice sociolog, nu poate fi și nici nu este necesar să fie realizat în absolut toate cazurile. Întreaga populație pe care vrem să o cercetăm poate fi foarte largă, informațiile asupra ei foarte multe și ea se poate schimba atît de rapid, încît este foarte dificil ca ea să constituie nemijlocit obiectul investigației. Apoi nu este întotdeauna necesar să se studieze întreaga populație pentru a obține o cunoaștere valabilă a fenomenelor abordate : un eșantion este suficient. Totodată, studierea populației solicită un mare efort, mari cheltuieli și un timp îndelungat, dezavantaje depășite ca urmare a folosirii eșantioanelor.

În orice manual de metodologie, eșantionarea (selecția sau sondajul, denumită în limba engleză *sampling*) este privită ca una din metodele de cercetare principale. Există însă diferențe în ceea ce privește aprecierea gradului ei de aplicabilitate. Unii o înțeleg doar ca o metodă particulară în cadrul unei metode mai cuprinzătoare. Așa procedează, de pildă, N. Duverger. În lucrarea sa *Methodes des Sciences Sociales*, el tratează problemele eșantionării cu ocazia prezentării trăsăturilor uneia dintre formele cele mai răspîndite ale observației directe extensive, și anume ancheta prin sondaj. Cu această ocazie, el consideră eșantionarea ca una dintre fazele esențiale ale efectuării anchetei prin sondaj, care are drept scop „determinarea populației de interogat"[6]. C.A. Moser acordă eșantionării o atenție mult mai mare, socotind-o o metodă principală în efectuarea anchetelor oficiale, a cercetărilor asupra pieței și opiniei publice și într-o măsură însemnată a cercetărilor sociologice. În plus, se pare că Moser privește eșantionarea ca un termen global care acoperă întreaga problematică a raportului dintre populație, eșantionare și eșantion. În sfîrșit, alți sociologi se referă la eșantionare ca la o metodă de investigație

[6] M. Duverger, *op. cit.*, p. 172.

cu o foarte largă arie de aplicabilitate, care intervine în studierea fenomenelor sociale ori de cîte ori cercetătorul vieţii sociale nu ia (din diferite motive) ca obiect întreaga populaţie sau univers, ci doar o parte a acesteia[7].

Indiferent cum este definită şi ce importanţă i se acordă în raport cu alţi termeni cu care este corelată sau cu alte metode de cercetare, prin *eşantionare* se înţelege, de regulă, *un ansamblu de tehnici de determinare a acelei părţi din populaţie sau univers care este privită ca un indicant precis şi reprezentativ al acesteia.* Ea urmăreşte să dea răspuns următoarelor întrebări principale : Cine şi ce tipuri de persoane sau alte elemente ale vieţii sociale trebuie supuse cercetării din ansamblul populaţiei sau universului ? Cît de multe persoane sau elemente este necesar să fie studiate din populaţie sau univers ? Cum trebuie alese acestea ? Cum se estimează gradul de precizie a eşantionului preconizat a fi studiat ?

Eşantionarea este apreciată ca o metodă de reducere a populaţiei la scară investigabilă care prezintă mai multe avantaje certe în raport cu un studiu exhaustiv. Dintre acestea, cîteva sînt în mod deosebit semnalate de sociologi : economisirea resurselor băneşti, economie de muncă, economie de timp şi, în sfîrşit, uneori chiar o valoare gnoseologică sporită în raport cu o cercetare completă.

Eşantionul „este masa de unităţi sau grupuri selectată pentru investigaţie"[8]. Cînd noi selectăm unele dintre elementele populaţiei cu scopul descoperirii unor aspecte cu privire la populaţia din care ele au fost luate, ne referim la acest grup de elemente ca la un eşantion[9]. „Obiectul oricărei proceduri de eşantionare — spune J. Mage — este de a asigura un eşantion care va reproduce caracteristicile populaţiei"[10]. Referindu-ne la definiţia dată de statistică noţiunii „eşantion pentru colectivitatea *a*", putem spune că ea subliniază ideea că *a* este o parte de volum relativ mic, a colectivităţii *A*, de volum mare[11].

Abordînd problema valorii eşantionului, sociologii se referă, de obicei, la unele caracteristici asupra cărora ei încă nu au căzut de acord în ceea ce priveşte numărul, denumirea şi stabilirea conţinutului lor (reprezentativitate, potrivire, caracter adecvat, precizie, corectitudine, distorsiune etc.). În aceste condiţii, este realmente dificil atît pentru cercetător, cît mai ales pentru beneficiar să cunoască cu uşurinţă ce calităţi trebuie să întrunească eşantionul pe care-l studiază şi respectiv pe baza căruia s-au obţinut datele şi concluziile pe care vrea să le utilizeze în scopuri practice.

În plus, în determinarea conţinutului reflectoriu al rezultatelor bazate pe eşantion este necesar să se facă distincţie între etapele pe care le parcurge eşantionul pînă la realizarea lui efectivă, considerate ele însele ca tipuri particulare ale acestuia. Pentru a obţine eşantionul ale cărui date aproximează populaţia, cercetătorul trece în mod treptat de la eşantionul estimat ($e_1$) la eşantionul selectat ($e_2$) şi, în sfîrşit, la eşantionul fi-

---

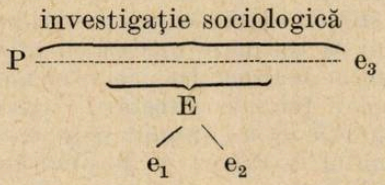
[7] M. White Riley, *op. cit.*, p. 282–283.
[8] Hadley Cantril, *op. cit.*, p. 129.
[9] C. Selltiz, M. Jahoda. M. Deutsch şi S. W. Cook, *op. cit.*, p. 510.
[10] J. Madge, *Zhe Tools of Social Science*, A Doubleday Anchor Book, 1965, p. 232.
[11] N. Mihăilă, *Introducere în teoria probabilităţilor şi statistică matematică*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1965, p. 337.

nal ($e_3$). În acest caz, $e_1$, $e_2$ sînt rezultate ale procesului de eșantionare, iar $e_1$ $e_2$ $e_3$ ale muncii de cercetare sociologică, care presupune folosirea în obținerea eșantionului nu numai a metodei eșantionării ci și a altor metode (măsurarea, întocmirea interviului, administrarea lui etc).

## RAPORTUL DINTRE POPULAȚIE, EȘANTIONARE ȘI EȘANTION

Acest raport poate fi privit, după cum am mai arătat, din trei puncte de vedere principale. Asupra lor ne vom opri în continuare.

1. Pentru a semnala implicațiile eficacității sale gnoseologice, ne vom folosi de următoarea schemă :




în care P = populația, E = eșantionare, $e_1$, $e_2$ și $e_3$ = ipostazele eșantionului. Ea vrea să scoată în evidență cîteva aspecte mai importante, și anume : 1. că între P și $e_3$ se interpune investigația sociologică, care nu se reduce doar la eșantionare, 2. că o parte principală a acesteia este constituită din procesul de eșantionare, 3. că eșantionul estimat ($e_1$) și eșantionul selectat ($e_2$) sînt produse de bază ale eșantionării. Măsura în care $e_3$ oglindește în mod reprezentativ și cu precizie populația depinde de eficacitatea gnoseologică a tuturor acestor aspecte. Pentru înțelegerea acestor idei este necesar să ne oprim asupra lor în mod mai amănunțit.

Valoarea reflectorie a eșantionului final sau, altfel spus, reprezentativitatea lui depinde în mod hotărîtor de modalitățile și de felul în care a fost înfăptuită eșantionarea. Ea poate asigura în proporții diferite reflectarea adecvată a populației și poate, de asemenea, ocaziona, în proporții diferite, distorsiuni care influențează negativ conținutul reflectoriu al datelor despre elementele populației alese pentru investigație.

Prin *reprezentativitate* înțelegem *concordanța gnoseologică dintre eșantion ca parte și populație ca întreg*. Ea este o noțiune cu un caracter relativ. Într-un anumit sens, orice eșantion, indiferent cum a fost ales, este reprezentativ din anumite puncte de vedere. În alt sens, nici un eșantion, oricît de bine ar fi fost determinat, nu poate reflecta cu exactitate absolută populația pe care o exprimă. Acest lucru este cu atît mai valabil în cazul fenomenelor sociale, care au, după cum se știe, un înalt grad de complexitate. Dar, între cele două limite, „orice eșantion este reprezentativ" și „nici un eșantion nu poate reflecta populația cu o exactitate absolută", există un șir relativ lung de gradații. Fiecare cercetător își dorește să obțină un asemenea eșantion care, fără pretenția de a fi o imagine perfectă a populației, să o exprime totuși, cu un înalt grad de reprezentativitate. Pentru a realiza acest deziderat, el are la dispoziție cîteva procedee de înfăptuire a eșantionării.

Cele două tipuri fundamentale de eşantionare, probabilistică şi nonprobabilistică, oferă un grad de reprezentativitate diferit. Superioritatea primului tip de eşantionare, în raport cu cel de-al doilea, poate fi constatată atît pe planul estimării eşantionului, cît şi pe planul selectării lui.

În cazul eşantionării nonprobabilistice, mărimea eşantionului nu este calculată.; determinarea ei rămîne la latitudinea aprecierii cercetătorului sau a beneficiarului (care ia 5, 10, 15% etc. din populaţie). Eşantionarea nonprobabilistică bazată pe cote păstrînd acelaşi principiu de stabilire a mărimii eşantionului oferă unele garanţii în sensul păstrării în eşantion a proporţiilor elementelor existente în populaţie. De exemplu, dacă se ştie că populaţia este constituită din 53% femei şi 47% bărbaţi, eşantionul cu un volum de 1 000 de indivizi va cuprinde 530 de femei şi 470 de bărbaţi. În sfîrşit, eşantionarea nonprobabilistică în funcţie de scopurile urmărite, fără să estimeze nici ea cu precizie mărimea eşantionului, îşi îndreaptă atenţia doar asupra acelor elemente ale populaţiei considerate a fi tipice pentru ţelurile cercetării. Îndreptîndu-şi atenţia asupra acestor cazuri în funcţie de un anumit scop, ea poate spori conţinutul gnoseologic al eşantionului în raport cu posibilităţile celorlalte forme de eşantionare nonprobabilistică.

Eşantionarea probabilistică simplă se deosebeşte de cea nonprobabilistică în mod esenţial prin aceea că specifică şansele ca datele eşantionului, în cazul în care are o anumită mărime, să nu difere mai mult decît se calculează de valorile reale ale populaţiei. Acest tip de eşantionare estimează, prin urmare, cu precizie reprezentativitatea eşantionului (adică a lui $e_1$). În vederea realizării acestui deziderat, cercetătorul pleacă de la anumite concluzii şi cerinţe ale teoriei probabilităţii şi teoriei statistice a selecţiei. El va calcula media aritmetică a populaţiei (tendinţa centrală a uneia din caracteristicile ei), deviaţia standard (care se referă la dispersia reală a unei caracteristici în populaţie), eroarea standard (dispersia ipotetică în raport cu media aritmetică a tuturor eşantioanelor posibile ale unei populaţii) şi, în sfîrşit, nivelul de probabilitate ca o anumită mărime a eşantionului să ofere un indice de eroare dorit.

Consideraţiile matematice ale determinării preciziei eşantionului în acest caz sînt în mod succint următoarele :

Să presupunem că avem o populaţie oarecare A, care cuprinde N indivizi şi o mărime X, referitoare la această populaţie (vîrstă, salar etc.). Mărimea X poate lua fie numai anumite valori $x_1, x_2, \ldots, x_r$, fie orice valoare dintr-un interval $(\alpha, \beta)$.

Să ne situăm în primul caz şi să admitem că valoarea $x_1$ este luată de $k_1$ indivizi, valoare $x_2$ de $k_2, \ldots$, valoarea $x_r$ de $k_r$. Numerele $k_1, k_2, \ldots, k_r$ se numesc frecvenţele de apariţie ale valorilor $x_1, x_2, \ldots, x_r$. Evident că $k_1 + k_2 +, \ldots, + k_r = N$. Rapoartele

$$p_1 = \frac{k_1}{N}, \quad p_2 = \frac{k_2}{N}, \ldots, p_r = \frac{k_r}{N}$$

se numesc probabilităţile cu care mărimea X ia valorile respective. Mai clar $p_1$, de exemplu, este probabilitatea ca, luînd la întîmplare un individ

din populație, referitor la mărimea X, acest individ să ia valoarea $x_1$ etc. Se vede că

$$0 \leqslant p_i \leqslant 1 \quad i = 1, 2. \ldots, r \text{ și } p_1 + p_2 + p_3 + \ldots + p_r = 1.$$

Mărimii X i se poate ataşa un tabel dreptunghiular :

$$X = \begin{pmatrix} x_1 x_2 \ldots x_r \\ p_1 p_2 \cdots p_r \end{pmatrix},$$

care indică corespondența biunivocă, semnalată mai sus, între mulțimea valorilor și mulțimea probabilităților corespunzătoare. Această mărime o vom numi variabilă aleatoare discretă. Mulțimea $\{p_1, p_2, \ldots, p_r\}$ se numește distribuția variabilei respective.

Noțiunea de variabilă aleatorie se generalizează și pentru cazul cînd X poate lua orice valori dintr-un interval. De pildă, dacă X este vîrsta, atunci aceasta poate lua orice valoare între 0 și, să zicem, 100 de ani. Fiecărei valori x din intervalul $(\alpha, \beta)$ îi va corespunde o valoare f(x). Avem de-a face cu o funcție f(x) definită pe intervalul $(\alpha, \beta)$, numită funcție de distribuție sau de densitate a variabilei aleatorii continue. Ea ne dă probabilitatea, notată $P(x' < x < x'')$, ca x să ia valori într-un interval $(x', x'')$, conținut în intervalul $(\alpha, \beta)$. Această probabilitate este dată de formula

$$P(x' < x < x'') = \int_{x'}^{x''} f(x)\, dx,$$

adică integrala funcției $f(x)$ pe intervalul respectiv.

În practică, chiar dacă variabilele sînt continue, ele, de cele mai multe ori, se reduc la cele discrete. Dacă ne interesează, de exemplu, vîrsta unei populații, stabilim în prealabil anumite intervale, și pentru calcule luăm valoarea centrală a acestora. Din acest motiv ne vom referi numai la variabile aleatorii discrete.

În legătură cu variabila $X$ vom arăta cum se calculează doi indicatori des utilizați în statistici : media și abaterea (devierea) standard.

*Media* pe care o notăm cu $m$ (atît la simbolul pentru medie, cît și la cel pentru abaterea standard, vom ataşa și simbolul care reprezintă variabila la care se referă), este o valoare centrală, în jurul căreia se grupează celelalte :

$$m_x = x_1 p_1 + x_2 p_2 + \ldots + x_r p_r.$$

*Abaterea standard*, $\sigma$, este un indicator care arată dispersia, împrăștierea valorilor față de medie. Pătratul acestui indicator, $\sigma^2$, *varianța*, este o medie a pătratelor abaterilor valorilor de la medie.

$$\sigma_X^2 = \frac{k_1 (x_1 - m_x)^2 + k_2 (x_2 - m_x)^2 + \ldots + k_r (x_r - m_x)^2}{N}.$$

Deci

$$\sigma_x = \sqrt{\frac{k_1(x_1 - m_x)^2 + k_2(x_2 - m_x)^2 + \ldots + k_r(x_r - m_x)^2}{N}}$$

În general, în cercetări se urmărește fie stabilirea unor medii, fie stabilirea unor proporții. Exemplu: media de vîrstă, media timpului de distracții etc. sau proporția indivizilor cu studii superioare care fumează etc. Deși cele două tipuri de probleme sînt aparent diferite, ele totuși se pot identifica. De pildă, problema de proporție se poate reduce la cea de medie. Dacă în populație, $N_1$ indivizi posedă caracteristica $X$ și restul $N-N_1$ nu o posedă, atunci, atribuind celor care o posedă valoarea 1 și celorlalți valoarea 0, putem forma următoarea variabilă aleatorie:

$$X = \begin{pmatrix} 1 & 0 \\ p & q \end{pmatrix},$$

unde $p = \frac{N_1}{N}$, adică proporția celor ce posedă această caracteristică și $q = \frac{N - N_1}{N} = 1 - p$, proporția celor care nu o posedă

$$m_x = 1.p + 0.q = p.$$

Deci proporția $p$ apare ca valoare medie.

Abaterea standard se calculează astfel:

$$\sigma_x = \sqrt{\frac{N_1(1-p)^2 + (N - N_1)(0-p)^2}{N}} = \sqrt{p(1-p)^2 + qp^2} =$$

$$= \sqrt{pq^2 + qp^2} = \sqrt{pq(q+p)} = \sqrt{pq} = \sqrt{p(1-p)}$$

căci

$$\frac{N_1}{N} = p, \quad \frac{N - N_1}{N} = q, \quad p + q = 1$$

În consecință, dacă ne vom referi numai la problemele de medie, implicit tratăm și pe cele de proporții.

Problema care se pune este următoarea: extrăgînd un eșantion aleatoriu simplu[13] de mărime $n$ din populație pentru a estima o valoare medie (respectiv o proporție), putem să ne mărginim la acest eșantion?

Teoria probabilităților arată că răspunsul la întrebare este afirmativ sau, mai precis, *dacă $m_x$ este media în populație și $m'_x$ este media*

[13] Extragerea unui eșantion aleatoriu se mai numește selecție. Selecția poate fi repetată sau nerepetată, după cum un individ extras este reintrodus sau nu în populație, după extragerea sa și înainte de extragerea individului următor.

*în eșantion, putem afirma cu o anumită probabilitate P că* $m_x$ *este cuprins într-un interval* $[m'_x - \Delta, m'_x + \Delta]$, *care poate fi făcut oricît de mic pentru n suficient de mare.* Valorile $\Delta$ și $P$, depinzînd, așa cum vom arăta mai jos, de $\sigma_x$ și $n$, sînt legate și între ele: cînd crește $\Delta$, crește și $P$, și cînd scade $\Delta$, scade și $P$.

Luînd, teoretic vorbind, diferite eșantioane, obținem valori diferite pentru medie: $m'_{x_1}$, $m'_{x_2}$ ..., dar toate aceste valori nu sînt oricum. *Media de eșantionare* $m'_x$ *poate fi privită ca o variabilă aleatorie, care ia diferite valori pentru fiecare eșantion în parte.*

Se poate demonstra[14], în legătură cu această variabilă, că:

1. *Valoarea medie a distribuției mediei eșantioanelor este* egală cu media populației

$$m_{m'_x} = m_x;$$

2. *Varianța distribuției mediei eșantioanelor este de n ori mai mică decît varianța distribuției populației*

$$\sigma^2_{m'_x} = \frac{\sigma^2_x}{n}.$$

Această formulă este valabilă în cazul selecției repetate. Dacă selecția este nerepetată, obținem o formulă ușor modificată:

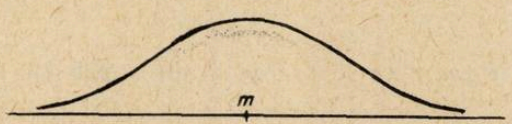
$$\sigma^2_{m'_x} = \frac{\sigma^2_x}{n} \cdot \frac{N - n}{N - 1}.$$

3. *Variabila aleatorie* $m'_x$ *are distribuția normală.*

Se știe că o variabilă aleatorie cu distribuția normală e caracterizată de următoarea funcție de densitate:

$$f(x; m, \sigma) = \frac{1}{\sigma\sqrt{2\pi}} e^{-\frac{1}{2}\left(\frac{x-m}{\sigma}\right)^2},$$

a cărei reprezentare grafică este cunoscuta curbă a lui Gauss:




Cei doi parametri $m$ și $\sigma$ sînt media și, respectiv, abaterea standard. Cînd $m = 0$ și $\sigma = 1$, obținem distribuția *normală tip*:

$$f(x; 0, 1) = \frac{1}{\sqrt{2\pi}} e^{-\frac{1}{2}x^2}.$$

[14] Vezi, de exemplu, H. M. Ionescu, *Elemente de statistică matematică*, București, Edit. științifică, 1957.

Pentru distribuția normală, probabilitatea ca $X$ să ia valori între $x'$ și $x''$ este

$$P(x' < x < x'') = \frac{1}{\sigma\sqrt{2\pi}} \int_{x'}^{x''} e^{-\frac{1}{2}\left(\frac{x-m}{\sigma}\right)^2} dx.$$

Făcînd schimbarea de variabilă $\frac{x-m}{\sigma} = z$, obținem

$$P(x' < x < x'') = \frac{1}{\sqrt{2\pi}} \int_{\frac{x'-m}{\sigma}}^{\frac{x''-m}{\sigma}} e^{-\frac{1}{2}z^2} dz,$$

sau descompunînd integrala în două

$$P(x' < x < x'') = \frac{1}{\sqrt{2\pi}} \int_0^{\frac{x''-m}{\sigma}} e^{-\frac{1}{2}z^2} dz - \frac{1}{\sqrt{2\pi}} \int_0^{\frac{x'-m}{\sigma}} e^{-\frac{1}{2}z^2} dz.$$

Integrala $\Phi(y) = \frac{1}{\sqrt{2\pi}} \int_0^y e^{-\frac{1}{2}z^2} dz$ se numește *integrala lui Laplace* și pentru ea există tabele de valori în funcție de $y$. Probabilitatea noastră se poate scrie

$$P(x' < x < x'') = \Phi\left(\frac{x'' - m}{\sigma}\right) - \Phi\left(\frac{x' - m}{\sigma}\right).$$

Pentru cazul cînd $x' = m - t\sigma$ și $x'' = m + t\sigma$ (adică intervalul e simetric în raport cu media) avem

$$P(m - t\sigma < x < m + t\sigma) = \Phi(t) - \Phi(-t),$$

dar

$$\Phi(-t) = -\Phi(t),$$

deci

$$P(m - t\sigma < x < m + t\sigma) = 2\Phi(t).$$

Exemplu[15]:

Pentru $t = 1$ $\Phi(1) = 0{,}34134$ și $2\Phi(1) = 0{,}68268$

Pentru $t = 2$ $\Phi(2) = 0{,}47725$ și $2\Phi(2) = 0{,}95450$

Pentru $t = 2{,}6$ $\Phi(2{,}6) = 0{,}49534$ și $2\Phi(2{,}6) = 0{,}99068$

Pentru $t = 3{,}3$ $\Phi(3{,}3) = 0{,}49952$ și $2\Phi(3{,}3) = 0{,}99904$

[15] Datele sînt luate din: V. Urseanu și colab., *Elemente de statistică matematică și aplicațiile ei*, București, Edit. științifică, 1966.

Deci în cazul unei variabile normale, luînd o valoare întîmplătoare, sînt 68% șanse ca aceasta să nu se abată de la medie cu o valoare mai mare decît $\sigma$, 95% șanse să nu se abată mai mult decît $2\sigma$, 99% șanse mai mult decît $2{,}6\sigma$ și 99,9% mai mult decît $3{,}3\sigma$.

Revenind la variabila noastră $m'_x$ și notînd $\sigma_{m'_x} = e$, valoare pe care o numim *eroare standard* și care este dată de formula

$$e = \frac{\sigma_x}{\sqrt{n}},$$

pentru selecția repetată și de formula

$$e = \frac{\sigma_x}{\sqrt{n}} \sqrt{\frac{N-n}{N-1}},$$

pentru selecția nerepetată, putem spune că, luînd un eșantion (deci o valoare întîmplătoare pentru $m'_x$), avem probabilitatea ca media populației să aparțină unui interval de mărime $te$ în stînga și în dreapta mediei eșantionului dată de formula[16]

$$P\,(m'_x - te < m_x < m'_x + te) = 2\Phi\,(t).$$

Intervalul $(m'_x - te,\ m'_x + te)$ se numește interval de confidență sau de încredere, numărul $2\,\Phi\,(t)$, care este o probabilitate, se numește nivel de încredere, iar $te = \Delta_x$ se numește eroare maximă admisă. Această formulă ne spune că putem afirma cu probabilitatea $2\,\Phi\,(t)$ că media eșantionului se abate de la media populației cu mai puțin de $te$, adică $\Delta_x$.

Fixînd intervalul de încredere se poate calcula mărimea eșantionului. Din formula

$$e = \frac{\sigma_x}{\sqrt{n}}$$

găsim

$$n = \frac{\sigma_x^2}{e^2}$$

și din

$$e = \frac{\sigma_x}{\sqrt{n}} \sqrt{\frac{N-n}{N-1}} \quad \text{(punînd } N - 1 = N\text{)}$$

$$n = \frac{\sigma_x^2}{e^2 + \frac{\sigma_x^2}{N}}$$

[16] Observăm că eroarea standard pentru selecția nerepetată este mai mică decît cea pentru selecția repetată, căci $\frac{N-n}{N-1} < 1$. În cazul cînd n este foarte mic față de N, raportul de mai sus este foarte aproape de 1 și se poate înlocui cu 1.

Dacă folosim în loc de $e$ pe $\frac{\Delta x}{t}$, găsim

$$n = \frac{t^2 \sigma_x^2}{\Delta_x^2}$$

și pentru selecția nerepetată

$$n = \frac{t^2 \sigma_x^2}{\Delta_x^2 + \frac{t^2 \sigma_x^2}{N}}$$

Valorile lui $e$ sau $\Delta_x$ și $t$ se aleg după nevoie. De regulă, $\Delta_x$ nu trebuie să depășească 4—5% din $m'_x$, iar nivelul de încredere să coboare sub 95%.

Totul ar fi foarte simplu dacă în formula de calcul a lui $n$ nu ar apărea $\sigma_x$, dispersia în populație, pe care, de cele mai multe ori, nu o cunoaștem și pe care trebuie să o estimăm fie din anumite date statistice, fie în alt mod. Întotdeauna vom încerca să luăm o valoare maximă, pe care să fim aproape siguri că nu o vom depăși.

În cazul proporțiilor, lucrurile se simplifică, fiindcă aici $\sigma_x = \sqrt{p(1-p)}$, și această expresie ia valoarea maximă pentru $p = \frac{1}{2}$. Deci se poate considera un eșantion de mărime

$$n = \frac{1}{4l^2},$$

fiindcă, dacă $p = \frac{1}{2}$ pentru $\sigma_x^2$, se obține $\frac{1}{4}$. În felul acesta sîntem asigurați că nu vom depăși în nici un caz intervalul de încredere fixat apriori.

În cazul mediilor, situația este mai dificilă, dar nu de nerezolvat. O aproximare în plus a lui $\sigma_x$, oricît de grosolană, este satisfăcătoare (dacă nu duce la un $n$ care să depășească posibilitățile materiale de care dispunem), deoarece, după efectuarea cercetării, calculăm valoarea erorii maxime.

Să luăm un exemplu. Să presupunem că dorim să calculăm media notelor obținute de studenții din țară în ultima sesiune de examene. Toate notele (ne referim numai la cei promovați) vor fi cuprinse între 5 și 10. Bunul-simț ne spune că media este undeva la mijlocul acestui interval, să zicem chiar la jumătate : 7,50 ; în acest caz, dispersia cea mai mare, cînd toți studenții au fie numai note de 5, fie numai note de 10, este $\sigma_x = 2{,}5$.

Luînd eroarea maximă $\Delta_x = 0{,}2$ la nivelul de probabilitate de 0,95 (deci $t = 2$), avem

$$e = \frac{\Delta_x}{t}; \quad e = 0{,}1.$$

Deci

$$n = \frac{\sigma_x^2}{e^2} = \frac{6{,}25}{0{,}01}; \quad n = 625.$$

Pentru siguranță rotunjim la 700. Efectuînd cercetarea asupra celor 700 de studenți, selectați printr-o metodă oarecare, găsim[17]

$$m'_x = 7{,}70$$

și

$$\sigma'^2_x = 1{,}30.$$

Evident, noi tot nu cunoaștem abaterea standardă în populație, $\sigma_x$, dar aceasta se poate estima corect prin cea din eșantion, $\sigma'_x$, obținînd în felul acesta *o estimație a erorii standard* (Est($e$))

$$\text{Est}\,(e) = \frac{1{,}30}{700}$$

$$\text{Est}\,(e) = 0{,}043,$$

iar pentru o mai mare siguranță putem lua $e = 0{,}05$. Observăm că ne-a ieșit o eroare de două ori mai mică decît cea pe care ne-am propus-o.

Deci $\Delta_x = 0{,}1$ și putem afirma cu probabilitatea de 0,95 că media notelor obținute de studenții din întreaga țară este cuprinsă între 7,60 și 7,80 ($m'_x - \Delta_x$, $m'_x + \Delta_x$).

În cadrul oricărei cercetări concrete se urmărește, de regulă, determinarea mediilor sau a proporțiilor pentru mai multe mărimi fără să luăm pentru fiecare un eșantion separat. În această situație, volumul eșantionului se va stabili în funcție de mărimea cu dispersia cea mai mare. Atunci erorile maxime pentru diferitele mărimi nu mai coincid, dar, în orice caz, ele sînt mai mici decît eroarea maximă admisă pentru mărimea cu dispersia cea mai mare; totuși, pentru mai multă siguranță, este recomandabil ca toate erorile să se calculeze ulterior.

Eșantionarea probabilistică stratificată se bazează pe principiile eșantionării simple. Ea se deosebește însă de ultima prin aceea că asigură o sporire a reprezentativității eșantionului estimat prin împărțirea populației într-un număr de straturi și prin limitarea, datorită acestui fapt, a jocului șansei (și implicit deci a erorii standard). Să presupunem, de exemplu, că într-o comună există 4 000 de indivizi adulți. Ne interesează să cunoaștem opiniile lor în legătură cu organizarea activității căminului cultural. Bineînțeles, aceste opinii vor fi diferite în cazul în care indivizii au o activitate integrală și una parțială în comună sau o activitate integrală în afara ei. În aceste condiții vom calcula proporțiile

[17] Datele sînt calculate dintr-o situație fictivă. Chiar dacă selecția este nerepetată, în acest caz raportul $\frac{N-n}{N-1}$ se poate înlocui cu 1, căci $N > 100\,000$.

acestor categorii mai înainte de a determina eşantionul pentru studiu şi vom obţine trei straturi în funcţie de locul muncii depuse de membrii populaţiei. Locul muncii va putea fi denumit, în acest caz, factor de stratificare. Eşantionarea pe grupe sau multistadială estimează mai întîi grupurile populaţiei (judeţe, oraşe, sate, întreprinderi etc.) cu ajutorul tehnicilor eşantionării probabilistice simple sau stratificate. Apoi în eşantionul final sînt incluse fie toate elementele grupurilor alese, fie doar o parte din ele a căror mărime este determinată pe cale probabilistică simplă sau stratificată. În cazul în care această formă de eşantionare foloseşte o complicată şi deci relativ greoaie metodologie de calcul pentru a asigura indicele dorit la nivelul fiecărei etape a estimării eşantionului, poate contribui la sporirea reprezentativităţii elementelor alese din cadrul populaţiei.

Deosebirea dintre eşantionarea probabilistică şi cea nonprobabilistică constă nu numai în felul de estimare a eşantionului ci şi în selecţia lui ($e_2$). Eşantionarea nonprobabilistică în toate formele ei (într-o măsură mai redusă în aceea care urmăreşte anumite scopuri) include elementele în eşantion în mod accidental, după cum „cad în mînă" cercetătorului (de exemplu, primii o sută de indivizi întîlniţi pe stradă). În schimb, eşantionarea probabilistică, în toate formele ei, asigură fiecărei combinaţii posibile de eşantion de mărimea dorită să aibă probabilitatea egală de a fi aleasă şi fiecărui element din populaţie o şansă cunoscută, dacă nu necesar egală, de a fi selectat. În conformitate cu mărimea populaţiei, mărimea eşantionului şi stabilirea întîmplătoare a primului individ ales de pe lista cuprinzînd toate elementele populaţiei, cercetătorul va calcula un pas (din 10 în 10, din 20 în 20 etc.) cu ajutorul căruia va completa întregul eşantion stabilit (în acest caz, în eşantionarea probabilistică simplă se asigură fiecărui element şansa egală de a fi ales în eşantion). Înlăturarea subiectivismului în selectarea eşantionului poate fi realizată însă numai în anumite condiţii. Este vorba mai ales de întocmirea unei liste complete şi aleatorii a tuturor elementelor populaţiei, de respectarea întocmai a pasului stabilit, de alegarea aleatorie a primului element al eşantionului şi de cuprinderea efectivă a tuturor elementelor selecţionate în mod aleatoriu. În caz contrar, gradul de precizie estimat poate fi compromis sau coborît la un nivel mai scăzut decît cel dorit. Există, în această privinţă, un exemplu clasic de eşec rezultat din greşeli de selecţionare. Revista americană „Literary Digest" a efectuat în 1936 un sondaj de opinie în legătură cu alegerile prezidenţiale trimiţînd chestionarele unor persoane alese în mod aleatoriu după cărţile de telefoane. Rezultatele au prezis în mod greşit viitorul preşedinte, în principal, datorită faptului că prognoza a fost stabilită pe baza răspunsurilor unor indivizi cu un nivel de trai mai ridicat decît cel mediu (care aveau telefoane). Totodată ele nu au acoperit mărimea eşantionului stabilit iniţial.

2. Alegerea tipului şi a formei de eşantionare este condiţionată şi de necesităţile investigaţiei sau scopurile cercetării. În anumite cazuri, acest factor poate influenţa gradul de reprezentativitate ales, iar în altele el poate fi decisiv (reprezentativitatea nefiind luată în considerare). Bineînţeles, acest factor de alegere a metodei de enşantionare nu trebuie suprasolicitat în aşa fel încît să devină o scuză comodă. El trebuie acceptat de cercetător cu discernămînt şi responsabilitate, iar beneficiarul tre-

buie să țină seama de efectele lui posibile asupra valorii gnoseologice a datelor și concluziilor pe care le așteaptă.

Necesitățile investigației constituie un criteriu care poate afecta într-o măsură apreciabilă alegerea metodei de eșantionare. Un cercetător poate selecta în eșantion puține elemente ale populației atunci cînd vrea să le analizeze în mod intensiv și mai multe cazuri cînd urmărește să analizeze extensiv caracteristicile populației. De asemenea, în cazul în care vrea să folosească metoda experimentală, el va alege doar asemenea elemente care să fie adecvate acestui scop. Așa a procedat, de pildă, R.F. Bales cînd a constituit grupuri mici în scopul studierii procesului de luarea deciziilor în Laboratorul relațiilor sociale din universitatea Harvard. Pe el l-a interesat în mod deosebit determinarea modelului de discutare în luarea deciziilor. În situația în care un cercetător vrea să studieze o populație folosindu-se de o eșantionare probabilistică, el va alege dintre formele ei pe cea mai adecvată ținînd seama de dimensiunile și extensiunea populației. De pildă, dacă populația este repartizată pe o arie geografică foarte largă, el va înclina să folosească eșantionare pe grupe sau multistadială. Scopurile practice ale cercetării își spun și ele cuvîntul în alegerea eșantionului. Acest fapt este evident în cazul unor cercetări solicitate de unități economice care vor informații obținute într-un timp scurt și a căror precizie nu afectează într-o măsură importantă deciziile pe care ele le vor lua pe baza lor. Eșantionarea nonprobabilistică în general și în special cea cu scopuri stabilite răspunde acestor cerințe mai puțin pretențioase.

3. În sfîrșit, raportul stabilit dintre populație, eșantionare și eșantion în cursul unei cercetări depinde și de eficiența urmărită. Noțiunea de eficiență se referă în principal la costul reprezentativității eșantionului și, în general, al întregii cercetări. Prin cost trebuie să se înțeleagă: a) timpul pe care-l solicită efectuarea cercetării, b) efortul depus, c) numărul de persoane atrase în cercetare și d) cheltuielile de bani. Coordonata cost nu trebuie omisă în mod deosebit cînd este vorba de cercetări aplicative. Cercetătorul trebuie să ofere beneficiarului varianta optimă a investigației nu numai din punctul de vedere al reprezentativității și al scopului urmărit, ci și din punctul de vedere al costului ei. El va trebui să depășească cerințele unor cercetări strict fundamentale sau ale unor cercetări aplicative cu orice preț. Totodată, beneficiarul este dator să cunoască și el problemele de eficiență ale unei cercetări și să solicite cercetătorilor varianta cea mai avantajoasă scopurilor și posibilităților sale.

În această ordine de idei este necesar să spunem că eșantionarea probabilistică, de regulă, este mult mai costisitoare decît cea nonprobabilistică. Așa se explică de ce ultima dintre ele este folosită într-o măsură mai mare de către firmele și întreprinderile unor țări occidentale pentru care considerentele de cost precumpănesc uneori în raport cu cele legate de valoare gnoseologică. În condițiile societății noastre, cercetările bazate pe eșantionarea probabilistică ar trebui, credem, să fie precumpănitoare. Cu toate acestea, nu excludem posibilitatea folosirii eșantionării nonprobabilistice în efectuarea unor sondaje de opinie. Apoi, chiar în cadrul formelor eșantionării probabilistice, problema costului se pune în mod diferit. Astfel, o eșantionare probabilistică simplă la nivelul întregii țări este mult mai costisitoare decît cea stratificată sau pe grupe. Aceasta

din urmă limitează aria cercetării „din birou", fapt care reduce costul investigației.

În orice caz trebuie reținut faptul că eficiența nu înseamnă doar cost scăzut. Mărimea ei este în funcție atît de reprezentativitatea obținută, cît și de costul realizării ei. Sociologul nu va admite renunțarea la reprezentativitate de dragul costului. Beneficiarul, la rîndul său, nu va insista ca cercetătorul să fie convins și ispitit să acorde un rol decisiv costului în raport cu reprezentativitatea.

În concluzie, putem spune că toate cele trei unghiuri de vedere din care am analizat raportul dintre populație, eșantionare și eșantion atrag atenția asupra cîtorva probleme importante. Mai întîi, este vorba despre caracterul complex al deciziei pe care trebuie să o ia un cercetător în efectuarea unei investigații bazate pe eșantion. El, în virtutea eticii științifice, va alege un eșantion nu din considerente de comoditate, ci din considerente de obiectivitate științifică. Totodată, această obiectivitate nu trebuie să fie un scop în sine în toate cazurile. Ea trebuie corelată cu țelurile cercetării și factorii de cost. În acest caz, decizia lui va fi influențată și de opinia beneficiarului. În al doilea rînd, decizia în sine cu privire la modalitatea de eșantionare nu este o garanție absolută că gradul de reprezentativitate dorit a și fost realizat. Eșantionarea asigură un eșantion precis (în special în cazul eșantionării probabilistice) numai în condițiile în care sînt respectate anumite reguli de estimare selectare și, în general, de efectuare a cercetării. Deși beneficiarul ar trebui să fie pus în gardă cu posibilitățile de distorsiune care pot interveni în cursul cercetării, principalul responsabil în cazul realizării lor este cercetătorul. În al treilea rînd, ele argumentează aprecierea că sociologia nu se poate face „după ureche", ci solicită celor ce i se dăruiesc cunoștințe, experiență și atitudine onestă. De asemenea, beneficiarul și publicul larg trebuie să știe ce se poate pretinde din partea sociologiei.

# ÎN LEGĂTURĂ CU CRITERIILE PRINCIPALE DE CLASIFICARE A CATEGORIILOR SOCIALE

DE

O. HOFFMAN

Procesul de omogenizare socială nu diminuează necesitatea analizei specificității claselor în socialism, ci, dimpotrivă, o presupune și o implică. Fără a preciza cît mai exact sensul, conținutul și criteriul de delimitare al claselor în socialism nu vom putea cerceta omogenizarea, mobilitatea sau stratificarea socială, probleme de o deosebită însemnătate teoretică și practică.

Unitatea social-politică a poporului român exprimă o realitate deosebit de complexă, vizînd diversele domenii ale convieţuirii și relațiilor umane : alianța tuturor claselor și păturilor sociale, concordanța de interese și idealuri, unitatea de acțiune, sub conducerea partidului, coeziunea întregii noastre națiuni socialiste, închegarea prieteniei tuturor oamenilor muncii fără deosebire de naționalitate etc. Izvorîtă din însuși conținutul transformărilor revoluționare ale societății noastre, unitatea social-politică reprezintă un proces în continuă consolidare și dezvoltare, avînd drept fundal obiectiv schimbările care au loc continuu în structura socială a societății, în relațiile dintre diferitele categorii sociale existente. Pe măsura înaintării noastre pe calea socialismului au loc o permanentă apropiere a tuturor claselor și păturilor sociale, o reducere a „distanței sociale" existente între acestea, apariția și maturizarea unor trăsături comune de natură socială, economică, politică și ideologică. Este deosebit de semnificativă în acest sens schimbarea naturii sociale a populației ocupate în țara noastră[1] :

| | 1950 | 1960 | 1965 | 1968 |
|---|---|---|---|---|
| Total populație ocupată | 100,0 | 114,0 | 116,0 | 118,0 |
| Ponderea populației ocupate în sectorul socialist față de totalul populației ocupate | 25,6 | 88,1 | 93,7 | 93,8 |

[1] *Anuarul statistic al Republicii Socialiste România.* 1969, p. 119.

Rev. filoz. **17**, 8, p. 965–972 București, 1970

Din această situație rezultă : a) Populația ocupată a înregistrat în ultimii ani o creștere însemnată : în ansamblul populației țării a sporit ponderea celor care-și desfășoară activitatea în diversele sectoare ale economiei naționale. Acest fapt determină transformări calitative în modul de viață, activitate și gîndire al acestora ; b) Această situație implică schimbări esențiale în natura socială a claselor și categoriilor sociale, în relațiile dintre ele.

În aceste condiții apare necesitatea stabilirii unui *criteriu* științific cu ajutorul căruia să putem determina (cu rigoare și obiectivitate) modul de grupare a membrilor societății, dispunerea lor în clase, diferențierile dintre clase și grupe etc.

Numeroșii sociologi marxiști, răspunzînd acestei cerințe, propun diferite soluții teoretice și practice, de un real interes. Putem distinge două tendințe fundamentale mai bine conturate :

a) Unii consideră că în socialism clasele se deosebesc după un alt criteriu de bază decît cel al poziției față de mijloacele de producție. De aceea nu am mai putea vorbi de clase în sensul „tradițional", iar în analiza structurii sociale nu ar mai avea importanță prea mare diferențierile pe clase, ci tratarea problemei profesionale, a grupelor alcătuite după criterii, ca : venit, cultură, prestigiu social etc.

b) Alții împărtășesc ideea că, în orînduirea socialistă, clasele sociale se diferențiază în continuare datorită celor două forme ale proprietății socialiste.

Primii sînt de părere că structura de clasă, așa cum a conceput-o Marx, este un atribut propriu doar societăților bazate pe clase antagoniste, în care cele două clase fundamentale se găsesc la „poli" opuși. Deoarece revoluția socialistă lichidează clasa burgheză, proletariatul nu mai apare ca „celălalt pol" al unei structuri antagoniste, și, de aceea, el ar înceta să mai fie o clasă în sensul propriu al cuvîntului.

Raționînd în acest mod, Vladzimir Wesolowski este de părere că în socialism raportul față de mijloacele de producție — în calitate de criteriu de diferențiere a claselor — scade în importanță, totodată avînd loc și un proces de reducere a deosebirilor în caracterul muncii (între munca intelectuală și fizică, industrială și agrară), în poziția socială (venituri, instruire, prestigiu social etc.) și în trăsăturile phisice ale claselor. Pornind de la asemenea premise, autorul ajunge la concluzia după care „ ... rolul de trăsături distinctive ale membrilor societății este asumat din ce în ce mai mult de caracteristici ale poziției sociale, cum ar fi : natura muncii, veniturile, instrucțiunea, prestigiul etc."[2].

Analizînd semnificația și consecințele pe care transformările revoluționare petrecute în orînduirea socialistă le-au avut asupra relațiilor sociale, de clasă, unii cercetători marxiști sînt de părere că este posibil și corect să vorbim de un sens cu totul nou pe care-l capătă noțiunea de „clasă", că este vorba de clase pe cale de dispariție, de „sechele" de clasă sau de clase „trecute".

În susținerea unui asemenea punct de vedere, sociologul Pavel Machonin aduce următoarele argumente : a) În noua societate, proprietatea

---

[2] Vladzimir Wesolowski, *Transformations de la structure de classe en Pologne socialiste* (din „Recherches internationales à la lumière du marxisme", nr. 53/1966, p. 19).

socialistă asupra mijloacelor de producție nu mai este principalul factor de diferențiere, ci devine un puternic element de unire a societății; b) Munca — activitatea umană fundamentală — capătă un caracter foarte diferențiat. De aceea, conchide autorul, fără a nesocoti importanța istorică și semnificația reală a raporturilor de clasă, „... principalul element de diferențiere socială în societatea socialistă dezvoltată este caracterul muncii, adică rezultanta, într-o perioadă istorică dată, a aspectelor sale fiziologice, psihologice și tehnice, a aspectelor sale sociale și economice"[3].

Considerarea caracterului muncii ca element fundamental al diferențierilor sociale în socialism este acceptată și de cercetătorii iugoslavi Radomir D. Lukic[4] și Oleg Mandič. Ultimul apreciază că, în acea parte a societății unde domnește autogestiunea muncitorească, „ ... criteriile economice precedente, bazate pe proprietatea asupra mijloacelor de producție și pe modul de însușire a veniturilor, sînt perimate. Rămîn deci elementele profesionale, adică poziția și rolul diverselor calificări și specializări consemnate, pe scara socială a valorilor"[5].

Față de aceste puncte de vedere, notăm cîteva observații imediate:

— Nu trebuie confundată, după părerea noastră, *scindarea* societății cu *diferențierea* ei socială. În socialism, proprietatea nu mai scindează societatea, ci acționează pe linia omogenizării ei, dar continuă s-o diferențieze (menținîndu-se cele două forme ale proprietății socialiste).

— *Diferențierea* în interiorul clasei prezintă o mare importanță pentru înțelegerea *stratificării* sociale. În general, diferențierea în subgrupuri (în cadrul aceleiași clase) joacă un rol important în determinarea structurii unei societăți, dar ea poate fi înțeleasă în adevărata sa semnificație numai în cadrul diferențierii „mari", esențiale, de clasă.

— Clasele reprezintă categorii sociale deosebit de complexe, cu un conținut și o activitate care se referă la domenii variate: economic, social, politic, ideologic etc. Izvorul și baza existenței claselor sînt însă în economie, în modul de producție al unei societăți. De aceea caracterizarea dată de Lenin surprinde tocmai trăsăturile economice-sociale esențiale ale claselor. În afară de aceste grupuri de oameni, o societate mai cuprinde și alte categorii sociale (în țara noastră: intelectualitatea, meșteșugarii-cooperatori, funcționarii din domeniul deservirii etc.).

După părerea noastră, în orînduirea socialistă (chiar în etapa desăvîrșirii sale), cu toate transformările radicale petrecute în structura de clasă a societății, clasele rămîn realități pe deplin actuale în sensul propriu al cuvîntului. Este adevărat, în toată această perioadă, ele au suferit schimbări importante atît în conținutul lor, cît și în relațiile dintre ele, dar aceste modificări nu au afectat existența lor ca atare, nu au diminuat rolul proprietății asupra mijloacelor de producție ca factor de diferențiere. Criteriul fundamental rămîne deci cel al raportului față de mijloacele de producție alături de altul (secundar), care se referă la unele aspecte ale caracterului muncii.

---

[3] P. Machonin, *Structure sociale de la Tchécoslovaquie contemporaine*, în „Recherches internationales à la lumière du marxisme", 1966, nr. 35, p. 49.

[4] Radomir D. Lukic, *L'influence de l'autogestion ouvrière sur la structure de classe de la société Jugoslave*, în „Cahiers internationaux de sociologie" vol. 39, 1965, p. 196.

[5] O. Mandič, *La stratification sociale en Jugoslavie et la notion de classe*, în „Cahiers internationaux de sociologie", vol. 39, 1965, p. 183.

Socialismul lichidează sciziunea societății în clase opuse, lichidează „un pol" al antagonismului, celălalt transformîndu-se radical. Clasa muncitoare capătă un conținut social și funcții calitativ noi, dar își menține trăsătura specifică rezultată din locul pe care-l ocupă în cadrul producției.

Munca fizică — ca trăsătură caracteristică a clasei muncitoare — este menționată de unii cercetători marxiști. V. Wesolowski leagă, printre altele, apartenența la clasa muncitoare de depunerea unui „tip de muncă specific (munca fizică)"[6], iar V.S. Semenov socotește pe muncitori și țărani ca fiind acei „lucrători care efectuează cu precădere muncă fizică"[7].

Numeroși autori apreciază că specifică clasei muncitoare este depunerea unei munci productive. Dacă ținem însă seama de faptul că, pe de o parte, există și muncitori neproductivi, iar pe de altă parte că unii intelectuali pot realiza o muncă productivă, credem că socotirea muncii productive drept criteriu de diferențiere nu este în măsură să permită o clasificare riguros exactă a diferitelor categorii sociale. După părerea noastră, acest criteriu continuă să fie în socialism raportul față de mijloacele de producție (în primul rînd).

În țara noastră, principalele mijloace de producție sînt proprietatea întregului popor. În industrie și în agricultură, proprietatea socialistă domină aproape absolut. Înseamnă oare că întreaga populație are aceeași poziție față de mijloacele de producție? Pentru a răspunde la această întrebare, credem că este util să precizăm ce se înțelege prin „raportul față de mijloacele de producție".

Este știut că, în țara noastră, întreaga populație participă egal la proprietatea asupra mijloacelor de producție. În acest sens nu apare nici o diferențiere între clase sau grupuri sociale, proprietatea socialistă fiind elementul principal de omogenizare a structurii sociale a populației. Cu toate acestea, în analiza structurii de clasă nu ne putem opri la acest adevăr. Este un fapt comun că mijloacele de producție nu pot exista decît în corelație cu forța de muncă. Or, numai o anumită parte a populației intră în raport, în cadrul unei activități economice (în primul rînd), cu aceste mijloace de producție, în sensul că doar prin munca unei categorii de oameni ele există ca mijloace de producție, sînt puse în activitate, sînt întreținute și folosite. Tocmai acest raport social-economic structurează, diferențiază categoriile sociale ale populației, le dă temei de existență. În raport cu forma de proprietate în care muncesc, grupurile sociale se deosebesc între ele din punctul de vedere al fizionomiei și structurii lor, al funcțiilor lor sociale, al modului de însușire a bunurilor și al modului lor de trai, al activității lor generale și al particularităților de conștiință etc. Clasa socială își are baza în economie, deoarece aici, în raporturile care se stabilesc în procesul de producție între mijloacele de producție și forța de muncă, ea se formează, se structurează, se diferențiază de altele. De aceea considerăm că *poziția față de mijloacele de producție* rămîne *principalul criteriu* de diferențiere a claselor.

În țara noastră, după naționalizarea principalelor mijloace de producție în 1948, ele au devenit bun al întregului popor. Clasa muncitoare

---

[6] V. Wesolowski, *Transformations de la structure de classe en Pologne socialiste*, „Recherches internationales à la lumière du marxisme", 1966, nr. 53, p. 8.

[7] V. S. Semenov, în volumul *Sotiologhia v SSSR*, vol. I, Moscova, 1966, p. 418.

s-a transformat în esența sa, țărănimea a rămas (în acea perioadă) tot mică proprietară. De ce? Doar și ea, ca parte a poporului, participa la stăpînirea principalelor mijloace de producție. Totuși țărănimea rămînea în alte raporturi față de mijloacele de producție care determinau poziția sa socială, structura sa, locul în societate. Ea continuă să fie proprietara mijloacelor de producție (pămînt, unelte), și acest fapt determina și celelalte caracteristici ale ei ca clasă (organizarea producției, obținerea veniturilor, fizionomia psihică) prin care se deosebea de clasa muncitoare.

Subliniem că nu este vorba de simpla folosire a mijloacelor de producție adică de faptul că țărănimea nu folosea direct un mijloc de producție care este proprietatea întregului popor, ci de *mijloacele de producție care intră în relație socială nemijlocită cu grupul respectiv, structurează acest grup, îi dă particularități sociale proprii.* Clasa muncitoare este clasa care acționează și își desfășoară activitatea în cadrul proprietății socialiste a întregului popor. Toți oamenii muncii participă în mod egal la această proprietate, dar numai clasa muncitoare se structurează ca un grup social pe baza acestei proprietăți.

După cooperativizarea agriculturii, țărănimea s-a schimbat radical, proprietatea de care ea este legată a devenit socialistă. Ea rămîne totuși o clasă deosebită de clasa muncitoare. De ce? Datorită faptului că poziția sa față de mijloacele de producție este alta: ea participă la proprietatea întregului popor, dar este și proprietară nemijlocită a proprietății sale de grup. Ea se structurează ca clasă nu în raportul cu proprietatea întregului popor, ci cu proprietatea de grup (tot socialistă). Proprietatea de grup este aceea care oferă bază existenței sale sociale, activității sale economice.

Întrebarea următoare se referă la statutul social al intelectualității: care este situația intelectualității în socialism și în special a celei tehnice, legate direct de producție.

Unii cercetători marxiști au ajuns la concluzia că intelectualitatea tehnică-economică a devenit o parte a clasei muncitoare. Alții afirmă necesitatea considerării întregii intelectualități (deci și a celei tehnico-economice) ca o pătură socială distinctă de clasa muncitoare datorită naturii deosebite a muncii și deci funcțiilor sociale specifice pe care le realizează. Menționăm aici pe cercetătorul sovietic V.S. Semenov[8] și pe cercetătorul iugoslav Danilo Pejovic[9]. Ei susțin drept criteriu de diferențiere tipul muncii (fizică sau intelectuală). La aceeași concluzie ajunge și Gall Ernö[10] în lucrările sale dedicate sociologiei intelectualității.

Cei care consideră că intelectualitatea tehnică legată de producție face parte din clasa muncitoare folosesc drept unul din argumente ideile lui Marx privind „muncitorul colectiv". Această problemă este tratată mai pe larg în *Teorii asupra plusvalorii*, lucrare din care este folosit mai des următorul citat: „O dată cu dezvoltarea modului de producție specific capitalist, în care un număr considerabil de muncitori, lucrînd laolaltă, produce una și aceeași marfă, raportul nemijlocit care există între munca unora sau altora dintre muncitori și obiectul producției devine în mod necesar foarte diferit. De pildă, muncitorii necalificați dintr-o

[8] Vezi revista „Probleme ale păcii și socialismului", 1961, nr. 5, p. 78.

[9] Vezi revista „Praxis" (Zagreb), 1965, nr. 2/3, p. 235.

[10] Vezi volumul *Teorie și metodă în științele sociale*, vol. IV, București, Edit. politică, 1967.

fabrică ... nu au nici o legătură directă cu prelucrarea materiei prime. Lucrătorii însărcinaţi cu supravegherea ... stau ceva mai departe; legătura inginerului este iarăşi alta, cu deosebirea că el lucrează în special cu capul etc. Dar *totalitatea acestor muncitori*... produce un rezultat care ... îşi capătă expresia într-o *marfă* sau *produs material*. Toţi aceşti muncitori laolaltă, ca un colectiv de producţie ..."[11].

După părerea noastră, Marx foloseşte aici termenul de muncitor în sens larg, nu sub aspectul categoriei sociale, ci ca salariat care asigură valorificarea capitalului. În acelaşi sens, el vorbeşte despre intelectualul salariat ca fiind în general, în raport cu capitalul, un muncitor salariat, un muncitor productiv în acest sens specific[12].

Problema nu poate fi însă rezolvată prin apelul la unele citate.

Sub influenţa revoluţiei tehnice-ştiinţifice contemporane s-a format categoria intelectualităţii tehnice-economice, legată direct de producţie şi care exercită diferite funcţii (momente) ale procesului de producţie, contribuind nemijlocit la crearea bunurilor materiale.

Proporţia şi rolul acestora în cadrul forţei de muncă angajate cresc necontenit. „Muncitorul colectiv" conţine tot mai mult, în verigile sale componente, munca intelectualităţii tehnice-economice.

Problema care se pune aici este în ce măsură noua situaţie afectează conţinutul categoriei de „clasă muncitoare" şi dacă această categorie de intelectuali face parte sau nu din clasa muncitoare?

Unii cercetători, cum am arătat, răspund afirmativ la aceste întrebări. Se introduce uneori chiar noţiunea de „muncitori cu muncă intelectuală"[13] pentru a desemna noul tip de muncitor.

Împărţind clasa muncitoare în şase grupe, în raport cu nivelul de mecanizare a muncii, A.S. Geliuta introduce în cadrul primei grupe (a celor care lucrează la maşini automate) şi pe cei a căror muncă „cere cunoştinţele unui inginer" şi necesită o cheltuială de energie intelectuală şi cunoştinţe superioare[14].

Unii cercetători marxişti păşesc mai departe. Ei includ în rîndul clasei muncitoare nu numai pe lucrătorii care depun muncă fizică şi pe intelectualii din domeniul producţiei materiale, ci şi pe cei care lucrează în domeniul circulaţiei mărfurilor, pe cei ce muncesc în cadrul întreprinderilor şi instituţiilor de stat. O astfel de opinie susţine O. Skaratan, care afirmă: „ ... În condiţiile istorice ale societăţii socialiste contemporane este posibil ca, într-o măsură determinantă, diviziunea lucrătorilor în intelectuali şi lucrători manuali să fie considerată ca un aspect al deosebirii din interiorul clasei"[15].

După părerea noastră, intelectualitatea legată direct de procesul de producţie nu poate fi considerată ca aparţinînd clasei muncitoare. Dacă

---

[11] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii* (volumul al IV-lea al „Capitalului"), partea I, ed. a 2-a Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 316.

[12] *Ibidem*, p. 97.

[13] Vezi *Sotiologhia v S.S.S.R.*, vol. I, Moscova, 1966, p. 341.

[14] A. S. Geliuta, *Modifications sociales dans la classe ouvrière de la Région de Gorki*, în „Recherches internationales à la lumière du marxisme", 1966, nr. 53, p. 113.

[15] O. Skaratan, *Structura socială a clasei muncitoare sovietice*, în „Voprosî filosofii" 1967 nr. 1; vezi şi S. Kugel şi O. Skaratan, *La structure sociale de la société. Quelques problèmes méthodologiques*, în „Recherches internationales à la lumière du marxisme", 1966, nr. 53, p. 36–37.

am accepta acest lucru, stringența argumentării ne-ar impune să considerăm global întreaga intelectualitate tehnică-economică (și de cercetare, și de administrație etc.) ca parte a clasei muncitoare și nu numai pe unii dintre ei. Aceasta deoarece aparțin clasei muncitoare nu numai muncitorii cu o activitate direct productivă, ci și ceilalți. Dar chiar dacă am include în rîndul clasei muncitoare numai muncitori direct legați de producție, și încă nu ar fi justificată considerarea aparte a intelectualității tehnico-economice. Deosebirea în ceea ce privește tipul muncii (fizică sau intelectuală) nu indică doar o diferență profesională în cadrul aceleiași categorii sociale. Nu deosebirea în sine a muncii fizice de cea intelectuală a dus la formarea intelectualității ca o categorie socială distinctă. Orice om e capabil și de muncă fizică, și de muncă intelectuală, dar despărțirea acestor tipuri de activități (cînd este vorba de munca socială) a creat și categorii sociale distincte, diferențiate după locul ocupat în societate, după funcții sociale, statut social, venit, mod de viață, fizionomie spirituală etc.

În țara noastră, ca urmare a omogenizării societății, a efectelor revoluției tehnice-științifice, distanța socială dintre muncitori și intelectuali care participă direct în producție s-a diminuat mult. Dar diferența calitativă dintre tipurile de muncă executate a rămas.

Care este raportul dintre „munca intelectuală" și categoria de „intelectual"? Unii cercetători includ în categoria de intelectuali pe toți cei ce depun muncă mentală. Alții ajung la concluzia că, în afară de munca fizică sau intelectuală, ar exista un al treilea tip de muncă propriu categoriei „funcționarilor de deservire", anume „munca de deservire" (care n-ar fi nici muncă fizică, nici muncă intelectuală)[16].

După părerea noastră, munca este legată fie de un efort fizic, fie de unul intelectual, un al treilea tip de muncă neputînd exista (chiar dacă în diferite cazuri munca fizică și cea intelectuală se găsesc reunite, preponderența uneia sau alteia dă întregii activități nota calitativă). „Prin forță de muncă sau capacitatea de muncă se înțelege totalitatea aptitudinilor fizice și intelectuale pe care le posedă organismul, personalitatea vie a omului ..."[17].

„Munca de deservire" nu poate fi un tip de muncă deosebită de cea fizică sau intelectuală. Ea se referă la destinația ei, ceea ce nu-i poate schimba însă tipul. În sectorul de deservire nu lucrează numai „funcționari de deservire", ci și muncitori, intelectuali și funcționari. Există unele categorii de oameni din acest sector care depun muncă fizică, dar nu sînt muncitori (de exemplu, paznici, pompierii etc.), alții care fac o muncă intelectuală (mentală), dar nu sînt intelectuali (de exemplu unii casieri de mici prăvălii).

Conceptul de „intelectual" se referă doar la o anumită muncă mentală, de un nivel superior, care presupune o capacitate (pregătire) mai ridicată. Bineînțeles, pregătirea are, în general, un corespondent în nivelul instruirii școlare, dar aceasta nu trebuie luată în mod rigid, absolut[18]. Intelectualul depune o muncă mentală, în care conținutul acti-

---

[16] Vezi articolul lui Semenov citat anterior.

[17] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 196.

[18] Pot exista cazuri de oameni care au capacitatea corespunzătoare și fac muncă de intelectuali fără să aibă pregătirea școlară corespunzătoare.

vităţii cere un efort, aptitudini, capacităţi de un nivel intelectual relativ superior.

Se impune o distincţie între „funcţionari" în sensul uzual, larg al cuvîntului şi accepţia sa restrînsă de categorie socială. În sens larg, funcţionarii au o alcătuire foarte eterogenă (cuprind intelectuali, şi funcţionari în sens restrîns). La noi, majoritatea intelectualilor sînt funcţionari. Există şi o categorie de funcţionari care, nefiind muncitori, nu pot fi socotiţi nici intelectuali (de exemplu, unii salariaţi la agenţiile loto-pronosport, portarii, paznicii, pompierii[19], unii salariaţi din miliţie etc.). Această categorie (pe care V.S. Semenov o denumeşte „funcţionari de deservire") credem că trebuie socotită o categorie socială distinctă.

★

Prezentînd aceste criterii de diferenţiere a categoriilor sociale, trebuie amintit totuşi un fapt de la sine înţeles : delimitarea unor clase sau pături unele de altele se realizează în condiţiile existenţei unei întrepătrunderi, a unor graniţe maleabile şi relative. În procesul revoluţiei tehnico-ştiinţifice, al creşterii mobilităţii sociale există unele subgrupuri de graniţă care au unele trăsături comune, de tranziţie, manifestînd tendinţa trecerii în altă categorie etc. Dar, ca şi în oricare alt caz, acestea nu infirmă deosebirile reale obiective dintre clasele şi păturile existente, nu intră în contrazicere cu susţinerea unor criterii precise de diferenţiere.

[19] În gruparea făcută în *Breviarul statistic al Republicii Socialiste România*, 1968, cît şi în volumul *Forţa de muncă în Republica Socialistă România*, categoriile de „personal de serviciu„ şi „personal de pază" şi „pompieri" au fost date separat de „muncitori" faţă de modul de grupare al recensămîntului din 21 februarie 1956, cînd în categoria de „muncitori" au fost incluşi şi aceştia.

# ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

## TABLETE DE SEARĂ (1 – 14)

DE

ATHANASE JOJA

### 1. LOGOS ŞI COSMOS

Cosmos înseamnă în greceşte ordine, lume şi frumuseţe. Grecii au conceput universul ca ordine raţională, ca sistem orientat de legi fundamentale.

Heraclit afirmă existenţa hegemonică a Raţiunii obiective: „toate lucrurile se împlinesc conform acestui Logos, conform acestui Cuvînt, acestei Raţiuni".

Astfel, Logosul este bivalent: el desemnează fie raţiunea, raportul matematic care guvernează fenomenele naturii, fie raţiunea microcosmosului uman, care reflectă macrocosmul în concepte şi definiţii.

Sub impulsul Raţiunii obiective, cosmosul evoluează de la formele de existenţă cele mai elementare la forme tot mai complexe. O tendinţă, obscură, dar universală determină materia să realizeze toate potenţialităţile sale, care sînt infinite, pînă la propria sa depăşire în gîndirea imaterială.

Molecula emerge din atomi, celula emerge din molecule, animalul din celulă, iar dintr-un animal anumit, în împrejurări prielnice, a emers intelectul, capacitatea de a privi lucrurile sub aspectul lor universal şi, astfel, de a le domina.

Căci a cunoaşte înseamnă a domina. Toate animalele, spune Aristotel, au percepţie sensibilă, însă la unele animale s-au produs o fixare, o oprire a senzaţiei care, prin repetiţie, a creat condiţiile formării universalului şi, în consecinţă, a noţiunii, a Raţiunii, subiective prin inherenţa sa în subiect, dar obiectivă prin capacitatea sa de exprimare a obiectului.

Apariţia raţiunii umane, lăcaş al formelor imateriale şi al universalului, a constituit veriga cea mai înaltă a evoluţiei universului, forma prin care universul se gîndeşte pe sine.

Rev. filoz. **17**, *8*, p. 973–986, Bucureşti, 1970

Forma prin care tendința obscură de autodepășire, de realizare a virtualităților imanente materiei, prin care finalitatea inconștientă a naturii devine conștiință.

Rațiunea este înscrisă *in potentia* în vibrațiile atomului, dar pentru a se realiza a fost nevoie de intervale de timp incalculabile, ca și de împrejurări excepțional de greu de reunit.

Rațiunea nu e deci eterogenă universului material, ci e izomorfă Rațiunii obiective. Acest izomorfism explică adaptarea progresivă a rațiunii umane la cunoașterea fenomenelor naturii. Or, a cunoaște înseamnă a domina: *scientia est potentia.*

## 2. LOGOS ȘI ANTHROPOS

Undeva în cosmos, pe o minusculă planetă privilegiată, a apărut cîndva animalul logic, adică animalul care vorbește și gîndește. Căci *logos* înseamnă totodată vorbă și ceea ce e vorbit, semnificant și semnificat, concept verbal și concept mental.

Aceasta a fost o transformare radicală în evoluția speței. Pentru prima oară o ființă nu s-a mai mărginit să simtă ceea ce se petrece în jurul ei, ci a încercat să înțeleagă, să conceapă, să extragă ceea ce e stabil și calm în fenomenele naturii, cu un cuvînt ceea ce e universal.

Universal și singular sînt noțiuni ce se opun și totodată se întregesc. Existența efectivă aparține, desigur, singularelor: Ion, Petre sau Gheorghe dar singularele nu sînt inteligibile. Cele peste trei miliarde de oameni devin însă inteligibili, deci obiect de știință, prin universalul imanent în ei, prin repetarea obiectivă a notelor definitorii de raționalitate, limbaj articulat și statură dreaptă. Universalul, neexistent separat ca Ion sau Gheorghe, ci în Ion sau Gheorghe, constituie elementul de inteligibilitate, fiindcă nu ne mai aflăm dezarmați în fața unor infinități dezordonate, ci această imensitate se supune conceptelor și definițiilor noastre, intră în clasificările noastre, devine obiect de știință, *scientia est potentia*, știința este putere. Drumul nebătut al cuceririlor omului era deschis prin apariția universalului.

Răpirea focului de Prometeu, mit superb al civilizației, este o simplă consecință a apariției universalului. Căci universal înseamnă termen mediu, acesta înseamnă demonstrație, iar demonstrația constituie știința.

Firește, omul nu e numai logos, el este o formație biologică, înzestrată cu simțire, cu voință, cu afecte. Dar în mod fundamental, spune Aristotel, el este logos: „*touto málisto anthropos*. Ceea ce îl definește, ceea ce îl constituie ca om nu e senzația sau voința, ci logosul, intelectul.

Intelectul e o emergență din senzație, iar senzația din materie. Universalul provine din singulare, intelectul din senzații. Dar, spre deosebire de singular, universalul e inteligibil, iar spre deosebire de senzații, intelectul nu se mai pierde într-un flux neîntrerupt, care împiedică formarea personalității, ci surprinde și fixează ceea ce e stabil în lucruri, deci necesar, prin urmare esențial.

Emergent din senzații, intelectul, lăcaș al formelor și al universalelor, reprezintă posibilitatea științei și capacitatea infinită de progres a speței umane.

De aceea putem spune că hominianul s-a transformat în om, în animal logic, atunci cînd din infinitatea singularelor simțite s-a degajat universalitatea conceptă.

Universalul există distribuit în natură, în atomi, în roci, în vegetale, în animale, însă în mintea noastră el există în stare pură, concentrată, mai autentic decît în lucruri. Și aceasta constituie forța invincibilă a omului.

### 3. LOGOS ȘI ETHOS

Hominianul s-a transformat în om atunci cînd membrele sale superioare au devenit mîini, adică unelte capabile să țină și să folosească alte unelte, și cînd fruntea sa s-a ridicat de la pămînt, descoperindu-i un orizont mult mai vast decît al animalelor.

Atunci fluxul necurmat al senzațiilor a prins a se imobiliza în imagini calme și stabile ale lucrurilor, imagini care au tot evoluat în noțiuni universale.

Apariția universalului și a noțiunii n-a fost numai o revoluție logică, ci și una morală. Într-adevăr, prin apariția universalului, în univers s-a ivit dimensiunea libertății, căci prin universale și noțiuni omul domină fluxul senzațiilor, deschizînd astfel drumul stăpînirii naturii înconjurătoare, cît și a propriei sale naturi — drumul eliberării umane.

Logosul, intelectul uman, este o ordine și o ierarhie a formelor logice, menite să facă posibilă înțelegerea lumii externe și interne. Funcția intelectului este descoperirea adevărului în natură și societate. Adevărul, adică conformitatea imaginilor intelective subiective cu realitatea obiectivă, este suprema valoare spre care, prin natura sa, țintește intelectul. Adevărul e norma și morala intelectului. Un gînditor contemporan spune că în logică nu există morală. Totuși, într-un sens, logica are o morală: respectarea adevărului formal și, prin aceasta, a adevărului material.

Logica și etica sînt deopotrivă călăuzite de valori: valoarea adevărului pentru logică, valoarea binelui pentru morală. Dar legătura dintre logos și ethos e mai strînsă. Într-adevăr, intelectul a dat o contribuție însemnată la crearea moralei. Nu pretind că intelectul a creat morala. Cauze multiple explică nașterea moralei, însă omul a devenit om atunci cînd a apărut intelectul, căci, cum spune Aristotel, omul e în principal intelect, iar intelectul e eliberatorul omului.

Așadar, precedînd celelalte înclinații și instincte umane, intelectul, care implica norma adevărului, a înfățișat persoanei umane o activitate călăuzită de un ideal: descoperirea adevărului. El a propus o organizare, o ordine; căutînd adevărul asupra lucrurilor, el este, prin natura sa, potrivnic oricărei dezordini. În mod esențial, el nu putea admite dezordinea morală și, alături de alți factori obiectivi și subiectivi, este de înaltă probabilitate că intelectul a sugerat și suscitat ethosul.

Valorile umane n-ar fi putut apărea decît pe fondul, esențial uman, al raționalității.

Cum spunea bătrînul Anaxagora, intelectul a introdus ordinea în lume, transformînd dezordinea ontică într-o ordine, un cosmos.

Tot aşa intelectul nostru, prin esenţa sa ostil dezordinii pasionale şi instinctuale, a suscitat valorile morale, instaurînd un control etic al mişcărilor pasionale.

## 4. LOGOS ŞI PATHOS

Omul e în mod fundamental raţionalitate, dar această raţionalitate e imersă în pasionalitate şi instinctualitate, amîndouă necesare existenţei sale.

Pasiunea este necesară omului şi chiar intelectului său, căci fără pasiune n-ar exista nici căutarea adevărului.

Spinoza cerea omului de ştiinţă să nu rîdă, să nu plîngă şi să nu urască, ci să înţeleagă.

Desigur, funcţia inteligenţei e să înţeleagă, şi, pentru aceasta, ea trebuie să înlăture pasiunile, prejudecăţile, preferinţele. Dar pentru a înţelege fără părtinire şi prejudecată, e necesar ca inteligenţa să fie mişcată de o pasiune supremă — de pasiunea adevărului. Or, dragostea de adevăr ţine de pasionalitate, ca şi de valorile morale.

„Spiritul ştiinţific — spune E. Goblot — e făcut din calităţi extraintelectuale, mai cu seamă din calităţi morale. Prima în importanţă e dragostea de adevăr".

Aşadar, raţiunea, definitorie pentru om şi care a servit ca model eticului, are, la rîndul ei, nevoie de valorile morale şi chiar de pasionalitate, pathos, pentru a se realiza în toată plenitudinea ei, pentru propriul său exerciţiu integral.

Dragostea de adevăr determină pe filozof şi savant să-şi consacre timpul şi efortul pentru a descoperi cauzele fenomenelor găsindu-şi fericirea în această cercetare : *Felix qui potuit rerum cognoscere causa*, fericit cel ce a putut să cunoască cauzele lucrurilor.

Omul e în principal şi definitoriu raţiune, dar instinctualitatea e indispensabilă vieţii sale fiziologice, iar pasiunea pune în mişcare tendinţe nobile, ca şi tendinţe mai puţin nobile sau chiar josnice.

Instinctele şi pasiunile nu pot şi nu trebuie să fie suprimate, din contra, pentru ca să fim oameni completi, armonios alcătuiţi, pentru ca să realizăm omul integral, aşa cum l-au văzut Aristotel şi Goethe.

Dar pasiunile şi instinctele trebuie subordonate discernămîntului facultăţii care ne defineşte ca oameni, adică fiinţe logice, fiinţe care vorbesc şi gîndesc, care deci consideră lucrurile nu numai din unghiul particularităţii şi al singularităţii, ci din cel al universalităţii. Pasiunea şi instinctul ne cufundă în singularitatea la care sînt condamnate animalele, pe cînd universalitatea ne înalţă la acel Eros filozofic care are ca ţel Adevărul, Binele şi Frumosul.

## 5. LOGOS ŞI PRAXIS

La început a fost Cuvîntul sau Fapta? Raportată la univers, întrebarea e fără sens, sau inverificabilă.

Într-adevăr, la scara cosmică nu există fapte, deoarece faptele implică un făptuitor cît de cît conştient sau cel puţin condus de instincte.

Căderea unei avalanșe, explozia unui soare sau succesiunea epocilor geologice nu sînt fapte, în sensul determinat al termenului. Explozia stelară sau căderea avalanșei sînt evenimente naturale, care nu provin de la nici un agent conștient sau înzestrat cu simțire. În universul material — înainte de apariția vieții — n-au existat fapte. Fapta a început a fi o odată cu ivirea vieții, deci o dată cu manifestarea sensibilității și, finalmente, a gîndului cîrmuitor.

Fapta e o revelație a vieții și, în sens strict, a vieții umane, a vieții care implică gîndire și voința ordonată de gîndire. Adevărata faptă — praxis — nu poate fi fără gînd, după cum gîndul e indisociabil legat de faptă.

Cînd omul a început să întrebuințeze membrele superioare ca mîini, adică unelte de unelte, *órganon orgánon* a fost, desigur, o faptă cu incalculabile consecințe pentru speța și planeta noastră.

Din momentul acela, omul a putut să acționeze în mod din ce în ce mai eficace asupra naturii, deținătoare de bunuri necesare întreținerii sale. De atunci omul nu s-a mai mărginit, ca animalele, la simple acte de prehensiune, ci a interpus unealta între forța sa fizică și natură. A creat deci procesul de muncă. Dar este probabil că omul nu și-a liberat mîna mai înainte de a se fi ridicat și de a fi oferit vederii sale un orizont mai vast, adică de a sili creierul său să se dezvolte. Actul de prehensiune a trebuit să fie vag conceput și comandat de un centru nervos și un creier purtător de gîndire. Fiindcă alte animale superioare nu s-au gîndit sau s-au gîndit sporadic la această *faptă*.

Fapta și gîndul par a se fi produs simultan, prin influență reciprocă.

De aceea nu pare a avea dreptate nici evanghelistul neoplatonician din Patmos, care afirmă prioritatea Cuvîntului ce emană din Unul inefabil, nici armoniosul Goethe, pentru care la început a fost Fapta.

Într-adevăr, nici Cuvîntul nu s-a născut fără Faptă, deoarece e indisolubil legat de Faptă, nici Fapta nu s-a putut naște fără Cuvînt, deoarece ce ar fi putut-o determina să se manifeste, în absența Cuvîntului purtător de gînd?

La început a fost Cuvîntul, iar acesta e el însuși Faptă și creator de Faptă, după cum la început a fost Fapta generatoare de gînd.

Adevărul stă în complementaritatea Cuvîntului și a Faptei.

## 6. LOGOS ȘI CHRONOS

Heraclit din Efes spunea că totul curge și nimic nu stă pe loc, *pánta rhei Kaì oudèn ménei*. Nimic nu *este*, ci totul *devine*, iar devenirea, *génesis*, se petrece în timp, chronos, acest copil jucăuș deținător al puterii suverane în cosmos. Nu ne putem scălda de două ori în același fluviu, căci nici el, nici noi nu mai sîntem aceiași. Universul e deci o fantastică temporalitate, care se supune totuși unei legi: Logos, Cuvîntul — Rațiune care se manifestă în armonia contrariilor și în Măsură.

Dar Timpul atotstăpînitor, făcător și desfăcător a tot ce este și nu este, Timpul *este* el oare?

Pentru Platon, el este numai imaginea mobilă a eternității. Pentru Aristotel, el este un număr, anume numărul mișcării după ceea ce e

înainte și ceea ce e după. Este imposibil ca timpul să fie despărțit de mișcare, căci el e o afecțiune a mișcării. Dacă am trăi într-un univers încremenit eleatic, n-ar exista timp, căci ce s-ar număra?

Realitatea timpului e derivată, căci el e „ceva al mișcării", spune Stagiritul.

Pentru stoici, numai corpurile — *Sómata* — au realitate deplină. Gîndul, vidul, locul și timpul sînt incorporale, așadar nu au o adevărată realitate cum au corpurile.

Bertrand Russell spune că propoziția cu subiect-predicat e incapabilă să explice timpul. E un fel de a spune că timpul nu are o realitate de substanță, ci una de simplă relaționalitate. Timpul e o relație.

Dar, oricare ar fi natura Timpului — afecțiune a mișcării, încorporalitate ca gîndul, relaționalitate russelliană, extaz și proiectare spre viitor heideggeriană sau durată bergsoniană —, experiența noastră autentică ne spune că totul e mișcare. Prin raționament aflăm că, în această mișcare eternă, subzistă stabilități, identități, permanențe. Acestea sînt legile naturii și tipurile de structură: matematică, fizică, chimică, biologică, sociologică.

Acestor identități ontologice le corespund identități noologice: conceptele universalii care formează gîndirea noastră. Gîndirea nu e de conceput în absența universaliilor. Gîndirea a emers din senzații, spune Stagiritul, prin oprire și odihnă — *eremēsai kaì stēnai*. Mintea s-a odihnit în fața curgerii eterne.

Logosul obiectiv — adică ansamblul legilor și tipurilor de structură din cosmos — și Logosul subiectiv — adică totalitatea organică a formelor și schemelor logice — apar ca momente de liniște, de odihnă, de identitate și stabilitate în mijlocul curgerii eterne a Timpului incorporal ca și gîndul.

## 7. LOGOS ȘI EMPEIRIA

Logosul s-a născut din experiență, *empeiría*. Din experiența omului în contact cu lucrurile în perpetuă mișcare și schimbare. Lucrurile au suscitat senzația, iar senzația, repetîndu-se, s-a fixat mai întîi într-o imagine globală și confuză, din care a emers conceptul — definitoriu pentru intelectul uman. Conceptul prinde la un loc, *concipit*, ceea ce în natură e divers, difuz și instabil. Conceptul e, în schimb, unitate și permanență.

Din experiență, spune Aristotel, sau dintr-un universal care se odihnește în suflet, ca o unitate paralelă cu multiplele și care rezidă una și identică în multiple, provine principiul științei și artei.

Conceptul — bază a Logosului — provine din senzații și din perceperea singularelor, fiind totuși radical deosebit de senzație. Pe cînd senzația exprimă individualul sensibil, conceptul exprimă universalul inteligibil.

Lumea externă ne transmite mesajul său prin senzație: un mesaj clar, dar fragmentar, particular și instabil, deci inapt să producă știința.

Experiența, empiria, ne dă informațiile despre lumea exterioară. Dar aceste informații și mesaje noi nu le putem asimila, nu le putem înțelege, nu le putem transforma în inteligibilitate decît turnîndu-le în

tiparele prestabilite apriori ale logicii, în schemele şi propoziţiile logicii. Acestea se numesc tautologii, şi este meritul lui Ludwig Wittgenstein de a fi atras atenţia asupra invariabilităţii lor, cum şi asupra faptului că, spre deosebire de propoziţiile empirice, tautologiile spun totdeauna acelaşi lucru şi nu spun nimic determinat şi concret.

Wittgenstein nu spune de ce tautologiile reuşesc să dea inteligibilitate materialelor senzoriale. Totuşi, într-un aforism, el declară că „logica nu e o teorie, ci o imagine reflectată a lumii", ceea ce pare a însemna că există un izomorfism între logică şi structura esenţială a universului. Acest izomorfism structural poate explica adaptarea elementelor senzorial-factuale la tautologii, pe scurt funcţionarea gîndirii, de ce empiricul şi logicul colaborează armonios în explicarea lumii.

Logica nu e un scop în sine, ci organon, unealtă a cunoaşterii ştiinţifice. Logica nu ne învaţă nimic concret, nu ne poate da nici o informaţie asupra lumii, dar fără logică nici o cunoaştere nu e imaginabilă. Schemele şi structurile Logosului fac posibilă exprimarea coerentă a conţinutului faptic, Adevărul asupra universului, *Aletheia*.

## 8. LOGOS ŞI ETHNOS

Logosul este universal, întrucît este lăcaşul universalilor şi structurilor invariabile în care se mulează conţinuturi particulare, concrete şi variate.

Logosul este universal, pentru că este bunul comun al tuturor oamenilor, indiferent de rasă şi culoare, şi, în al doilea rînd, pentru că este rezultatul activităţii multimilenare a întregii omeniri.

Cum spune Descartes, bunul-simţ, sau raţiunea, adică facultatea de a distinge binele de fals, este lucrul cel mai drept împărţit din lume.

Raţiunea întemeiază şi justifică egalitatea tuturor oamenilor şi tuturor popoarelor, mari şi mici, de pe toate continentele.

Dar dacă Logosul e universal şi aparţine întregii omeniri, actul său de maturizare şi de autoconştiinţă a fost semnat în Grecia antică o dată cu apariţia filozofiei presocratice, iar apoi, definitiv şi inegalabil, cu marea filozofie a Conceptului: Socrate, Platon, Aristotel.

Cînd primii filozofi greci au substituit încercărilor de interpretare mitică a lumii propriile lor explicaţii, bazate pe observaţie generalizată prin raţionament, a fost un triumf al Logosului. Thales, Heraclit, Parmenide şi Pitagora nu mai căutau originea lumii în afara ei, ci înăuntrul ei, nu în vreun Logos supranatural, ci în raţiunea obiectivă a universului: în apa multiformă, în focul contradictoriu şi veşnic viu, într-un principiu logico-cosmologic sau în numerele stihii ale lucrurilor.

„Nimic nu se naşte în van — zicea Democrit —, ci totul se produce prin necesitate şi în virtutea unei raţiuni".

Logosul alcătuieşte nucleul a ceea ce Renan a numit „miracolul grec", miracolul Raţiunii dominatoare, dar nu înăbuşitoare, a pathosului dionisiac. Miracolul s-a manifestat, cu o perfecţie care umplea de uimire pe Kant, în crearea Organonului, una din minunile lumii, precum şi prin constituirea geometriei.

Dar Logosul a însufleţit întreaga civilizaţie elenică: arhitectura Partenonului, divină şi totuşi la scară umană; tragedia purificatoare de patimi; filozofia contemplativă, genială, profundă, exhaustivă; filozofia practică eliberatoare.

Prin prezenţa sa, în mileniul I î.e.n., pe ţărmurile Pontului Euxin — Logosul are tradiţii vechi pe pământul românesc, tradiţii care au dat roade, prin convergenţa lor cu realismul şi claritatea romanilor, ca şi cu spiritul traco-dacilor, pasional, dionisiac, dar aspirînd spre apolinizare.

La Pontul Euxin, civilizaţia s-a născut sub semnul Logosului.

## 9. PONTOS EUXINOS

Logosul elenic a fascinat spiritul realist al romanilor, constructor ai celui mai monumental şi logic edificiu juridic. Prin romani, ca şi prin propria sa prezenţă pe ţărmurile Pontului Euxin, Logosul a propus modelul său apolinic patosului traco-dacic. Astfel s-a format profilul spiritual al poporului român, închegat definitiv prin întîlnirea cu lumea slavă şi cu Bizanţul.

Slavii au adus spiritul nostalgic, artistic şi uman, care se va manifesta, mai tîrziu, în literatura de inspiraţie largă şi freamăt intens a lui Tolstoi, Dostoievski, Cehov şi Gorki.

Prin Bizanţul subtil, românii s-au întîlnit pentru a doua oară, cu spiritul elenic, iar în secolul al XVIII-lea afluxul cultural neogrec a confirmat esenţa raţionalistă a cugetului românesc.

În secolul al XIX-lea românii au avut revelaţia culturii franceze raţionalistă prin definiţie, cultura lui Abélard şi Descartes, cultura lu, Molière şi Racine, a lui Voltaire, Hugo şi Baudelaire.

Limba franceză, clară, exactă, elegantă, e un instrument admirabi al exprimării gîndurilor limpezi şi exacte.

Putem explica profilul spiritual al poporuui român prin istoria lui, după cum, prin reducţie eidetică, putem încerca să-i captăm direct esenţa, *eidos*, fie în manifestările cotidiene, fie în creaţiile sale artistice, ştiinţifice şi filozofice.

În această direcţie, poezia populară românească transmite un mesaj de autentică frumuseţe, în care pathosul e diciplinat de o viziune eticonoetică apolinică. În eseul asupra *Profilului spiritual al poporului român*, citäm două versuri de clasică frumuseţe:

„Nu ştiu, luna pe cer trece,
Sau mîndra la apă rece".

Într-adevăr, poetul popular nu compară, direct şi inexpresiv, fata care merge la izvor cu luna care trece maiestuoasă pe cer.

Poetul sugerează frumuseţea gestului feminin, evocînd trecerea lunii pe cerul sclipitor şi misterios al nopţii.

Frumuseţea deosebită a acestor stihuri nu rezidă în fiecare vers, luat separat, ci în îmbinarea lor sugestivă, în imaginea unificatoare a orizontului cosmic infinit şi a orinzontului uman, simbolizat de fata purtă-

toare de ulcior. Orizont cosmic şi orizont uman se unifică în imaginea selenar-terestră :

„Nu ştiu, luna pe cer trece,
Sau mîndra la apă rece".

## 10. SERMO ROMANICUS

S-a spus că limba e un domeniu care se întinde de la adîncimile muzicii la înălţimile algebrei.

Limba, glossa, phoné, exprimă atît Logosul, cît şi pathosul uman, atît cugetarea cea mai pură şi mai abstractă, cît şi afectivitatea cea mai intensă şi mai concretă.

Relaţia dintre gîndire şi limbă, disociabile numai *sola cogitatione*, a fost precizată de Aristotel ca raportul dintre universalitatea conceptelor şi particularitatea graiurilor care le exprimă, relaţia dintre universal şi particular, dintre unitate şi diversitate.

Cuvintele contribuie esenţial la constituirea şi vehicularea conceptelor, dar ele sînt atît de încărcate de afectivitate şi experienţa proprie a poporului respectiv, încît specialiştii Logosului au creat limbaje proprii, sisteme formale simbolice, care încearcă să elimine intuiţia şi polisemantismul. Dar orice limbaj formalizat nu există decît prin raportarea finală la limbajul natural.

Limba naturală e sensibil mai imprecisă decît limba artificială, logică sau matematică, dar are avantajul de a fi incomparabil mai bogată, mai suplă, mai sugestivă şi mai expresivă a unei mentalităţii date.

Prin particularitatea sa, limba exprimă, concomitent cu universalitatea conceptului, mentalitatea, fizionomia morală proprie, sensibilitatea, viziunea globală despre lume a poporului respectiv, patosul şi ethosul său.

În acest sens, limba română, fiică a limbii latine şi care a asimilat un număr însemnat de cuvinte albaneze, slave, neogreceşti, are caracterul propriu limbilor romanice : sonoritate, plasticitate, eleganţă, claritate şi analiticitate. Exprimă plastic ideile clare şi se refuză ideilor tulburi şi informe.

E în acelaşi timp muzicală şi picturală, se pretează la exprimarea avîntului, liric sau oratoric, a dorului infinit, dar discret rezonant, sau a ironiei şi sarcasmului incisiv.

Astfel, poezia lui Eminescu e muzicalitate şi plasticitate picturală, dar ştie să exprime, în forme perfecte, însăşi viziunile Logosului.

Iată înfăţişată ireal măreţia Luceafărului zburînd spre marginile lumii spre a obţine dezlegarea de nemurirea inerentă Formelor platonice :

„Porni Luceafărul, creşteau
În cer a lui aripe
Şi căi de mii de ani treceau
În tot atîtea clipe".

Iată capacitatea excepțională de transpunere a ideilor înalt-metafizice :

„La'nceput pe cînd ființă nu era, nici neființă,
Pe cînd totul era lipsă de viață și voință,
Cînd nu s'ascundea nimica, deși tot era ascuns ...
Cînd pătruns de sine însuși odihnea cel nepătruns,
Fu prăpastie, genună, fu noian întins de apă?

N-a fost lume pricepută și nici minte s-o priceapă...". Sau muzicalitatea pură :

„Tîrzie toamnă e acum,
Se scutur frunzele pe drum
Și lanurile sînt pustii ..."
De ce nu-mi vii, de ce nu-mi vii?"

Prin Eminescu, limba română s-a ridicat la nivelul graiurilor celor mai închegate și mai expresive, și-a dovedit înalta capacitate de a exprima adecvat sentimentele cele mai fine și conceptele cele mai abstracte. De aceea Eminescu ocupă un loc aparte în cultura noastră : *primus inter pares*. Eminescu e cel mai reprezentativ Român în Panteonul culturii universale.

## 11. SERMO ROMANICUS

„O națiune — spunea Ernest Renan — e un suflet, un principiu spiritual. Două lucruri constituie acest suflet. Unul e posesia în comun a unei bogate moșteniri de amintiri, celălalt e consimțămîntul actual, dorința de a trăi împreună ... A fi făcut lucruri mari împreună, a voi să faci în viitor altele, iată condițiile esențiale pentru a constitui un popor".

Coeziunea unei națiuni, transmiterea tezaurului de amintiri istorice, de idei și amănunte, vehicularea sentimentului de perenitate națională se fac prin intermediul limbii.

Alături de valoarea ei de redare a conceptelor — universale prin definiție și care ne înfrățesc cu toate popoarele lumii —, limba e instrumentul prin care se exprimă și se perpetuează particularitatea psihosociologică și originalitatea unui popor.

*Existentia est singularium*, existența aparține singularelor, spune Stagiritul, dar *scientia est de universalibus*, știința este despre universale.

Universalul provine din particulare. În concertul limbilor globului și în cadrul familiei romanice, limba română e o astfel de particularitate expresivă de idei, imagini și sentimente, un factor de afirmare a coeziunii și personalității poporului român.

Ea e un *organon* adecvat de semnificare a gîndirilor, avînd vocația apolinică a clarității, dar capabilă să redea, cu delicatețe, ceea ce numim dor, cuvînt, poate, fără echivalent în alt grai. Dorul simbolizează stările de melancolie, de dorință, de aspirație, stări parcă învăluite în clarobscurul afectelor, fericirea de a fi trist, spune Victor Hugo.

E aptă să transmită nuanțele ironiei, această delectare a inteligenței care reprobă socratic înfumurarea neștiutoare.

Poate trece cu ușurință de la calmul apolinic la incisivitatea satirei, pe care magistral a mînuit-o marele Caragiale.

Poate trece, de asemenea, la măria clocotitoare, ca în *Noi vrem pămînt* de Coșbuc.

E pură și simplă ca în pastelurile lui Alecsandri; romantică în inspiratele stihuri macedonschiene; cizelată ca un giuvaer în versul arghezian; misterioasă și totuși transparentă în poezia lui Blaga; ermetică ca în poezia algebrizantă a lui Ion Barbu; epică în halucinantele evocări ale lui Liviu Rebreanu.

Un loc important în orientarea culturii și limbii noastre se cuvine lui Titu Maiorescu, filozof, critic și logician, care a îndrumat pe contemporanii săi întru respectarea regulilor vorbirii clare, măsurate și expresive a unui fond corespunzînd menirii semnificante a limbii. Maiorescu nu este niciodată inactual.

## 12. LOGOS ARCHITEKTON

După definiția aristotelică, logica e știința demonstrației, *peri apódeixin*. Logica nu inventează nimic, ea demonstrează că raționamentul e corect și că deci concluzia derivă cu necesitate din premise, *necesessario sequitur*.

Hegel spune că rațiunea e ca pasărea Minervei, care își ia zborul abia la asfințitul soarelui. Afirmat despre gîndire în general, acest lucru e fals, căci gîndirea, filozofică și științifică, nu se mulțumește să constate *post factum*, ci prevede și prezice fenomenele.

Știința e Prometeu, adică etimologic înainte-văzătorul, înainte-gînditorul, pe cînd logica e Epimeteu, adică postvăzătorul, verificatorul, postcugetătorul.

Se întîmplă însă că Epimeteu nu e așa de prozaic cum îl prezintă mitologia, căci raționamentul științific are vitală nevoie de controlul epimeteic, deoarece valoarea enunțurilor științifice rezidă în demonstrabilitatea lor.

Înseși fundamentele științei trebuie demonstrate logic pentru a se asigura rigoarea propozițiilor științifice, deci eficiența lor practică.

Altminteri riscăm să clădim pe nisip.

Căci știința se definește ca universală și exprimîndu-se prin propoziții necesare, *Scientia est universalis et per necessaria.*

Sugestiv formulează Titu Maiorescu rolul logicii astfel: „... Mai toată știința și toată practica omenească sînt supuse autorității logicii".

Cu toate acestea, Logica nu ne dă însăși știința derivată, ci ne dă numai reguli pentru a judeca această știință. Ea nu vrea să afle dovezi pentru convingerile noastre, ci arată numai regulile după care se pot afla și după care se pot privi ca îndestulătoare. Ea nu descoperă și nu experimentează, ci judecă și critică".

Logica e, prin urmare, știință demonstrativă, știință formală (împreună cu matematica), spre deosebire de celelalte științe, care ne informează direct asupra realului. Firește, această informație ar fi imposibilă în afara formelor logico-lingvistice, căci, cum zice Wittgenstein, faptele în spațiul logic formează lumea.

Logica se ocupă de adevărul formal şi de validitatea raţionamentului însă adevărul formal e ordonat în vederea adevărului material, de conţinut.

Logica nu cere, spune Stagiritul, decît ca „orice adevăr să fie de acord cu sine însuşi", *nu* cu stările de lucruri. Însă acest autoacord logic e ordonat hetero-acordului, adică acordului gîndirii cu realitatea.

Dar acordul cu lucrurile nu înseamnă a fi copia lor fotografică. Gîndurile şi conceptele nu pot fi lucrurile înseşi — aceasta e imposibil —, gîndurile pot fi numai FORMA lor, *eidos*, esenţa lucrurilor.

Gîndirea logică (acesta e de fapt un pleonasm, altă gîndire nu există) e *interpretativă*, *hermeneutică*, e re-creatoare a lucrurilor.

Pentru ca gîndirea să re-creeze, să exprime forma şi esenţa lucrurilor, e absolut necesar ca ea să se conformeze normelor logicii formale : *Lógos architekton*.

## 13. EIDOS EIDON

Logosul, propriu sufletului, se sporeşte pe sine, proclamă Heraclit cu concluzia sa aforistică.

Iar Aristotel afirmă că sufletul, *psyché*, este într-un fel toate existentele : *animus quodammodo omnia*, va spune Thomas Aquinatul.

Dar, adaugă Stagiritul, e necesar ca sufletul să fie sau lucrurile înseşi, sau formele lor. Însă nu e posibil să fie lucrurile înseşi, căci nu piatra se află în sufletul nostru, ci forma ei, *eidos*. Logosul se sporeşte pe sine, se amplifică, se dilată pînă la cuprinderea asimptotică a Totului.

*Hypolambánein* evocă mai întîi o imagine materială : a lua în cîrcă, a prinde, a primi — şi apoi o imagine spirituală : a cuprinde cu mintea, a înţelege, a concepe.

*Concipere — cum-capere* — evocă aceeaşi dublă imagine, materială şi spirituală.

Într-adevăr, Logosul, care se sporeşte pe sine, ia, prinde, cuprinde, îşi însuşeşte nu lucrurile înseşi — aceasta e imposibil —, ci formele, structurile, esenţele lor. De aceea Stagiritul numeşte Logosul *topos eidōn*, adică locul, spaţiul formelor, structurilor.

Sau : *eidos eidōn*, adică forma formelor, structura structurilor.

De altfel, chiar *eidos* şi *idée* au desemnat, primordial, ceva material : aspectul, figura, forma fizică a lucrurilor. *Eidos şi idéa* vin de la verbul *eido*, adică *video*, văd.

În mod firesc ne-am format ideile, noţiunile — imateriale — după chipul şi asemănarea celor materiale. Fiindcă nu puteam face altfel, deoarece intelectul e o sublimare a senzaţiei.

Aşadar, intelecţiunea implică imaginea materială de luare, de prehensiune, de aprehensiune, de comprehensiune. Conceptul — *noēma*, *conceptus* — este această luare noetică în posesiune, această înstăpînire a Logosului asupra unei clase de lucruri.

În sugestiva limbă românească am păstrat termenul *noēma* : sub forma *noimă*, sens, rost, idee, gîndire. Lucru fără noimă : lucru fără sens, fără rost.

Logosul cuprinde, concepe toate cele ce există, însă, cum reiese limpede din textul aristotelic, nu este vorba de o înmagazinare de plăci fotografice, ci de un izomorfism, o egalitate de forme, forme noetice şi forme ontice, adică nu de un izomorfism substanţial (aceasta e o contrazicere în termeni), ci de un izomorfism structural (aceasta e un pleonasm).

Logosul este el însuşi o formă, o structură, în care vin să se aşeze formele şi structurile ontice. În doctrina aristotelică, lucrurile constau din unirea indisolubilă a unei materii şi a unei forme, a unei materii cu o anumită formă sau structură. Pe cînd materia este supusă devenirii, forma e ingenerabilă şi imuabilă : ea se repetă, etern aceeaşi, în toate lucrurile compuse din materie şi formă. E un universal, *kathólo*

Forma Logos este astfel în mod firesc aptă să aprehendeze formele, ingenerabile şi permanent identice, ale lucrurilor. Fiind el însuşi Formă şi Structură (*eidos, morphé*), Logosul primeşte în sine Formele şi Structurile ontice.

În acest sens, Logosul devine toate existentele, *panta ta onta*. Logosul e el însuşi o formă a Fiinţei, *Ens inquantum Cogitans*, şi această formă a Fiinţei cuprinde prin intelecţiune toate fiinţele. Astfel se stabileşte unitatea dintre Fiinţă şi Gîndire, în care Fiinţa e obiectul propriu şi prim al Gîndirii.

Gîndirea nu e Narcis cel îndrăgostit de propria sa frumuseţe, reflectată în oglinda apei.

Cum spun scolasticii, gîndirea *fit aliud* devine altceva decît ea, deoarece este forma unei forme ontice.

Logosul este eterologic, este ontologic, fiindcă vorbeşte despre Fiinţă, *tò On, tò Einai*.

## 14. SCHEMATA COGITANDI

Logosul se sporeşte pe sine, adică îşi îmbogăţeşte progresiv cunoştinţele despre Fiinţă, tinzînd la o cît mai completă asimilare a formelor, a quidditaţiilor, a esenţelor ontice.

Dar Logosul se sporeşte şi prin crearea de noi forme proprii de cugetare, de noi scheme, adică figuri, ale cugetării.

Logosul se sporeşte nu numai sporindu-şi materialul cognitiv concret, ci şi sporindu-şi arsenalul de forme şi scheme abstracte prin care aprehendează realul.

Formele şi schemele cugetării sînt numeroase. Ele derivă unele din altele printr-un proces complex, care stabileşte unitatea formelor şi a schemelor logice în diversitatea lor. Schemele cugetării nu sînt o aglomerare întîmplătoare, nu sînt ca îngrămădite într-o magazie de rechizite. Ele formează un organism logic coerent fiind deductibile unele din altele. Principiul deductibilităţii schemelor cugetării conferă propria sa logicitate aparatului nostru logic.

La început a fost Cuvîntul purtător de Concept. Conceptul, vehiculat de cuvînt, este el însuşi complex. Într-adevăr, conceptul e rezultatul unei duble operaţii de abstractizare şi generalizare. Contemplînd o multiplicitate, gîndirea ştiinţifică a extras din multiplicitatea respectivă notele comune (şi care, implicit, îi apar ca esenţiale, adică privind fiinţa, *esse*,

a fenomenului dat). Din multiplicitate, deci din individuali, Logosul *abs-trahit* scoate din, izolează notele fundamentale, în individual sesizează universalul. Abstractizarea implică, în fapt, generalizarea, căci ceea ce e esențial e, *ipso facto*, general. Ceea ce e esențial nu poate lipsi nici unui element al multiplicității date (de exemplu a animalelor, a oamenilor, a arborilor etc.); prin urmare, esențialul aparține cu necesitate clasei respective și deci e universal. O însușire e universală fiindcă e necesară, și e necesară fiindcă e esențială.

Abstracția și generalizarea dau naștere conceptului, această precizare a imaginii globale și confuze furnizată de senzație. Aristotel explică magistral formarea conceptului prin repetarea indefinită a senzației (*aisthesis*, *aisthèma*) și prin fixarea și oprirea ei.

Conceptul s-a format printr-o odihnire și imobilizare a intelectului, *eremēsai kaì stēnai*, în fața neîntreruptului flux al fenomenelor.

Fenomenologia conceptului implică, după cum se vede, principiul indentității, fără de care nu s-ar fi putut forma conceptul, *noēma*. Identitatea e înscrisă în însăși intimitatea și adîncimea gîndirii. Fără identitate nu există concept; fără concept nu există gîndire și cunoaștere.

Fără identitate și concept nu există *cogito* și *cogitatum*, căci *cine* și *cum* ar cugeta?

Ca urmare a procesului său de formare, conceptul are o comprehensiune, sau conotație, adică ansamblul notelor definitorii ale clasei de obiecte date, și o denotație, o sferă sau o extensiune, determinînd clasa căreia i se aplică.

Gîndirea este conceptuală sau nu este. Ea se relevă și se constituie chiar prin vorbire (*phonḗ*) și prin cuvînt (*onoma*). Nu cunoaștem gîndire afonă. Sunetul nearticulat (*agromma psóphos*) s-a transformat într-unul articulat, capabil să transporte o semnificație: *phonè semantiké*.

Conceptul este această semnificație vehiculată de un semnificant.

Conceptul este însă el însuși complex și, la o analiză atentă, dezvăluie conținutul său bogat. În concept apar singularitatea, particularitatea și universalitatea. Spunem, în adevăr, *acest* om, *unii* oameni, *toți* oamenii.

Conceptul generează propoziția și raționamentul.

Spunem, într-adevăr, că omul *este* sau *nu este* — și omul e muritor, Socrate e om, deci Socrate e muritor.

Și aceste *schemate cogitandi* se diversifică și se ramifică la rîndul lor. Propozițiile sînt de diferite feluri și au relații diverse între ele, iar raționamentul îmbracă figuri, moduri și forme diferite, exprimînd complexitatea gîndirilor noastre.

# HEGEL ȘI EPOCA NOASTRĂ

DE

C. I. GULIAN

## 1. HEGEL ȘI PROBLEMATICA TRANSFORMĂRII

Explicarea și valorizarea gîndirii lui Hegel sînt dorite, necesare și posibile, pentru că sînt adînc înrădăcinate în frămîntările, problematica și dilemele epocii noastre.

Într-o epocă în care filozofia interferează într-un chip din ce în ce mai pronunțat cu problemele vieții sociale și spirituale se pune întrebarea : oare n-ar trebui ca și istoria filozofiei, — modul de a studia, analiza și valorificarea operei unui mare gînditor — să devină mai suplă și mai receptivă față de cerințele vieții ? Ceea ce ar însemna ca, păstrînd rezultatele bune, verificate, ale metodelor tradiționale ale istoriei filozofiei, să ne străduim să lărgim și să verificăm metodologia ei. Și ni se pare că ar fi cel mai nimerit să aplicăm astfel de încercări metodologice asupra filozofiei aceluia care a fost el însuși un mare înnoitor nu numai în ansamblul filozofiei, dar și în disciplina specială a istoriei filozofiei, și care s-a situat dincolo de pietate și hipercriticism.

În *Prelegerile de filozofia istoriei*, Hegel a spus răspicat că nici un istoric nu poate vedea trecutul decît cu ochii propriei sale epoci, iar în *Prelegerile de istoria filozofiei*, a demonstrat el însuși această teză. Ceea ce determină în chip evident *actualitatea* problematicii filozofiei hegeliene este *profunda analogie* dintre epoca lui Hegel și epoca noastră. Filozofia lui Hegel, în ciuda „sistemului", a armoniei și a sintezelor ei, este și *filozofia unei epoci de criză*.

La sfîrșitul veacului al XVIII-lea, frămîntările se întețesc și se complică în așa măsură și pe atîtea planuri, încît au loc acel salt calitativ, acea mutație dislocatoare generală de la economic la spiritual, care depășește în gravitate simpla polemică ideologică. Istoria ne arată că Hegel n-a fost exponentul filozofiei unei clase sfîrșite. Cu toate limitele, contradicțiile și compromisurile clasei sale, Hegel era istoricește determinat să reprezinte un moment important în *dezvoltarea* filozofiei. Hegel a trăit puternic criza istorică a trecerii de la o orînduire la alta, cotitura generatoare de frămîntări și creații a epocii revoluției. Trăind într-o epocă de criză, Hegel a

Rev. filoz. 17, 8, p. 987—1001 București, 1970

avut condițiile optime ale înțelegerii altor epoci de criză, mai ales pe plan spiritual.

În opera lui palpită frămîntarea și pregătirea pentru o nouă eră istorică, pentru o mai dramatică și mai bogată viață spirituală, pentru o cît mai totală cunoaștere. Hegel a analizat cu perspicacitate contradicțiile economice și sociale ale societății sale, a sesizat, înaintea lui Kierkegaard, frămîntările și frustările trăite de contemporanii săi, a clamat fără falsă pudoare neliniștea și nemulțumirea.

În opoziție cu modul tradițional de interpretare a filozofiei hegeliene, în care predomină interesul pentru construcția sistemului ca o manifestare a „logosului", epoca noastră se îndreaptă hotărît spre problemele omului și ale vieții sociale ca rădăcini ale filozofiei hegeliene. „L'expériene fondamentale de l'hegelinisme est l'expérience des relations spirituelles et de leur devenir : relation de l'homme à l'homme, de l'individu à la société, de l'homme a Dieu, du maître à l'esclave"[1].

Criza istorică este o încercare gravă a maturității spirituale a omului, o exacerbare a vrerilor și o verificare a limitelor și puterilor lui, o cioc-nire zguduitoare între ideal și real, între *Sollen* și *Sein* — una din problemele la care mereu revine Hegel — între necesitate și libertate, între subiectiv și obiectiv, între năzuința individuală și „legile cetății", între curcubeul proiectat de conștiința valorică și stîncile aspre ale realității. Nu Kierkegaard, ci Hegel este gînditorul modern care descoperă alienarea și-i dă ponderea unei categorii spirituale și filozofice care va domina, fie prin Marx, fie prin alte variate reelaborări, gîndirea epocii noastre.

Specifică pentru Hegel și marii săi contemporani, ca și pentru clasa pe care au reprezentat-o, este tocmai această *pendulare* între setea de acțiune și resemnare, între voința de a interveni activ asupra contradicțiilor și covingerea că gîndirea, arta sau etica și-ar avea justificarea în faptul că oglindesc problemele și atitudinile.

Însuși fenomenul pendulării între atitudini este semnul spiritual indelebil al unei epoci de criză, fenomen care poate fi diferit apreciat, — înțeles cu toleranța simțului istoric sau depreciat din perspectiva exigențelor imperioase ale acțiunii politice. Dar indiferent de gradul comprehensiunii spirituale pe care o putem avea față de Hegel și Goethe, un lucru nu se poate acoperi : deosebirea marcată dintre caracterul realist, dialectic și matur al rădăcinii atitudinii lor și soluțiile subiectiviste, unele negativiste, altele utopiste ale acelora care, în fața probei decisive de a *da un răspuns pozitiv în cadrul realității istorice date*, au ales *refuzul existențial*. Cel mai eclantant exemplu este Schopenhauer.

În *Istoria filozofiei*, Hegel a cerut să evităm *actualizarea* forțată a gîndirii filozofilor : „Sîntem obligați să procedăm conduși numai de spirit istoric și să nu le atribuim decît aceea ce ne este dat în mod nemijlocit"[2]. De aceea, oricît de puternică ar fi certitudinea noastră asupra analogiilor profunde dintre epocile de criză, nu trebuie să uităm *deosebirile lor istorice*, — uneori dintre *probleme* și mai ales dintre *soluții*.

Etosul filozofului poate coincide cu linia de conduită a unei clase sau a unei fracțiuni sociale care poate devansa (Fichte) sau poate rămîne în urma cursului general (Schelling). Hegel, din punct de vedere etic și

[1] J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, p. 28.
[2] Hegel, *Werke*, XVII.

politic, se situează la mijloc, *între* aceste două extreme. El nu este nici cel mai radical gînditor politic — acesta este George Forster — atît de puțin cunoscut de către marele public —, dar nici nu poate fi alăturat lui Schelling, chemat după moartea lui Hegel să contracareze consecințele revoluționare ale hegelianismului.

Pe de altă parte, istoricul filozofiei n-are însă dreptul, cum spune însuși Hegel, nici de a actualiza forțat, nici de a închide ochii asupra distorsiunilor pe care le-a suferit dialectica în condițiile de presiune politică și ideologică a mediului conservator în care a trăit Hegel.

Dacă Aristotel a fost „mintea cea mai universală a antichității" (Marx), Hegel a fost mintea cea mai universală, dar în același timp și spiritul cel mai frămîntat și mai viu al epocii moderne. Cînd Nicolai Hartmann l-a socotit pe Hegel un Aristotel modern[3], el și-a justificat analogia prin *problemele clasice*, *constante* și prin soluția la care au ajuns cei doi mari filozofi în problema ontologică (problema categoriilor). Hegel ne este însă atît de apropiat, în primul rînd, prin *problemele de viață* pe care le recunoaștem palpitînd sub edificiul conceptual al filozofiei lui. Și noi sîntem oamenii unei epoci de răscruce, și noi tindem să cuprindem toate problemele unei epoci de criză istorică, pe care însă viața ne silește să le punem adesea înaintea problemelor clasice ale filozofiei. Ce ne poate spune neopozitivismul sau cît ne poate spune structuralismul — primul ignorînd omul și problemele lui de viață, al doilea predicînd dezangajarea — într-o epocă în care sînt puse în discuție nu numai modelarea societății și sensul vieții, ci însăși existența omului?

Condițiile crizei sînt condiții grele, ingrate. Dar nu sînt ele oare compensate în primul rînd de o experiență unică, de care nu dispun perioadele „așezate", ordonate, pașnice, iar din această experiență nu izvorăsc probleme unice, ignorate, nu se realizează — evident plătind preț greu — acea unică sinteză între gîndire și acțiune la care aspiră orice *Weltanschauung*, apoi acea tensiune și încordare din care iradiază virtualități și virtuți ignorate?

Cei care au criticat interpretarea lui Hegel în spiritul „filozofiei vieții" (Dilthey) s-au împotrivit pe drept cuvînt denaturării iraționaliste, misticizante. Dar acest soi de interpretare nu ne împiedică să evidențiem ca fundamentale noțiunile (atît de frecventă în scrierile tînărului Hegel), de „viață", conflict, criză, trăire, acțiune, armonie etc. Aceste concepte au fost cerute de practică în sens larg, de ansamblul nevoilor social-politice, etice și filozofice ale epocii de criză existențială, epocă în care zdruncinarea unui regim politic stimula toate resentimentele acumulate de-a lungul veacurilor, în care umanismul omului modern lupta să ridice lespedea feudalismului și alienările deja evidente ale capitalismului.

Lui Hegel — în primul rînd, dar, nu numai lui —, situația de criză socială și spirituală i-a concentrat atenția asupra tuturor fenomenelor schimbării, înnoirii, deschizînd un mai larg orizont filozofic decît existase pînă la el.

Din punctul de vedere al conștiinței sociale, filozofia a trebuit, și a reușit prin Hegel, să nu scape nimic din raza „atenției existențiale" — pentru a spune astfel — , să cuprindă tot ceea ce — de la fenomenele economice și reforma constituției pînă la o nouă metodă de gîndire — era le-

[3] Nicolai Hartmann, *Hegel*, Berlin, Walter de Gruyter, 1929, p.

gat, într-un chip sau altul de insecuritate, de situaţia specifică a abordării *tuturor* soluţiilor posibile. Căci schimbarea, dislocarea, criza nu trezesc numai aspiraţii în germene, ci creează şi o stare de vigilenţă specifică primejdiei, nesiguranţei, fără ca acest complex de stări — psihice şi spirituale — să însemne cumva slăbiciune, teamă sau renunţare. Este mai curînd *vigilenţa luptei*, tensiunea marilor schimbări, a acelor schimbări profunde, fie în viaţa individuală, fie în cea socială, de care atîrnă existenţa şi sensul ei.

Dialectica înseamnă însă pentru Hegel nu numai reflectarea şi mijlocul de a evidenţia devenirea contradicţiilor şi necesitatea marilor transformări sociale şi spirituale. Ea mai are şi un alt sens fundamental, recunoscut ca un laitmotiv al filozofiei hegeliene: tendinţa, dorinţa, nevoia de *totalitate*, formulată în deviza metodologică atît de grăitoare. „Adevărul este întregul" („Die Wahrheit ist das Ganze".)

Am încercat să sugerăm mai sus chipul în care — istoric, filozofic şi etic — situaţia de criză permite şi îndeamnă, nu nemijlocit, ci cu un mare efort — spre dilatarea atenţiei, spre cuprinderea totalităţii, a întregului. Am reamintit că, în epocile de criză, cînd nu existau forţe sociale capabile să cîrmuiască istoria, ca în epoca elenistă şi evul mediu, filozofia „a uitat" de problema realităţii obiective, de problema categoriilor, de problema istoriei etc., lăsîndu-se obsedată de problema omului fie sub formula fericirii, plăcerii sau ataraxiei (epoca elenistă), fie sub formula „mîntuirii" (creştinismului şi teologia scolastică).

Hegel însă n-a uitat cîtuşi de puţin de problema fundamentală a filozofiei, aceea de a descoperi şi analiza „predicatele Absolutului", categoriile ca maxime generalizări ale fenomenelor reale. De aceea *Ştiinţa logicii* este *metodologie* şi *ontologie*; ea nu este numai un „instrument critic" (Marcuse) de transformare a ceea ce nu-i conform valorilor, dar şi *dialectică obiectivă* sau, cum spune Lenin, „dialectica lucrurilor".

Hegel însuşi ne-a lăsat o remarcabilă intuiţie a legăturii pe care a simţit-o între cerinţele epocii sale şi „logica" nouă — ontologia şi dialectica. Ridicîndu-se împotriva logicii tradiţionale, rupte de viaţă, de istorie, de faptul trăit, el scrie: „ ... *Duhul* cel nou, care s-a manifestat în ştiinţă, nu mai puţin decît în realitate nu s-a făcut încă simţit ..."[4]. Noua ontologie şi noul mod de gîndire — două sarcini inseparabile în mintea lui Hegel — trebuie să se orienteze după schimbările petrecute în *viaţă*: „Este zadarnic să vrei să păstrezi formele culturii anterioare atunci cînd s-a transformat forma substanţială a spiritului"[5].

Fireşte că în ontologia lui Hegel, în analiza categoriilor, nu lipsesc erorile, deformările spiritualiste şi avînturile speculative. Dar ele nu întunecă realizarea epocală pe care o reprezintă atît *Ştiinţa logicii*, cît şi întreaga lui operă pentru ontologie şi metodologie, pentru că, în esenţă, Hegel s-a sprijinit pe experienţa triplă, globală a vieţii, a istoriei filozofiei şi pe o remarcabilă cunoaştere a ştiinţelor naturii.

### b) INFLUENŢA LUI HEGEL SAU TRIUMFUL DIALECTICII?

Influenţa lui Hegel nu se mărgineşte cîtuşi de puţin la cei care i-au reluat — mai mult sau mai puţin fidel — unele sau altele din idei, care

[4] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Leipzig, Meiner, p. 4—5.
[5] *Ibidem*.

l-au prelungit în sensul spiritualismului în plin veacul XX, sau care au comentat și răspîndit cu atenție și pietate filozofia hegeliană. Este de la sine înțeles că despre toți acești autori se pot și trebuie spuse cuvinte bune, pentru că, chiar în cazul cel mai rău — este vorba de cei care înțelegeau și preluau din hegelianism doar sistemul sau unele teze despre dialectica — ei continuau, într-o mai mică sau mai mare măsură, la menținerea interesului pentru acea filozofie din trecut, care rămîne cea mai prezentă în prezentul și viitorul filozofiei, care se păstrează vie în tendințele și perspectivele fundamentale ale marxismului, dar și acelei gîndiri nemarxiste, care este irezistibil atrasă de problematica vieții și cunoașterii la omul contemporan.

Ceea ce vrem să consemnăm, foarte pe scurt, nu este deci numai influența recunoscută a lui Hegel, ci mai ales cea *nemărturisită* a dialecticii. Ca și influența marxismului — și lucru extrem de grăitor : uneori prin mijlocirea influenței marxismului ! — Hegel este prezent în gîndirea filozofilor contemporani ori de cîte ori ei se apropie de viață, ori de cît ori ei simt, intuiesc sau recunosc tensiunile și contradicțiile obiective, ori de cîte ori renunță la detașare pentru angajare în luminarea vreunui fragment al realității.

Față de întreaga filozofie care i-a premers, Hegel este *primul mare reprezentant al conștiinței istorice*, dar care a desfășurat, totodată, uriașul efort necesar *depășirii* (dialectice) a istorismului. Cred că de abia prin Hegel, ca exponent al trăirii și reflectării filozofice a crizei istorice, a luat sfîrșit platonismul, chit că logicismul, axiologia fenomenologică și alte tentative de esențialism metafizic (inclusiv structuralismul cînd este înțeles static, metafizic) au încercat să reziste chemărilor vieții. În ciuda unor închistări ostile sau mai discrete față de marxism, filozofia nemarxistă contemporană, de la Hegel pînă azi, nu s-a putut sustrage de a cădea în orbita dialecticii și a concretului, ori de cîte ori s-a atins, în primul rînd, de problemele istoriei. În acest sens s-ar putea scrie unul din cele mai vii capitole ale istoriei filozofiei contemporane : *formarea conștiinței istorice*, capitol în care prezența lui Marx și Hegel ar trebui să fie necontenit marcată, indiferent de faptul că unii filozofi îi citează, iar alții nu. Spre deosebire de Hegel, Marx apare mai ales în istoria gîndirii sociale, după cum ne-o indică frecvența sporită a citării numelui lui în lucrările de sociologie contemporană nemarxistă.

Direcția ontologică și dialectică pe care a impus-o Hegel filozofiei, și pe care s-a angajat, dar în mod critic, doar marxismul, n-a putut fi oprită nici de pozitivism, nici de neokantianism. Ba se poate spune chiar că această orientare fundamentală a pătruns, aidoma calului troian, pînă și înăuntrul „filozofiei sociale" a lui Auguste Comte („stadiile"), l-a influențat puternic pe Taine[6], s-a strecurat înăuntrul neokantianismului reprezentat de A. Riehl prin recunoașterea realității obiective, s-a manifestat la Lotze, dar mai ales la Nietzsche în cîteva din ideile lui recunoscute ca principale și originale.

Neohegelianismul a fost un curent foarte eteroclit, deloc unitar pentru că sub această denumire aflăm gînditorii care au intuit într-adevăr valoarea și necesitatea dialecticii obiective — chiar cînd se limita la pro-

[6] Vezi D. D. Roșca, *Influența filozofiei lui Hegel asupra lui Taine*, Editura Academiei, 1968.

bleme spirituale ca Arthur Liehert şi J. Cohn sau postula Spiritul drept categoria fundamentală ca Benedetto Croce — fie gînditori care subiectivizau, logicizau şi formalizau dialectica, de ex. idealiştii englezi Mac Taggart şi Bossanquet. Reînvierea interesului pentru Hegel a avut loc şi sub presiunea influenţelor iraţionaliste (R. Kroner, Glockner) dar şi în atmosfera dezbaterii problematicii vii a omului şi sensului vieţii şi culturii moderne. Mulţi din neohegelieni au înţeles „... că trebuie să subliniem mai mult decît în filozofia clasică rolul individualităţii concrete şi al laturilor ei neraţionale"[7]. Numai că depărtaţi sau străini problemelor sociale — ceea ce nu era Hegel! — astfel de urmaşi au lunecat ba spre antropologizare, ba spre iraţionalizarea dialecticii, ba spre reducerea ei la un sistem de „forme de gîndire". Geniala ţinere în cumpănă a dialecticii obiective şi subiective, fundamentală la Hegel, s-a pierdut, dar neohegelianismul, chiar cînd transforma contradicţia în „antitetică", păstra măcar problema dialecticii.

În ciuda reţinerilor faţă de „metafizică" şi a obstacolelor pe care le ridică neokantianismul şi convenţionalismul, filozofia bergsoniană este un evident omagiu şi tribut plătit dialecticii obiective, pe care gîndirea vrea să o sesizeze, să o redea, să o „prindă", dacă nu cu mijloacele sigure ale conceptului, măcar prin descrierea „asigurată" de intuiţie sau dialectica relaţiilor categoriale logice (Hermann Cohen). Doi psihologi de seamă — William James şi Wilhelm Wundt — vin să pledeze pentru triumful dialecticii, pornind de la cunoaşterea intimă a problemelor lor: James cere înlocuirea psihologiei asociaţioniste prin redarea curentului sau devenirii conştiinţei, eului etc. Wundt reia ideea hegeliană a „spiritului obiectiv" prin formele „psihologiei popoarelor" (Volksgeist).

O altă mărturie de seamă a importanţei decisive a devenirii şi a conştiinţei istorice va veni însă din partea celor care sînt frămîntaţi de problemele istoriei şi istoriei culturii, ale cunoaşterii istorice. Croce şi Dilthey sînt numele cele mai cunoscute, dar pentru istoria filozofiei şi sociologiei contemporane la fel de însemnate sînt şi cele ale lui Max Weber, Ernst Troeltsch şi ale acelor discipoli ai lui Durkheim care au fost ispitiţi să transgreseze studiul etnografiei, trecînd la incursiuni istorice importante (Mauss, Hubert, Halbwachs, istoricii Moret, Marc Bloch, Lefèvre etc.).

Pentru a ne referi numai la Dilthey de pildă: cînd el cerea primatul vieţii faţă de abstracţiile cunoaşterii, cînd el preciza că „viaţa" (deşi termenul la el păstrează destule ambiguităţi) „trebuie înţeleasă în primul rînd ca uman-istorică"[8], că individul nu poate fi desprins din marele complex al vieţii istorice, cînd el afirma că „numai prin istorie află omul ceea ce este el însuşi, iar istoria nu există decît prin om" sau considera că fiecare concepţie despre lume este simultan adevărată şi unilaterală — nu relua idei hegeliene fundamentale? Ceea ce Noack numeşte „istorismul ermeneutic", şi printre ai cărei reprezentanţi, în afară de Dilthey, îi pune pe Troeltoch, Mannheim, Spranger, Th. Litt, G. Misch, H. Nohl, B. Groethuysen, O. Bolnow, Hans Freyer, E. Rothacker, H. Plassner etc. îi apare astfel caracterizabil: „Mi se pare că se impune să acceptăm

[7] Al. Boboc, *Neohegelianismul german*, „Revista de filozofie", nr. 9, 1967.

[8] Cf. H. Noack, *Die Philosophie Westeuropas im zwangzisten Jahrhandert*, Basel- Stuttgart, 1962, p. 130.

în mod expres că această orientare a cercetării filozofice contribuie la exprimarea cotiturii epocale a gîndirii filozofice în veacul XX"[9]. Căci indiferent de erorile, limitele și confuziile care pot fi criticate în această orientare—ea a reflectat, în felul ei, întrepătrunderea reală dintre problemele istorice, sociologice, antropologice și gnoseologice.

Astăzi, chiar astfel de istorici nemarxiști ai filozofiei își dau seama că „semnele timpului" (Die Signatur der Zeit) — problemele și tendințele filozofiei epocii contemporane — , nu pot fi înțelese fără un apel la cadrul social-istoric. „Deabia după ce s-a păşit pragul veacului XX începe să se schimbe atmosfera generală. Zguduirile primului război mondial, ca și evenimentele revoluționare în domeniile tehnic-industrial și social, au dus repede la acea transformare, care se manifestă și printr-un nou patos al problematicii filozofice" [10]. Printre semnele cele mai importante, Noack pune conștiința crizei culturii (lumii) contemporane la Marx, Nietzsche și Kierkegaard, ca și marile schimburi survenite în înțelegerea bazelor fizicii, biologiei, istoriei și problemelor „științelor spiritului". Pe planul filozofiei ca atare, tendința fundamentală se vădește a fi „întoarcerea la obiect", recăutarea ontologiei (Wust, Meinong, H. Pichler), în sfîrșit, procesul semnificativ „de la fenomenologie la ontologia critică" (de la Husserl la Scheler și Nicolai Hartmann). În opoziție cu direcția subiectivistă, prin care Heidegger a adus pînă la capăt premisele subiective cuprinse în fenomenologia lui Husserl, Scheler și Hartmann au luat în serios noțiunea datului (das Gegebene), au înțeles intenționalitatea într-adevăr ca „orientare spre obiect" pe care o observa spiritul pătrunzător al lui Camil Petrescu" [11].

Prin Scheler, Hartmann, Pfänder (ca estet) și Ingarden, fenomenologia s-a dedat sau s-a abandonat într-adevăr obiectului, a depășit rezervele și reticențele husserliene, egologice.

În general ideea „ontologiilor regionale" împingea spre respectarea specificului structurilor(fizice, biologice, psihice, istorice etc.) Husserl însuși „vorbise despre ontologiile regionale ale diferitelor domenii ale ființei (Seinsgebiete), — a naturii ca sferă a lucrurilor, a realității psihice și a lumii spirituale" [12]. Numai că el, potrivit ambiguității generale a poziției lui — s-a spus pe drept cuvînt că din fenomenologic s-au putut deriva diferite fenomenologii—el oscila între recunoașterea acestor „regiuni" ca atare și tendința de a le "reduce" la esențe apriorice.

Hartmann este cel care reia sistematic ideea hegeliană a ontologiei ca sistem categorial, și, în ciuda incapacității lui de a relua totodată simțul istoric sau conștiința istorică a lui Hegel, el se înfățișează ca un critic al idealismului, (subiectiv și obiectiv) și cu dezideratul reluării ideii hegeliene a „enciclopediei științelor filozofice" (etică, estetică, gnoseologie, teoria existenței spirituale etc.). Evoluția acestui filozof nemarxist care a plecat de la neokantianism pentru a străbate prin fenomenologie spre ontologie — este semnificativă pentru triumful dialecticii obiective. Filozofia nemarxistă a veacului XX privită în ansamblul ei, înfățișează două grupe de curente și tendințe : a/aceea a izolării de viață,

[9] *Op. cit.*, p. 140.
[10] *Op. cit., Einleitung.*
[11] În *Istoria filozofiei moderne*, vol. IV, p. 398.
[12] *Die Philosophie im 20 Jahrhundert*, (sub redacția lui F. Heinemann), Stuttgart, 1963, p. 271.

a contestării legității obiective a istoriei, a inacceptării spirituale a situației de criză istorică, a evaziunii subiectivismului și negativismului și, ca atare, a renunțării neopozitiviste, semantice la cunoașterea și transformarea lumii; b/ tipuri variate de recunoaștere a problemelor și tensiunilor epocii noastre, a dorinței de a contribui într-un fel la rezolvarea lor pozitivă și ca urmare tendințe ontologice și recunoașterea dialecticii.

### b) SENSUL CRITICII DIALECTICII HEGELIENE LA MARX

Una din erorile grave ale multor cercetători nemarxiști folosite cu precădere în ultimele decenii este încercarea de a indentifica pozițiile tînărului Marx cu hegelianismul și de a-l opune astfel marxism-leninismului. Astfel S. Landsgut neagă puternica transformare prin care a trecut tînărul Marx între 1843 — 1844, nevăzînd nici o deosebire în evoluția filozofică a lui Marx înainte și după această perioadă [13]. Mai recent, Karl Löwith a susținut că Marx, „în critica filozofiei hegeliene a dreptului, nu contestă principiul lui Hegel, ci numai realizarea concretă a unității dintre rațiune și realitate pe care o afirmă însuși Marx" [14]. Același autor, în lucrarea *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart, 1957), consideră că nu există nici o deosebire între dialectica marxistă și cea hegeliană, deoarece ambele au urmărit să pună filozofia în slujba „mîntuirii", socialismul nefiind decît „imperiul pămîntesc al lui Dumnezeu"...

Exagerînd și denaturînd unele elemente secundare, astfel de interpreți ignoră *opoziția* față de hegelianism care s-a manifestat încă din lucrarea tînărului Marx *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, scrisă de el în 1843 și publicată în 1927. Acest manuscris a constituit „pregătirea teoretică pentru trecerea definitivă a lui Marx pe pozițiile materialismului și comunismului, care a avut loc la hotarul dintre anii 1843 și 1844" [15].

*Manuscrisele economico-filozofice*, elaborate de către Marx la Paris în 1844, sînt recunoscute de către istoriografia marxistă drept „prima elaborare a materialismului dialectic și a materialismului istoric ca bază științifică a comunismului științific" [16].

Ceea ce l-a îndepărtat pe tînărul Marx atît de mult de Hegel încît a ajuns la necesitatea unei răfuieli și a unei rupturi a fost situarea lui pe poziții democrat-revoluționare, îmbrățișarea intereselor maselor, maturizarea lui politică și revolta lui etică împotriva reacțiunii prusace care începuse o nouă ofensivă în anii 1842 — 1843 împotriva libertăților politice. Lupta împotriva legislației prusace și a monarhiei absolute în general, pe care Marx a dus-o în coloanele „Gazetei renane" între 1842 și 1843 a fost apreciată de Lenin ca începutul conturării trecerii lui Marx „de la idealism la materialism și de la democratismul revoluționar la comunism" [17].

---

[13] S. Landsgut și I. P. Mayer, *Introducere la Karl Marx, Der historische Materialismus*, Leipzig, 1932.

[14] K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, 1950, p. 162.

[15] N. D. Lopin „Vaprosî Filosofii", 1/1961).

[16] A. Cornu, *Depășirea de către Marx a ideologiei hegeliene și feuarbachiene* în *Manuscrisele economico-filozofice*, în „Voprosî filosofii", nr. 8/1961.

[17] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 21, E.S.P.L.P., 1955, p. 66.

În postfața ediției a doua a *Capitalului* Marx scria :„... Latura mistificatoare a dialecticii hegeliene am criticat-o acum aproape 30 de ani". Importanța principială a acestui pasaj este evidentă : Marx considera, în plină maturitate, că el începuse încă din 1843 *critica dialecticii idealiste*, că opoziția față de Hegel implicase de la început opoziția dintre dialectica materialistă și dialectica hegeliană. Această critică se manifestă din plin în principalele lucrări de tinerețe, nu numai în manuscrisul mai sus citat, ci și în *Sfînta Familie* și *Ideologia germană*. Marx arăta că în analiza problemelor familiei și „societății civile", Hegel nu pornește de la analiza fenomenelor concrete, ci consideră familia și societatea ca sfere ale noțiunii de stat [18], că în acest mod dialectica nu stăpînește realitatea empirică, nu se simte obligată să o urmărească. „Faptul de la care se pornește nu este conceput ca atare, ci ca un rezultat mistic" [19]. Așa încît, în loc să se modeleze după realitatea empirică, dialectica hegeliană urmărește alt scop,străin realității concrete. Ideea nu are totodată alt scop decît cel logic, acela „de a deveni pentru sine spirit real infinit". În acest paragraf este cuprins „întregul mister al filozofiei dreptului și al filozofiei hegeliene în general" [20].

Desigur în această perioadă, Marx nu a elaborat încă metoda dialectică materialistă, pentru că el de-abia începe să schițeze elementele materialismului istoric, iar dialectica marxistă este inextricabil legată de concepția materialistă. Elementele pozitive esențiale din critica filozofiei hegeliene a dreptului sînt,pe de o parte, critica însăși a dialecticii idealiste, descoperirea erorii de bază a lui Hegel, care pornește de la ideea abstractă și se întoarce la ea, pe de altă parte, schițarea ideilor directoare ale noii metode : necesitatea pornirii de la *obiect*, de la *structuri concrete*, în dublu sens — concretul istoric sau *specificul istoric* și *specificul fenomenului* (fizic, biologic, social, logic etc.).

Schemei abstracte a lui Hegel despre stat, Marx îi opune principiul *studierii istoric-concrete* a tipurilor societății. Apoi, în *Critica filozofiei hegeliene a dreptului*, Marx ajunge și la prima formulare a unei importante critici principiale cu privire la dialectica hegeliană : critica *denaturării contradicțiilor*. Marx recunoaște meritul dialecticii hegeliene în măsura în care ea caută și poate să redea mișcarea și să înfățișeze contradicțiile. Dar, arată Marx, Hegel se oprește la suprafață, la contradicțiile ființei, nu merge pînă la contradicțiile esențiale [21]. Și Engels, de partea sa, într-un articol din septembrie 1844, aduce lui Hegel o critică similară :„... el nu ia în serios biruirea contrariilor, transformă subiectul în predicat, subordonează întregul părții și, prin aceasta, răstoarnă totul cu capul în jos" [22].

În *Manuscrisele economico-filozofice* (1844) Marx a ridicat în mod special problema folosirii *critice* a dialecticii hegeliene.

Pentru ca să realizeze saltul calitativ care desparte metoda istorică de „simțul istoric", de dialectica abstractă și totodată fragmentară a a lui Hegel, Marx a răsturnat baza de plecare și metodologia însăși a

---

[18] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. I, E.S.P.L.P., 1957, p. 229.
[19] *Ibidem*, p. 232.
[20] *Ibidem*.
[21] K. Marx și F. Engels, *op. cit.*, p. 326.
[22] *Ibidem*, p. 617.

cercetării şi expunerii. Aceasta a însemnat o nouă concepţie despre raportul dintre abstract-concret şi logic-istoric.

Împotriva empirismului istoric luase o atitudine justă şi Hegel. Dar, cu toată bogăţia de cunoştinţe de care dispunea, Hegel n-a putut face o sinteză ştiinţifică între abstract şi concret, între general şi individual în istorie, deoarece, pe de o parte, el nu descoperise legitatea istoriei, ci a avut numai ideea existenţei unei raţionalităţi a procesului istoric, iar pe de altă parte, el era întotdeauna dispus să se „ridice" deasupra realităţii obiective, să o „depăşească" şi să o interpreteze finalist din motive spiritualiste.

Marx a pornit de la concretul istoric, dar a văzut structura acestui concret prin prisma cauzalităţii „verticale", de la economic spre politic şi ideologic. Aceasta a însemnat aplicarea, în interpretarea istoriei, a raportului categorial dintre materie şi idee ca principiu metodologic, pe baza căruia au putut fi ştiinţific folosite categoriile gnoseologice abstract-concret şi logic-istoric.

După cum a arătat Marx, pentru dialectica marxistă concretul este *punct de plecare* şi totodată *baza continuă de lucru*, în timp ce la Hegel concretul „s-a volatilizat într-o determinare abstractă", indiferent de faptul că Hegel nutrea iluzia că dialectica lui este permanent „sufletul conţinutului". În fapt el părăseşte adesea repede terenul faptelor, fără a simţi dorinţa verificării prin practică a analizelor lui categoriale şi fără a bănui că ea este riguros necesară.

Firește, clasicii marxism-leninismului nu i-au reproşat lui Hegel intenţia personală de a proceda deductiv, intenţia conştientă de a subordona concretul abstractului. Aceasta era o tendinţă obiectivă, impersonală, dictată, după cum am încercat să arătăm, de neputinţa social-politică şi etică a clasei sale, de spiritualismul compensator care cerea ca planul logic-abstract, planul gîndirii pure să fie considerat „superior" realităţii obiective.

Aşa se face că, deşi Hegel a criticat gîndirea metafizică, formalismul, logicismul, deşi el a considerat că filozofia trebuie să redea viaţa, concretul, conţinutul etc., el însuşi n-a putut realiza complet aceste intenţii. Ca purtător de cuvînt al unei „noi" filozofii, a cerut Hegel aplicarea metodei dialectice. Cînd el a introdus categoriile concretului şi istoricului, care nu existaseră pînă atunci în tabla categoriilor gnoseologice, el nu ştia că limitele politice, ideologice ale clasei sale nu-i vor permite o elaborare şi o aplicare consecventă a acestor categorii. Hegel nu ştia şi nu şi-a dat seama că de fapt la el concretul şi abstractul, logicul şi istoricul au numai *tendinţa* de conlucrare, pentru ca în cele din urmă să intre în conflict şi să domine abstractul şi logicul.

Pentru Marx, logicul este numai o categorie gnoseologică, o latură a metodei dialectice materialiste, care nu-i tulburată de nici o intruziune a vreunui sens etic compensator. Logicul n-are, în marxism-leninism, nici sens ontologic, nici sens axiologic, ci curat metodologic.

*Efortul* în problema metodei n-are sens decît într-o *concepţie materialistă* despre unitatea dintre metodă şi sistem, adică într-o concepţie în care realitatea obiectivă rămîne mereu parţial necunoscută, concretă, nereductibilă la legi şi scheme generale apriorice, mereu nouă şi oferind neprevăzutul pentru acţiune şi cunoaştere. Unitatea la care tindem nu

este realizabilă prin schematizare, deci prin violentarea realității concrete, obiective. Unitatea dintre metodă și sistem, dacă sistemul reprezintă totalitatea categoriilor, trebuie să fie un efort al metodei, al gîndirii noastre de a folosi totalitatea categoriilor ca *sistem categorial*. Descoperirea categoriilor lumii reale nu se încheie cu satisfacția unei descrieri contemplative, ci ne obligă să *aplicăm* totalitatea categoriilor în explicarea și schimbarea universului.

Pînă la apariția marxismului, categoriile sociale nu pătrunseseră în ontologie, deși tradiția cerea ca aceasta să reprezinte *întreaga* existență. De abia în cadrul unei ontologii marxiste, prin reflectarea bogăției realității, toate categoriile — fie că se aplică naturii, societății sau gîndirii — sînt fundate pe categoriile cele mai generale ale materiei și practicii.

### c) STRUCTURALISM ȘI DIALECTICĂ

Reluînd tema *opoziției* dintre dialectica marxistă și cea hegeliană, pe care am tratat-o mai pe larg în *Metodă și sistem la Hegel* (vol. II, 1963), țin însă să subliniez că, această opoziție nu poate fi înțeleasă doar ca *antagonism*, așa cum vrea Althusser. Căci dacă între dialectica marxistă și cea hegeliană am decreta — nu o opoziție, ci un antagonism —, ce epitet ne mai rămîne ca să concretizăm antagonismul — viu și permanent de-a lungul istoriei filozofiei — între dialectică și metafizică? N-avem nici un motiv nici să ștergem opoziția dintre Marx și Hegel, dar nici să negăm, într-o manieră paradoxală și spectaculară, tot ce *leagă*, tot ce au *comun* dialectica marxistă și dialectica hegeliană. Și nu este vorba de a expedia problema acestei comunități prin metafora „sîmburelui rațional" din dialectică. Iluminismul, umanismul, învingerea agnosticismului, îndreptarea filozofiei spre obiect, recunoașterea rolului practicii, (evident: atît cît putea să o facă Hegel) și a subiectului, planul grandios — în bună măsură realizat — al ontologiei ca sistem categorial și totodată al „ontologiilor regionale", adică al specificului fenomenelor, politic, juridic, etic, estetic, gnoseologic etc., lupta tenace împotriva subiectivismului, a intuiționismului și iraționalismului, autointegrarea în istoria filozofiei — toate aceste mari realizări ale lui Hegel pot fi aruncate peste bord? Firește că „« la totalité » hégélienne peut être dite affectée d'une unité de type « spirituel »" [23]. Tocmai aceste consecințe nefaste ale spiritualismului pentru dialectica reală, concretă, pentru „structuri" — ne-am străduit să le dezvăluim critic. Dar de ce trebuie să-l neîndreptățim pe Hegel și să adăugăm că în filozofia lui „les sphères visibles *ne sont que* (sublinierea mea) le déplacement aliéné et restauré du dit principe interne" (Ibidem) Cum rămîne atunci cu aprecierile admirative ale clasicilor marxism-leninismului pentru ceea ce a „gîndit" Hegel în sfera istoriei, „societății civile", dialectica stăpîn-slugă, fenomenul obiectivării ca lege spirituală, dialectica Sein-Sollen, dialectica gîndirii, a cunoașterii, raportul dintre istoric și logic, specificul esteticului etc.? Cum rămîne cu aprecierea globală, *fundamentală*, a lui Lenin — pe care Althusser îl citează frecvent —

---

[23] Louis Althusser, *Pour Marx*, p. 210.

despre „ghicirea" dialecticii *lucrurilor* și despre „materialismul" lui Hegel?

Althusser are perfectă dreptate să se opună „identificării" tipului de unitate al totalității hegeliene „avec la structure d'unité de la totalité marxiste" (Ibidem). După cum am încercat să arătăm încă în 1960, această opoziție se trage din rolul primordial pe care îl joacă categoria de *praxis* în sistemul categorial al filozofiei marxiste. În această privință sîntem cu totul alături de Althusser și salutăm ideea pe care el o formulează că orice fenomen este o „structură à dominante", idee pe care am expus-o sub formula categoriilor dominante sau fundamentale ale *practicii* și *materiei* [24].

Relevînd necesitatea înțelegerii dialecticii marxiste în spiritul lui Marx și Lenin, Althusser mărturisește un *structuralism dialectic*: „Si la dialectique est bien, comme le dit Lénine, la conception, dans l'essence même des choses, de la contradiction, principe de leur développement, et *de leur non-développement*, de leur apparition, de leurs mutations, et de leur disparition, alors nous devrions atteindre, dans cette définition de la specificité de la contradiction marxiste, *la dialectiwue marxiste*, elle-même" (ibid).

Acolo unde este imposibil să fii de acord cu Althusser este momentul în care el uită dezideratul metodologic al dialecticii marxiste așa cum l-a formulat Lenin: „Pentru a cunoaște într-adevăr un obiect, trebuie să cuprindem, să studiem toate laturile sale, toate legăturile și „mijlocirile". Noi nu vom realiza niciodată pe deplin acest lucru, dar cerința multilateralității ne ferește de greșeli și anchilozare" [25].

Cum se potrivește „antiumanismul teoretic" — lichidarea subiectului, a omului concret, a cerințelor și năzuințelor lui — cu dezideratul multilateralității? Ce fel de dialectică marxistă poate fi aceea care „uită" de latura subiectivă, de categoriile sensului, valorii, atitudinii, semnificației, scopului etc.?

Termenul atît de discutat azi al „structurii" își are rostul numai în măsura în care nu este înțeles dogmatic. Luată în sens *metodologic*, iar nu ca *sistem* — pentru că o concepție despre lume structuralistă încă nu există — „structuralismul", noțiunea de structură luminează caracterul de *totalitate*, de *întreg*, care depășește caracterul individual, atomistic, al elementelor componente. Dacă „ne centrăm asupra caracterelor pozitive ale noțiunii de structură, aflăm cel puțin două aspecte comune tuturor structuralismelor: pe de o parte, idealul sau nădejdea unei inteligibilități intrinsece, fundate pe postulatul că o structură își este suficientă sieși și n-are nevoie, pentru a fi sesizată, de apelul la tot felul de elemente străine naturii ei; pe de altă parte (aspectul) realizărilor, în măsura în care s-a izbutit să se dea în mod efectiv de anumite structuri, utilizarea lor evidențiind cîteva caractere generale și vizibil necesare, pe care ele le înfățișează în ciuda varietății lor" [26].

Dacă folosim în acest chip obiectiv, *neprevenit*, noțiunea de structură — fără entuziasme care țin de modă, dar și fără repulsii neștiințifice

---

[24] C. I. Gulian, *Metodă și sistem la Hegel*, vol. II. p. 233.
[25] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 32, p. 78.
[26] Jean Piaget, *Le structuralisme*, ed. 3-a, P.U.F., Paris, 1968, p. 6.

— ne apropiem de fapt de tradiționala căutare a legității, esenței, regularității etc., de „întoarcerea la fenomene", la realitatea obiectivă. Totuși, categoria structurii scoate în relief un anume aspect : al totalității deasupra (deși nu în afara) elementelor componente. Totodată, mi se pare evident că, aidoma fenomenologiei, dar ferită de „egologie", de subordonare față de subiect — o tendință implicită a structuralismului, dar ca *metodologie* — este de a afirma cu tărie *specificul* unui fenomen, *propria* lui structură, diferită de *alte* structuri, adică de alte fenomene.

Dar aceste tendințe sau implicații metodologice pozitive trebuie controlate sau complementarizate cu alte principii metodologice, în virtutea experienței istorice pe care au dobîndit-o atît științele sociale, cît și științele naturii : experiența erorilor și eșecurilor care decurg din apăsarea asupra esenței, structurii, principiilor etc. înțelese metafizic în două sensuri : *anistoric* și *izolant*.

Marx a răspuns, în același timp, prin teoria raportului dintre conștiința socială și existența socială, a raportului dintre bază și suprastructură — la o întrebare pe care Piaget o socotește „gravă", fundamentală : de unde au răsărit totalitățile, „cum și prin ce" au fost determinate ? Trebuie să alegem între „structuri fără geneze", care riscă tot timpul să ne ducă pe tărîmul transcendental al esențelor, al ideilor platoniciene și al formelor apriorice și „geneze fără structuri" ? Sau putem evita acest impas, nu alegînd între „isme", între platonism sau existențialism (sau structuralism !) și istorism, ci respectînd, acceptînd, implicația reală, obiectivă, dintre *structură — geneză — evoluție* și făcînd efortul de a le cuprinde fără *parti pris*. Dacă înțelegem astfel structurile ca un „sistem de transformări" (Piaget), iar nu ca o oarecare „formă statică" [27] ne integrăm în concepția *cerută de la început de Marx* pentru fenomenele sociale, de la economic la spiritual.

Pentru fenomenele sociale, observă pe drept Piaget, structura apare conexată cu ideea de funcție. Deosebit de interesantă, deși extrem de succintă, este de asemenea observația — pe marginea referințelor la Parsons — că „...valoarea pare deci semnul unei dimensiuni distincte, care este aceea a funcției ; dualitatea și interdependența reunite ale valorii și normei par astfel să ateste necesitatea de a lega una de alta, deși deosebindu-le, structura și funcția" [28].

Piaget se ridică hotărît împotriva lui Foucault, care vrea un structuralism „dezumanizat", care reprezintă o devalorizare a istoriei și a genezei, „disprețul funcțiilor și — într-o măsură încă neegalată — negarea subiectului însuși..." [29]. Foucault își închipuie că se va putea „scoate omul" din științele sociale și umaniste. Piaget arată însă că „...într-un context social, structurile, oricît ar fi de neconștiente, se traduc, mai curînd sau mai tîrziu, prin norme sau reguli care se impun indivizilor într-un chip mai mult sau mai puțin stabil" [30]. Dar această determinare a formelor culturii nu vine din adîncurile abisale ale inconștientului psihic, ci ale „inconștientului istoriei". Și așa după cum psihologia contemporană

[27] *Op. cit.*, p. 10.
[28] *Op. cit.*, p. 87.
[29] *Op. cit.*, p. 114.
[30] *Op. cit.*, p. 86.

centrată în jurul nivelelor superioare ale motivației, în jurul problemei și rolului eului, în jurul momentului finalist în structura personalității dovedește din ce în ce mai limpede rolul „reacției" conștiinței subiective, tot astfel teoria culturii, etica, estetica și axiologia în general sînt martorii capacităților demiurgice ca „răspuns" liber și creator la sarcinile pe care le ridică omului în față — ale istoriei sau ale sale proprii — „infrastructura" sau „structurile inconștiente".

Dacă Hegel n-a vorbit despre structură, el a fost totuși primul filozof modern care a cerut întoarcerea la obiect; dacă el n-a reușit și n-a putut să dezvăluie *toate* contradicțiile, nu i se poate contesta meritul de a fi ridicat ca principiu cerința descoperirii lor și dezvăluirea multor contradicții de care se ciocnesc oamenii epocilor de criză, dacă n-a putut crea o ontologie care să generalizeze riguros numai ceea ce permite analiza structurilor regionale, el a fost totuși acela care a văzut necesitatea continuării ontologiei ca sistem categorial sau, cu alte cuvinte, a traducerii structurilor în limbajul clasic al filozofiei, în limbajul categorial, atît de apreciat de către Lenin; dacă el n-a putut reda destul de obiectiv structurile și contradicțiile proprii diverselor fenomene, în schimb *a inclus* subiectul în „întregul" pe care îl reprezintă viața. Astfel, fără să atenuăm limitele și erorile lui Hegel, putem afirma că a fost primul gînditor modern care nu numai că a văzut, *dar a și practicat*, ideea raportului inextricabil dintre logic și istoric, sau, în limbajul actual, dintre structură și dialectică.

Cum a putut realiza Hegel într-o mare măsură — atît cît îi îngăduia clasa și epoca — această sinteză grea și care este de fapt idealul filozofic modern? După cum am încercat să arătăm, Hegel a putut să cuprindă structura sau să lumineze structurile fenomenelor pentru că a răspuns afirmativ la dilemele epocii de criză în care a trăit; pentru că a pornit de la o experiență de viață, iar nu de la discutarea scolastică a ideii de adevăr; pentru că angajîndu-se din tinerețe în problemele sociale și spirituale ale epocii și trăind conștient necesitatea transformărilor antifeudale a devenit filozoful modern sau *conștiința* crizei, afirmînd simultan necesitatea cunoașterii și transformării vieții; pentru că din acceptarea crizei și transformării a crescut la el convingerea primară: necesitatea dialecticii, atît ca critică a existențialului, cît și ca un tenace efort spre cuprinderea „întregului". Din primatul experienței, vieții, transformării (iluminist-umaniste) a decurs *conștiința istoricității*, dar fără ca Hegel să renunțe la idealul secular și singurul justificator al filozofiei: al cuprinderii totalității, concretizat în dubla ontologie categorială și regională. Din atitudinea acceptării — de pe pozițiile burgheziei — au derivat atît îndreptarul experienței, întregului, a primatului realității obiective, de fapt al dialecticii față de dogmatismul ispititor al esențelor și normelor supraterestre. Și descoperind noua anamnesisrememorarea istorică, Hegel s-a putut afirma ca cel mai de seamă și mai apropiat filozof de marxism, în ciuda deosebirilor și opozițiilor care răsar îndată ce confrunți dezideratele și potențele a două clase atît de deosebite cum sînt burghezia — chiar cea antifeudală și proletariatul. Ambiguitățile și șovăielile, tendințele de resemnare, timorare sau chiar conservatorism, nu l-au împiedicat pe Hegel să descopere tărîmurile nețărmurite ale spiritului, dar înțeles în istoricitatea lui, putînd astfel să inaugureze autocunoașterea dezvoltării spirituale a omenirii, să proiecteze orizontul istoric al omului modern, desfășurarea amețitoare

a istoriei universale, a înfățișărilor proteice ale culturilor, a creației popoarelor în drumul lor spre libertate și autorealizare. Dar cufundîndu-se în istorie, descoperind conștiința istorică, Hegel a vrut cu tărie să așterne bazele ontologiei. Păstrînd privirea îndreptată spre norme și valori, descoperind legea obiectivizării, Hegel a pus totodată și bazele unui „realism axiologic", a sesizat dialectica complicată a realizării valorilor în istorie, păstrînd, în ciuda șovăielilor, setea confruntării realității cu valorile (Testamentul lui politic este comentarea „Bill"-ului englez).

De aceea de la Hegel se poate porni și astăzi : pentru că el este acel filozof modern care este cel mai apropiat marxismului și gîndirii contemporane progresiste.

# CRONICA IDEILOR

## CE ESTE FILOZOFIA ?

DE

PETRU VAIDA

*„Lumea nu-l satisface pe om și el se hotărăște s-o schimbe prin acțiunea lui"*
*(Lenin)*

Iată dar o primă carte de filozofia filozofiei sau de metafilozofie [1]. Despre necesitatea confruntării de opinii în jurul obiectului filozofiei, pentru care pledează convingător autorii, vom spune numai atît : metafilozofarea se înfățișează aici ca un act al filozofiei însăși. Discuția despre obiectul filozofiei apare ca un act al criticii filozofice care se exercită „din afara cadrului constituit" al cunoașterii (Al. Valentin, p. 53). În cazul de față este supusă examinării critice o anume concepție asupra obiectului filozofiei marxiste acceptată la un moment dat și care a constituit o vreme cadrul în care s-a mișcat gîndirea filozofică. Și dacă acest cadru a fost, în ultimii ani, depășit de practică, dacă „goarna sună numai după ce soldații s-au adunat", cum spune I. Pascadi (p. 168), asta înseamnă numai că reflexiunea teoretică urmează — măcar uneori — practicii, că este oarecum firesc să se săvîrșească la început spontan, sub impulsul necesităților reale, ceea ce urmează abia apoi să fie formulat explicit în mod teoretic, că se întîmplă, măcar uneori, ca bufnița Minervei să zboare numai după lăsarea serii.

[1] *Ce este filozofia? Confruntări de opinii*, București, Edit. științifică, 1970. Coordonatorul lucrării : Clara Dan. Cartea cuprinde următoarele studii : D. D. Roșca, *Știință și filozofie* ; Al. Posescu, *Istoria filozofiei ca modalitate de cunoaștere* ; Ludwig Grünberg, *Filozofie și axiologie* ; Al. Valentin, *Marxism, filozofie, știință* ; Clara Dan, *Filozofia : un sistem de semnificații* ; Ion Banu, *Filozofia ca gen și cea marxistă ca specie ;* Pavel Apostol, *Observații preliminare la o teorie a teoriei filozofice* ; Călina Mare, *Despre specificul filozofiei ca teorie a existenței* ; Henri Wald, *Permanența filozofiei* ; N. Dumitru, *Autoreglarea praxisului, funcția și obiectul filozofiei* ; Ion Pascadi, *Filozofia : unitatea dintre ontologic, gnoseologic și axiologic* ; Petrea Mihalache, *Conceptul de filozofie*. Trimiterile ulterioare le vom da în text, indicînd numai numele autorului și pagina.

Principalul rezultat care se impune în urma confruntării de opinii şi asupra căreia cvasiunanimitatea autorilor sînt de acord, în ciuda multiplelor divergenţe dintre ei, este acela al statutului autonom al filozofiei în raport cu ştiinţa. Filozofia nu este, după părerea majorităţii autorilor, o ştiinţă, deşi filozofia marxistă este sau trebuie să fie *ştiinţifică*; filozofia este o formă autonomă a culturii spirituale, respectiv a conştiinţei sociale, alta decît ştiinţa; ea satisface o altă necesitate fundamentală a omului sau a societăţii — iată rezultatul către care converge dezbaterea.

Mai înainte de a intra în fondul însuşi al dezbaterii, se pune întrebarea: care trebuie să fie demersul metafilozofiei, sau — mai restrictiv — al cercetării privitoare la obiectul filozofiei? Aici se vădeşte faptul că felul cum concep unii sau alţii dintre autori filozofia se răsfrînge asupra modului cum concep ei demersul metafilozofiei. Pentru cei la care precumpăneşte punctul de vedere al obiectului, al cunoaşterii obiectului aşa cum este în sine, metoda metafilozofiei trebuie să fie în esenţă inductivă: vom afla ce este filozofia mai ales cercetînd istoria filozofiei, procesul obiectiv al dezvoltării filozofiei. Pentru cei la care precumpăneşte punctul de vedere al subiectului creator şi al praxisului, întrebarea: „ce este filozofia?" se transformă inevitabil în „ce trebuie să fie filozofia (marxistă)?", pe ce cale este de dorit să păşească în viitor filozofia, admiţîndu-se că „proiectul" poate — cel puţin — să influenţeze viitorul şi că există un raport dialectic în virtutea căruia „filozofia creează obiectul ei (în sens gnoseologic, nu ontologic) şi este creată de acesta" (Grünberg, p. 30). Se înţelege că între aceste puncte de vedere se impune şi îşi croieşte de fapt drum o sinteză: „proiectul", pentru a nu fi himeric, trebuie să se întemeieze pe cercetarea tendinţelor obiective ale dezvoltării filozofiei în trecut şi mai ales în prezent, pe considerarea domeniilor care se desprind de filozofie, s-au „atrofiat" se „atrofiază", scoţînd în evidenţă mai limpede nucleul cu adevărat specific al filozofiei (Clara Dan, p. 62—63). Pe de altă parte, de fapt, nici unul dintre autori nu consideră întrebarea: „ce este filozofia?" pur contemplativă, ci, explicit sau implicit, se pune chestiunea centrului de greutate al filozofiei marxiste, al direcţiilor şi domeniilor prioritare, al chestiunilor celor mai arzătoare.

Din ansamblul volumului ni se pare că se desprind două propoziţii metodologice preliminare privind răspunsul la întrebarea: „ce este filozofia?":

1. Admiţînd, ca un fapt empiric, existenţa filozofiei ca o formă a culturii spirituale deosebită de celelalte, aderăm la acei autori care consideră că specificul filozofiei nu poate fi deslușit pur şi simplu din studiul istoric al filozofiei (Al. Posescu, p. 23) sau din „cartografierea" istoriei filozofiei (Clara Dan, p. 68), ci din luarea în considerare a *funcţionalităţii* filozofiei. Ce nevoie specifică a omenirii (societăţii) satisface filozofia, nevoie pe care celelalte forme ale culturii nu le pot satisface — acesta, credem, trebuie să fie punctul de plecare. „Punctul iniţial al analizei îl reprezintă elucidarea *funcţiei* filozofiei..., respectiv elucidarea necesităţii practico-teoretice fundamentale pe care o satisface filozofia" (N. Dumitru, p. 143) [2].

[2] Am omis, în spaţiul marcat cu puncte de suspensiune, cuvintele „în raport cu dinamica şi evoluţia istorică a praxisului", deoarece acestea reprezintă punctul de vedere original, special al lui N. Dumitru în cadrul modului general de a pune problema, pe care singur vrem să îl relevăm aici şi pe care el îl împărtăşeşte de fapt cu D.D. Roşca, Clara Dan, Valentin Alexandru ş.a.

2. Trebuie să încercăm să definim filozofia şi filozofia marxistă în cadrul aceluiaşi sistem de referinţă (N. Dumitru, p. 143) şi în acelaşi timp să scoatem în evidenţă specificul filozofiei marxiste.

Dacă un punct de convergenţă al opiniilor atît de diverse expuse în volum poate fi stabilit, acesta ar fi viziunea umanistă a filozofiei în cadrul concepţiei marxist-leniniste, „reconectarea dimensiunii axiologice a filozofiei" („Cuvînt înainte", p. 5).

Ca un prim bilanţ se evidenţiază două dimensiuni fundamentale ale filozofiei, pe care le vom denumi, oarecum convenţional, dimensiunea *cognitivă* şi cea *axiologică* a filozofiei *. În cadrul volumului se pot întrezări două orientări în funcţie de ponderea acordată fiecăreia dintre aceste dimensiuni.

Dimensiunea cognitivă a filozofiei se înfăţişează într-o primă aproximaţie ca cunoaştere „totalizatoare", „sintetică" şi în mod privilegiat ca „ontologie". Filozofia elaborează o „imagine de ansamblu a existenţei ca totalitate", o „teorie obiectivă a realului, o « ontologie »" (D. D. Roşca, p. 9, 15, 12), „un mod de interpretare totalizatoare a universului" (Grünberg, p. 34), „enunţurile filozofice au drept obiect infinitul, absolutul, universul ca un tot" (Al. Valentin, p. 49); filozofia se caracterizează printr-o „atitudine sintetico-totalizatoare, optică de generalitate maximă" (Călina Mare, p. 117). O definiţie mai suplă şi mai cuprinzătoare a dat I. Banu dimensiunii cognitive a filozofiei, pe care o defineşte ca „meditaţie asupra esenţei ca esenţă" (p. 79).

Este filozofia *numai* cunoaştere? Şi dacă nu, în ce raport se află dimensiunea cognitivă, în mod special ontologia, cu dimensiunea axiologică? Unii autori, dintre cei cuprinşi în volum, consideră ca unică sau primordială dimensiunea cognitivă. Punctul acesta de vedere este susţinut în modul cel mai categoric de Pavel Apostol, care elimină de fapt enunţurile axiologice din filozofie. Examinînd statutul filozofiei din punct de vedere semiotic, el consideră că filozofia, ca şi ştiinţa, se constituie în cîmpul distincţiei dintre adevăr şi fals şi că enunţurile care nu sînt decidabile în cîmpul acestei distincţii nu fac parte din filozofie. „O valoare şi un enunţ axiologic pot fi măreţe, admirabile, stimulatoare etc., dar nu pot fi nici adevărate, nici false decît dacă pot fi convertite în propoziţii la care se pot aplica criterii de decizie asupra adevărului şi falsului" (p. 102). Rezerva pe care o cuprinde ultima parte a frazei nu schimbă situaţia, deoarece se poate arăta, după părerea noastră, că propoziţiile „axiologice" nu pot fi decise cu ajutorul regulilor de decizie propuse de P. Apostol. Anume una din aceste reguli priveşte composibilitatea „cu un proiect social practic verificat sau verificabil" (p. 108). Dar este evident că, dacă viitorul (omenirii) nu este univoc determinat (după cum a arătat mai recent chiar

* Înţelegem prin „cunoaştere" sau prin „dimensiune cognitivă" reproducerea mintală a ceea ce este sau a ceea ce poate să fie (tendinţe de dezvoltare a prezentului, viitorul posibil sau probabil), iar prin dimensiune „axiologică" — proiecte (sintetice), propunerea de scopuri (universale), de valori, ierarhii de valori, idealuri, într-un cuvînt reprezentarea a ceea ce este de dorit să fie sau / şi opţiunea pentru aceasta. De aceea denumirea de dimensiune „axiologică" este convenţională, pentru că axiologia ca disciplină poate (ca şi etica) cuprinde o parte ştiinţifică sau cognitivă (studiul valorilor ca realităţi, aşa cum există sau funcţionează în fapt etc.) şi una normativă. Am putea să denumim dimensiunea „axiologică" a filozofiei *proiectică* sau *idealitivă*. Demersul specific al ştiinţei este cel cognitiv, ştiinţa este o specie a cunoaşterii („cunoaştere ştiinţifică").

P. Apostol într-un articol consacrat futurologiei în „Contemporanul" [3]), se pot concepe (fie într-un domeniu dat, fie în ce privește ansamblul societății) mai mult decît un singur proiect social verificabil, deci enunțurile axiologice nu pot fi decise cu ajutorul acestei reguli.

Recunoscînd dimensiunea axiologică a filozofiei, unii autori sînt de părere că, întrucît aceasta trebuie să se întemeieze pe cea cognitivă, aceasta din urmă este primordială; în particular, ontologia constituie fundamentul sau esența, sau nucleul oricărei filozofii, inclusiv al filozofiei marxiste. „Ontologia este fundamentul pe care se înalță toate celelalte domenii ale filozofiei", scrie Călina Mare (p. 115), pledînd pentru „permanenta actualitate a problemelor ontologice" (p. 114), și împotriva „reducerii filozofiei la reflexia conștiinței general-umane asupra sa însăși (ca un soi de reducere la etică și axiologie)" (p. 116).

Nu încape îndoială că, cel puțin în sistemele tradiționale ale filozofiei, etica, estetica, idealul social-politic se întemeiază, din punct de vedere logic sau al structurii sistemului, pe ontologie, pe cunoașterea totalizatoare. În dezvăluirea specificului, a funcției specifice a filozofiei ni se pare însă legitim și necesar punctul de vedere al *finalității*, adoptat, printre alții, de D. D. Roșca, Clara Dan, Al. Valentin. *Cu ce scop* este elaborată acea imagine totalizatoare, ontologia? Răspunsul că ea corespunde pur și simplu „nevoii de abordare totalizatoare a omului" (Călina Mare, p. 119) nu ne poate satisface. Întrebarea pusă mai sus este cu atît mai legitimă cu cît toată lumea este de acord că ontologia, prin saltul spre universal și absolut pe care îl presupune, nu satisface din punct de vedere logic criteriile cunoașterii științifice riguroase: „O cunoaștere totală și în același timp științifică este irealizabilă" (D. D. Roșca, p. 9; compară și Călina Mare, p. 118, P. Apostol, p. 111, Al. Valentin, p. 49 etc.). Ea nu le satisface, deși sau tocmai pentru că în sistemele filozofice tradiționale (premarxiste), ontologia (ca și întregul sistem) ridică pretenția de adevăr absolut.

Prin urmare, ontologia nu ne învață de fapt, în sistemele tradiționale, cum este lumea în sine, ci formulează doar această pretenție. De aceea ni se pare întemeiată concluzia formulată, printre alții, de D. D. Roșca, Al. Valentin și Clara Dan că finalitatea cunoașterii filozofice în general, a ontologiei în special este deslușirea a ceea ce vom numi, într-o primă aproximație, „condiția umană". De aici decurge primordialitatea, sub raportul funcționalității și deci (conform condiției metodologice 1, formulată mai sus) sub raportul specificului filozofiei, al dimensiunii axiologice. Această „determinație este oarecum și mai definitorie decît prima (cea ontologică)" (D. D. Roșca, p. 13). „Perspectiva axiologică este aceea care conferă un statut distinct demersului cognitiv în filozofie față de știință" (L. Grünberg, 33). „Filozofia presupune cunoașterea adecvată a realității, a naturii exterioare și a « naturii » omului, în esența lor generală, dar aceasta nu ca un scop în sine, ultim, ci în vederea definirii locului și a rolului omului în lume, cu scopul descoperirii *sensului existenței umane*, al cunoașterii condițiilor de promovare a *umanismului*..." (Al. Valentin, p. 55, sublinierile autorului).

---

[3] Vezi *Știința viitorului*, în „Contemporanul" din 1 mai 1970.

De aici decurge, mai departe, natura antropocentrică a cunoașterii filozofice sau a filozofiei în general. În vreme ce știința este dezantropomorfizantă, ea căutînd să elimine subiectul, omul, din conținutul teoriilor sale, să reproducă obiectul așa cum este el în sine, filozofia este o *valorificare* a cunoștințelor din perspectivă umană (Clara Dan, p. 66). „*Adevărul în sine* al științei, filozofia îl transformă în *adevăruri pentru noi*". Filozofia nu poate fi indiferentă față de distincția dintre adevăr și fals, dar ea nu este *centrată* pe aceste valori în măsura disciplinelor de ramură (Clara Dan, p. 65—66). În filozofie, chiar cînd este vorba de natură, cel vizat este de fapt tot omul (Al. Valentin, p. 50). Deși se deosebește de autorii citați mai sus prin faptul că consideră că *orice* formă a conștiinței sociale este într-un anume sens „subordonată umanului", I. Banu subliniază și el caracterul specific antropocentric al filozofiei, unitatea dintre dimensiunea cognitivă și cea axiologică a acesteia : la filozof, spune domnia-sa, meditația asupra esenței naturii „se mulează din temelie în raport nemijlocit cu idealuri de lămurire a rostului vieții umane și de afirmare a omului..." (p. 83).

De fapt, de aici decurge înrudirea profundă a filozofiei cu arta, respectiv a filozoficului cu esteticul, observată sub diverse aspecte de mai mulți autori ai volumului în discuție.

Esența antropocentrică a artei este astăzi admisă de majoritatea esteticienilor marxiști, punctul de vedere respectiv fiind elaborat în modul cel mai sistematic de G. Lukács în *Die Eigenart des Ästhetischen*. Definiția pe care L. Grünberg o dă filozofiei : „formă supremă a conștiinței de sine a omului" (p. 36) este apropiată de aceea pe care Lukács o dă artei ca conștiință de sine a genului uman sau, mai precis, ca instrument al dezvoltării conștiinței de sine a genului uman. (Deosebirea dintre filozofie și artă rezidă, printre altele, probabil, în natura conceptuală a uneia și senzorială-intuitivă, *estetică* în sensul etimologic (*aisthesis*) a celeilalte).

Din raportarea obiectului la om, caracteristică filozofiei, decurg asemenea determinări care o apropie de artă și o deosebesc de știință, precum angajarea integrală a persoanei în filozofie [fie în sensul participării nu numai a intelectului, ci și a afectivității și a celorlalte aspecte ale persoanei (D. D. Roșca, p. 15—17), fie în sensul că filozofia presupune o atitudine, o angajare practică (Clara Dan, p. 66)], pecetea pe care individualitatea filozofului o pune asupra operei filozofice, spre deosebire de opera științifică (D. D. Roșca), în genere importanța „turnurii" personale în filozofie (I. Banu). Înrudirea cu esteticul nu constă deci, după părerea noastră (decît poate în mod secundar), în satisfacția pe care ne-o poate produce rînduirea armonioasă a conceptelor într-un sistem : ea decurge din esența însăși a filozofiei [4].

Unii autori atrag atenția asupra faptului că, fără întemeiere pe „meditația asupra esenței ca esență" (I. Banu, p. 85) sau pe enunțuri decidabile în cîmpul adevărului și falsului (P. Apostol, p. 101), cugetarea

---

[4] Problema „dimensiunii moral-artistice a filozofiei" (pe care unii, de exemplu H. Wald, o admit, alții, de ex. I. Pascadi, o resping) ni se pare greșit pusă. Faptul că eticul constituie o parte a filozoficului sau etica o ramură a filozofiei nu este contestat de nimeni ; cît privește latura estetică sau artistică a filozofiei, aceasta constituie o altă problemă, ale cărei *contururi* am încercat să le schițăm aci.

despre sensul vieții, umanismul etc. nu sînt filozofie, ci doar „înțelepciune" sau „concepție despre viață" la nivelul conștiinței cotidiene. Este incontestabil că această diferență trebuie subliniată. Nouă ni se pare însă tot atît de relevantă observația Clarei Dan că filozofia se află în același raport cu „înțelepciunea" comună, precum știința cu *cunoașterea* simțului comun (p. 67). „Înțelepciunii", „filozofiei" cotidiene îi este comună cu filozofia căutarea unei viziuni globale asupra lumii din perspectiva lămuririi „rostului" omului în lume, a adoptării unei atitudini etc. Dacă admitem, împreună cu Lukács, că formele diferențiate, specializate ale culturii („obiectivațiile" generic-umane, precum filozofia, arta, știința) există în germene, nediferențiate, în anume atitudini ale vieții cotidiene, respectiv în forme ale conștiinței comune, putem spune că „înțelepciunea" cotidiană este germenele filozofiei, iar demersul ei relevant pentru specificul filozofiei.

Este cert că, într-o filozofie științifică, dimensiunea axiologică (valorile propuse și ierarhia de valori, idealul, proiectul) trebuie să se întemeieze pe *cunoaștere*, fie că este vorba de o cunoaștere totalizatoare, fie de o cunoaștere preluată din științele speciale. Întrebarea fundamentală este însă: se pot deduce în mod univoc idealul, proiectul din cunoaștere? Aici modul de a înțelege filozofia se leagă indisolubil de modul de a concepe omul. Credem că a avut dreptate Al. Valentin cînd și-a construit studiul pornind de la concepția marxistă despre om și de la conceptul de *practică*. Punctul de vedere al filozofiei marxiste nu este acela al obiectului gîndit dintr-o perspectivă pur ontologică, ci acela al subiectului care transformă obiectul, realitatea, creîndu-se pe sine. Omul este propriul său demiurg, iar „programul creației de sine a omului nu a fost trasat o dată pentru totdeauna" (p. 46). Din această cauză, a determina „sensul existenței omului" nu înseamnă a reflecta ceva ce există ca atare în realitatea obiectivă, ci „a *lua o atitudine*, a formula un ideal (accesibil, realizabil, în condițiile istorice obiective date), *a exprima o opțiune*" (p. 55). Omul, subliniază, la rîndul său, L. Grünberg, „poate deveni și altceva decît ceea ce îl face să fie ceea ce este". Alegerile umane, scrie el, sînt ireductibile integral la structurile care le-au creat, ca atare nu pot fi explicate *integral* prin conceptele analitice ale acestor condiții. Aceasta înseamnă că „opțiunile la scara valorilor nu mai sînt, dincolo de un anumit punct, de resortul științei", „criteriile de evaluare nu rezultă automat din cunoaștere" (p. 32, 33).

Într-un cuvînt: dacă admitem că istoria nu este univoc determinată, că omenirea se află întotdeauna în fața unor alternative, idealurile nu pot fi deduse univoc din cunoașterea a ceea ce este dat. Știința ne arată ce există sau ce poate să existe, ea poate să ne înfățișeze evantaiul posibilităților viitoare (teoria prognozelor, futurologie), dar ea nu ne poate oferi criteriile supreme de alegere între aceste posibilități. Împreună cu Al. Valentin, L. Grünberg ș.a., credem că aci rezidă deosebirea cea mai profundă dintre știință și filozofie. Filozofia trebuie să realizeze „o sinteză între real și ideal" (Al. Valentin), ea este o „disciplină profetică" (H. Wald). Ea înfățișează un proiect al omului, însă nu un proiect determinat, special (de exemplu un plan de electrificare), ci un proiect universal sau, după definiția fericită a lui L. Grünberg, „o expresie sintetică abstractă a unui proiect al omului" (p. 35). Dimensiunea fundamentală a filozofiei este aceea a viito-

rului, și această dimensiune se afirmă cu atît mai mult în epoca noastră de furtunoasă accelerare a ritmului dezvoltării istorice, cînd, pentru a devansa acest ritm, știința însăși își dezvoltă latura previzională.

Filozofia, ca disciplină profetică sau proiectică, se deosebește de futurologie prin faptul că scrutează ierarhiile de valori, criteriile în numele cărora se poate alege între posibilitățile viitoare. Din acest punct de vedere, ea ar putea fi definită (sau, mai bine zis, include) teoria criteriilor celor mai generale ale alegerilor omenești. În această optică, filozofia este corelatul spiritual al libertății ca „determinație ontologică fundamentală a omului" (P. Apostol). Ea este călăuza axiologică a omenirii.

Pînă aici am vorbit de filozofie în general. Ni se pare însă că unii autori nu au satisfăcut în suficientă măsură cea de-a doua condiție metodologică de care am vorbit mai sus, anume nu au gîndit destul de sistematic diferența sau, mai general, raportul dintre filozofia marxistă și cea nemarxistă. Încercarea cea mai sistematică de a gîndi acest raport o prezintă, după părerea noastră, studiul lui I. Banu. Autorul își propune să definească „constanta" care caracterizează orice filozofie luînd ca punct de plecare seria empirică a filozofiilor existente de-a lungul istoriei și să determine apoi schimbările care survin înăuntrul „constantei" prin apariția filozofiei marxiste. Domnia-sa consideră că revoluționarea marxistă a permanenței filozofice milenare se datorește întemeierii materialismului istoric, întrucît acesta, ca teorie științifică despre esența umanului și socialului se instalează tocmai la punctul de inserțiune al celor două componente-cheie ale filozoficului : meditația asupra „esenței ca esență" și „subordonarea umană" a acestei meditații (p. 91). Autorul caută să deslușească modificările profunde ce survin în toate compartimentele conceptului de filozofie ca urmare a raportării la sistemul științific asupra esenței socialului.

Credem că necesitatea de a gîndi precis diferența principială dintre filozofia marxistă și cea nemarxistă se impune cu deosebire reprezentanților tendinței „axiologiste". Cu cît punem mai mult în centrul filozofiei omul și idealurile (scopurile, opțiunile) lui, cu atît mai esențială apare deosebirea dintre filozofia care se face din perspectiva socialismului (comunismului), a societății fără clase, și filozofia „tradițională", nemarxistă. Cînd vorbim de „proiect", nu se poate vorbi numai de un proiect al „omului" în genere.

În particular, ni se pare că majoritatea autorilor nu au acordat atenția cuvenită conceptului de *ideologie* în înțelesul inițial și restrîns de „falsă conștiință" sau conștiință iluzorie (socialmente determinată). Dar acesta este un concept central al teoriei *despre* filozofie la întemeietorii marxismului. În această ordine de idei vom releva observația lui I. Banu potrivit căreia subordonarea umană a meditației „esențiale" a avut, în filozofia premarxistă, un caracter *spontan* (nonconștient) și *parțial*, căci „antagonismul social oferă chiar celei mai bune filozofii doar un cîmp restrîns de destine umane *comune* și precumpănitor un cîmp de destine umane *antagonice*, imposibil de satisfăcut de o singură filozofie" (p. 93). Ne permitem să completăm în felul următor gîndul autorului : proiectul sau idealul formulat de filozofiile tradiționale nu putea fi decît *parțial* (proiectul unei anumite societăți, al unui anumit grup social, al unei clase

etc.), dar *el se înfățișa ca universal*. Tocmai în aceasta constă, între altele, determinarea ideologică a filozofiei tradiționale, analizată pe larg de Marx și Engels mai ales cu privire la ideologia burgheză.

Acum ne vom opri puțin la statutul ontologiei în lumina celor spuse. În filozofiile tradiționale, subordonarea „umană" a ontologiei este nonconștientă. Firește, nu în sensul că gînditori ca Platon sau Spinoza nu ar fi avut în vedere în mod conștient, în elaborarea ontologiei lor, destinația finală axiologică a sistemului, că ei nu ar fi construit ontologia tocmai pentru a da un fundament unei anumite etici, unui ideal social-politic etc. Ne referim aici la faptul că în aceste filozofii gînditorul construiește din capul locului ontologia *în așa fel* încît să poată fi dedusă din ea etica, idealul etc. El face însă aceasta fără să-și dea seama; el prezintă ontologia drept adevăr (absolut) despre existență, dar determinările antropocentrice (și ideologice) pătrund în însăși substanța ontologiei [5]. Mai mult: ontologia săvîrșește, după cum admit D. D. Roșca, Călina Mare, L. Grünberg ș.a., un salt la absolut (la „totalitate", la universal, la infinit). De unde decurge nevoia acestui salt? Din nevoia eternă de unitate a rațiunii (Kant) sau a spiritului uman? Dacă „ontologia" este, în filozofiile tradiționale, temelia idealului, a „proiectului" nu decurge oare saltul la absolut (și implicit pretenția la adevărul absolut) din (sau: și din) necesitatea de a înfățișa un ideal *parțial* drept unul *universal*? Întreg acest mecanism este, bineînțeles, inconștient din punctul de vedere al filozofului respectiv, căci tocmai în aceasta constă „falsa conștiință". Prin mecanismul ideologiei, idealurile făurite de oameni (de filozofi) pot apărea, ca să parafrazăm pe Hegel, ca un „șiretlic" al materiei sociale sau al existenței sociale, ca o verigă necesară prin care se realizează, fără ca oamenii (filozofii) să-și dea seama de aceasta, procesele obiectuale ale istoriei. Astfel, imperiul „rațiunii" imaginat de iluminiștii francezi s-a dovedit în fapt a fi imperiul idealizat al burgheziei, iar statul rațional al lui Rousseau s-a întruchipat ca republică democratică burgheză (Engels).

Desigur, ar însemna să supralicităm determinarea ideologică a filozofiei dacă nu am admite că orice filozofie cu adevărat mare, ca etapă în evoluția conștiinței de sine a omenirii, a cuprins în idealurile sale „parțiale" și ceva universal. Rămîne totuși în picioare, după părerea noastră, aserțiunea că numai din perspectiva transformării revoluționare socialiste, respectiv din perspectiva viitorului socialismului se poate năzui cu adevărat către o filozofie „de tip universal" (I. Banu, p. 94). Aceasta și este perspectiva filozofiei marxiste.

Alături de Al. Valentin (p. 56—57), credem că dimensiunea axiologică și programatică (proiectică) a filozofiei nu poate decît să se accentueze în marxism și în societatea socialistă.

Rolul din totdeauna al filozofiei era de a dezlega „condiția umană" ca ceva dat, pentru a crea un ideal conform cu aceasta (exemplu clasic este iarăși Spinoza sau toată filozofia antică). Marxismul a dezvăluit însă *transformabilitatea* condiției umane (Clara Dan, p. 72). El se afirmă de aceea

---

[5] De exemplu: cel puțin unele din definițiile cu care începe Spinoza construcția sistemului său implică din capul locului o opțiune (de exemplu: „numesc liber un lucru care există și acționează numai din necesitatea naturii sale"). Ele sînt alese din capul locului în așa fel, încît prin ele devine posibilă etica spinoziană. Dar Spinoza le dă pur și simplu ca determinări adevărate ale existenței.

din capul locului ca o filozofie pentru care esențialul este nu *interpretarea* lumii, ci *transformarea* ei. Această caracteristică decurge din chiar teoria științifică despre „condiția umană", despre societate și om, creată pentru prima oară de marxism, teorie care dezvăluie procesul prin care omul făurește, prin activitatea lui, prin praxis, relațiile sociale care îl determină ; ea analizează condițiile în care relațiile sociale devin relații alienate, definește revoluția socialistă drept condiție fundamentală a libertății, a eliberării omului de dominația proceselor obiectuale. Funcția critică (transformatoare) și proiectică a filozofiei, precum și centrarea filozofiei pe om și pe societate, apar deci din capul locului ca determinante în marxism.

Dimensiunea axiologică a filozofiei se accentuează, credem, cu atît mai mult în filozofia marxistă dinăuntrul societății socialiste deja constituite sau în curs de desăvîrșire, în măsura în care aceasta se afirmă tot mai mult ca „imperiu al libertății", în măsura în care, o dată cu diminuarea puterii proceselor obiectuale, spontane, crește importanța alternativelor, a opțiunilor, a deciziilor conștiente, libere. Este funcția specifică a filozofiei marxiste de a concretiza idealurile socialiste în raport cu experiența existentă a socialismului, de a descoperi valorile care își fac drum în viață sau de a propune noi valori. Ea trebuie să reînnoiască mereu scrutarea valorilor și a erarhiei de valori în fiecare etapă a societății socialiste, pe acest drum de făurire de sine a omului care „nu decurge după un program dinainte stabilit" (Al. Valentin).

Idealul este ceva tot atît de puțin gata elaborat și definitiv în ce privește filozofia axiologică pe cît de imposibil s-a dovedit pe plan ontologic un sistem filozofic care să cuprindă adevărul absolut. A crede că în domeniul axiologic sau etic filozofiei nu-i revine un rol de creație, ci doar unul de ilustrare a unor adevăruri sau teze deja cunoscute, este tot așa de simplist ca și concepția după care rolul educativ al *artei* ar consta în întruchiparea în imagini a unui canon moral deja dat, în *ilustrarea* unor valori recunoscute, nu în *descoperirea* unora noi.

Revenind la latura „cunoaștere" a filozofiei, trebuie să remarcăm, în lumina considerațiilor cuprinse în volum, unele aspecte problematice. Dacă „cunoașterea totalizatoare" pe care o cuprinde filozofia prezintă un salt la absolut, la universal sau la infinit, prin chiar aceasta ea nu satisface, după cum observam mai sus, urmînd cvasiunanimitatea autorilor, condițiile unei cunoașteri științifice. Pe de altă parte și, probabil, chiar în legătură cu aceasta, momentul subiectiv, antroprocentric pătrunde inevitabil în chiar sectorul „cunoaștere", respectiv „ontologie" al filozofiei. Lucrul acesta este admis și de autorii care accentuează cel mai energic importanța ontologiei ca fundament al filozofiei, precum Călina Mare. Ea scrie, de pildă, că, „dintre cele două componente ale filozofiei — cunoașterea sintetizatoare și atitudinea —, aceasta din urmă este *mai impregnată* de elementul subiectiv" (p. 128 ; s.mea — *P.V.* ; sf. și p. 117), ceea ce înseamnă, desigur, că *și* cunoașterea sintetizatoare este impregnată de elementul subiectiv. Dacă pentru I. Banu pătrunderea „subordonării umane" în chiar „temeliile" meditației asupra esenței naturii (conform textului citat mai sus, la p. 83) este un fapt constatat prin examinarea sistemelor filozofice așa cum se prezintă ele în istoria filozofiei, L. Grünberg formulează de-a dreptul programatic introducerea demersului subiectiv, axiologic, înăuntrul ontologiei. El consideră că, întrucît universul

nu este dat nemijlocit în experiență, viziunea totalizatoare a filozofiei nu se poate construi numai pe cunoaștere, ci „pe datele complementare ale cunoașterii și ale experienței trăite" (p. 35), sau că ontologia nu poate lua drept unic punct de plecare știința, deoarece în cîmpul *onticului* se includ și „scopurile, sensul, valorile" (p. 38). Ni se pare că o asemenea introducere programatică a „experienței trăite" în construirea însăși a ontologiei ne duce în vecinătatea unei „ontologii existențiale" de tip heideggerian.

Oricum ar fi, din toate acestea rezultă că, dacă viziunea totalizatoare a ontologiei este, poate, necesară, în virtutea însăși a naturii filozofiei, ca „temelie" a „atitudinii", a „reacției axiologice", fie și pentru faptul că filozofia trebuie să situeze omul și valorile create de el în cadrul totalității, se pare că ea, ontologia, nu poate constitui fundamentul *științific* al idealului, al „proiectului sintetic" formulat de filozofie. Se pare că, pentru a întemeia realist idealul, valorile propuse, este necesară în special o determinare științifică a *posibilului*. S-ar putea ca acest fundament științific al dimensiunii axiologice a filozofiei să-l poată constitui, în primul rînd, disciplinele științifice care cercetează societatea și omul, inclusiv nivelele cele mai generale ale acestor discipline, într-un cuvînt știința socială marxistă.

Desigur, nu ne-am propus în rîndurile de față să redăm exhaustiv conținutul sau măcar principalele idei din cele douăsprezece studii care alcătuiesc cartea discutată aici. Fiecare dintre ele dezvoltă sistematic un punct de vedere propriu și ar merita ca atare o discuție aparte, în vreme ce noi nu am făcut decît să schițăm cîteva probleme care ni s-au părut mai importante, grupînd opiniile enunțate de unul sau altul dintre autori în jurul acestora.

O poziție oarecum intermediară între tendința, să zicem, „ontologistă" și cea „axiologistă" ocupă I. Pascadi. Domnia-sa consideră că „despre obiectul filozofiei nu putem avea o concepție idealizantă, făcînd abstracție de statutul ei actual concret" (p. 171), și conchide că momentele de bază ale oricărei filozofii (chiar dacă ele au în cazuri concrete ponderi diferite) sînt ontologicul, gnoseologicul și axiologicul (p. 173).

Un loc aparte în volum îl are studiul lui N. Dumitru, care formulează o ipoteză originală despre funcția specifică a filozofiei, privită în lumina istoriei praxisului social. El consideră că „filozofia este singura formă a conștiinței sociale specializată în realizarea autoreglării ansamblului conștiinței sociale și, mediat prin aceasta, a praxisului, în funcție de soluțiile și inovațiile apărute pe direcțiile avanpost ale praxisului revoluționar" (p. 161).

Dezbaterea întreprinsă în jurul obiectului filozofiei, în cartea *Ce este filozofia?*, constituie, după părerea noastră, o mărturie a înviorării vieții noastre filozofice, a înfloririi diversității de opinii în cadrul principial al filozofiei marxiste. După cum se remarcă în „Cuvîntul înainte" al volumului, nici unul din autorii studiilor cuprinse în volum nu are pretenția naivă de a putea trage concluzii definitive. Cu atît mai puțin poate avea recenzentul pretenția orgolioasă de a pronunța un verdict asupra opiniilor formulate în problema atît de dificilă și de controversată a obiectului filozofiei, verdict pe care numai experiența ulterioară îl poate rosti.

# CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

## TERMENUL DE ESTETICĂ ÎN CULTURA ROMÂNEASCĂ

DE

ION ILIESCU

(Timişoara)

În măsura în care o ştiinţă se prezintă ca un sistem de concepte armonios organizat, ansamblul categoriilor şi noţiunilor specifice constituie o componentă de seamă. De fapt, nu numai ideile anticipatoare, teoriile originale sau doctrinele mari au istoria vieţii lor, ci şi fiecare noţiune în parte cunoaşte un fir al evoluţiei, o dialectică subtilă, în care frecvenţa, înţelesul şi notele esenţiale ale conceptului dat suferă o transformare istorică.

În ce priveşte termenul de *estetică* (şi derivatele *estetic*, *estet* şi *estetician*, *esteticeşte*), stabilirea fiinţei şi a înţelesului lui, reprezintă un moment important în reconstituirea etapelor esteticii ca ştiinţă. Este bine cunoscut faptul că în cultura universală termenul datează din 1750, cînd Alexandru Baumgarten publică în două volume lucrarea intitulată *Estetica*. Cum era şi firesc, în cultura românească noţiunea apare ceva mai tîrziu, atestarea ei făcîndu-se, după investigaţiile noastre, la începutul secolului al XIX-lea.

Lui *Constantin Radovici Golescu*, iluminist cu incontestabile contribuţii în difuzarea unor îndrăzneţe idei social-filozofice şi estetice, îi datorăm meritul de a fi utilizat între primii la noi cuvîntul de „*estetică*". Vizitînd şcolile de la Geneva, Dinicu Golescu (1828) menţionează în însemnările sale, disciplinele pe care un tînăr de 15 ani le asimila, putînd da răspuns unor probleme din domeniul ştiinţelor exacte, dar şi la discipline cum ar fi : retorica, poetica, istoria, filozofia, logica, morala, metafizica, amintind între ele şi estetica [1]. Consemnarea din memorialistica lui Dinicu Golescu are pentru noi însemnătatea de a fi contribuit la punerea în circulaţie a neologismului „estetică" în sensul de disciplină umanistă. Consolidarea conceptului este realizată mai apoi de *Ion Barac*, care, în articolul

[1] C. Golescu, *Însemnarea călătoriei mele*, ediţie îngrijită de P. V. Haneş, Bucureşti, 1915, p. 206.

Rev. filoz. 17 , 8, p. 1013–1017, Bucureşti, 1970

*Pentru idile* (1837), abordează unele probleme ale valorii artistice, ale conținutului și formei în poezie. După Ion Barac, poezia trebuie să aibă „un cuget *esteticesc* și moralicesc" [2]. Îmbinarea criteriului estetic cu cel etic, cerința ca arta să reverse în mintea oamenilor adevărul, învățînd simțirea la acțiuni bune etc. este un indiciu că ne aflăm în fața unui cărturar cu orientare iluministă, că termenul „esteticesc" are în vedere normele frumosului și cerințele gustului ales. De altfel, Ion Barac vorbește în același articol și despre „gradul cel adevărat al închipuirii *esteticești*" [3], adică al fanteziei artistice, subliniind cel dintîi la noi că opera este valoroasă cînd are și o „formă esteticească". Asistăm astfel la o vie succesiune a termenului care de această dată indică nu disciplina, ci rigorile solicitate de ea artistului. Avînd în vedere faptul că distanța în timp de la Dinicu Golescu la I. Barac este relativ mică, putem conchide că circulația termenului a devenit tot mai activă. Dacă *Lexiconul de la Buda* (1825) nu înregistrează termenul de estetică, în schimb vocabularul bilingv publicat în 1840 de *P. Poenar*, *F. Aaron* și *G. Hill* glosează termenul de *estetică*, definindu-l ca „știința în care se cercetează și se hotărăște ce este frumos și după bunul-gust în natură și în artă" [4]. Dicționarul oferă explicațiile cuvenite și pentru termenii „*estetic*" și „*esteticește*". Tribulațiile acestor termeni sînt totuși surprinzătoare, deoarece lucrări de pretenție lexicografică, cum ar fi *Dicționarul limbii române*, elaborat de A. T. Laurian și I. C. Massim, București 1871, nu consemnează noțiunile de estetică și estetic (deși A.T. Laurian va folosi, cum vom vedea, încă în 1845 termenul de estetician), în schimb *Vocabularul româno-german...* al lui *G. A. Polizu*[5], tipărit în 1857, le explică exact ca și P. Poenaru.

Cu toate acestea, într-o tot mai mare măsură sînt solicitate estetica sau criteriile estetice pentru aprecierea culturii, vieții spirituale și creației. Într-un articol din „Albina românească", 1849, care comenta spectacolele de la Teatrul Național, costumației, de exemplu, i se cerea să răspundă și ea criteriului estetic [6]. *Costache Caragiale* pretindea pentru teatru o conducere competentă tocmai sub raport estetic [7]. În deceniile următoare, „regulile esteticii" sînt solicitate intens. Cu cea mai mare exigență cerea *George Barit* să se respecte în noile construcții arhitecturale „strînsele regule ale artei și ale esteticii". După cum observăm, criteriul estetic, fără a fi unic sau dominant, este invocat adesea. Despre poezia populară se menționa că se cuvine a fi apreciată sub latura etnografică, istorică, dar și „curat estetică" [8].

Începînd încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea se depun eforturi și la noi pentru delimitarea și precizarea obiectului esteticii, încercîndu-se prezentarea problemelor sale, popularizarea disciplinei în

---

[2] Ion Barac, *Pentru idile*, în „Foaia duminicii", 1837, nr. 11, p. 87 (subl. ns.).

[3] *Ibidem*, p. 86 (subl. ns.).

[4] P. Poenar, F. Aaron și G. Hill, *Vocabular franțezo-românesc*, t. I, București, 1840, p. 616.

[5] G. A. Polizu, *Vocabular româno-german...*, Brașov, 1857, p. 129; vezi și *Dicționarul francez-român* al lui Th. Codrescu, Iași, 1875, p. 705.

[6] Hîrca, *Teatrul național*, în „Albina românească", nr. 8, 27, I, 1849, p. 30.

[7] K.K., *Ceva despre Teatrul Național*, în „Secolul", 1857, nr. 31 din 25 aprilie, nr. 32 din 29 aprilie 1957, p. 1—3.

[8] *Asupra poeziei populare române o încercare de I. K. Suler*, în „Telegraful român", Sibiu, 1855, nr. 15. p. 57.

presă şi chiar în cadrul organizat al învăţământului. Cercetările mai noi arată că în şcolile superioare, cum erau şi cele de la Iaşi, se preda încă din 1834 estetica la clasa de filozofie [9]. După 1843 estetica este prevăzută în anul II. În Transilvania, la şcolile medii cu predare în limba latină, dar şi română, estetica figurează ca obiect obligatoriu la elevii din clasa a VIII-a [10]. George Bariţ, într-o conferinţă publicată în cadrul Astrei, cerea cu insistenţă „înfiinţarea unei catedre de estetică" [11]. Firește, sfera şi conţinutul esteticii vor căpăta o modelare istorică. În funcţie de ponderea acordată unor domenii cum ar fi psihologia, filozofia, filologia şi altele, estetica va primi o interpretare diferenţiată. Aşa, de exemplu, asocierea esteticii şi a psihologiei o găsim în primele argumente din articolul *Philosophie*, publicat în „Curierul de ambe sexe", material semnat de Matter. Celor trei puteri sufleteşti — simţirea, gîndirea şi voinţa — le corespund, scria autorul, disciplinele : estetica, logica şi morala. Estetica studiază astfel „sensibilitatea, fonkţia şi legile ce într-u aceea ce se atinge despre frumos" [12]. Pe linia esteticii psihologice, dar nu în exclusivitate, o serie de cărturari au subliniat, aşa cum a făcut şi George Bariţ, că plăcerile se adresează prin excelenţă simţurilor „imboldînd gustul estetic" [13]. În lanţul aceloraşi idei, *Timotei Cipariu* socotea că prin lectura operelor clasice cititorul şi creatorul îşi pot modela judecata şi sentimentul estetic, pot îndepărta ceea ce contrazice principiile estetice de bun-gust [14]. *Vasile Alecsandri* vorbea şi el despre simţul estetic al scriitorilor [15]. În 1856, dr. *Iuliu Barach* inaugurează în sala Colegiului Naţional din Bucureşti un ciclu de prelegeri despre psihologie şi estetică [16]. Cursul său gratuit prezintă aceste două ramuri şi socoteşte că ele fac parte din „filosofia practică" [17]. În cursul de estetică publicat de Ion Slavici în „Educatorul" (1883), scriitorul defineşte estetica drept „ştiinţă a inimii". *Constantin Leonardescu*, în lucrarea *Principii de Psihologie* (1892), discută pe larg problemele referitoare la emoţiile estetice, la plăcerile estetice, socotind că prin aceasta se deşteaptă la oameni ideea frumosului [18].

Rezultă pînă aici că estetica avea o vagă delimitare ca disciplină şi că s-au făcut eforturi pentru o explicaţie convingătoare a termenului mai ales sub raport psihologic. Probabil că persistenţa unei asemenea concepţii era în concordanţă şi cu înţelesul iniţial pe care l-a dat Baumgarten esteticii, concepută ca o asimilare sensibilă a realităţii de către om, ca o cunoaştere inferioară în comparaţie cu raţiunea şi, legat de ea, cu filozofia care oferă o cunoaştere superioară.

[9] Alexandru Husar, *Învăţământul estetic la Universitatea Alexandru I. Cuza din Iaşi*, în „Analele ştiinţifice ale Universităţii Al. I. Cuza" din Iaşi, seria IX, secţia a III-a, Ştiinţe sociale, Limbă şi literatură, t. XI, anul 1965, p. 172 ; vezi şi lucrarea *De la Academia Mihăileană la Liceul Naţional, 100 ani 1835—1935*, p. 117, şi 178.

[10] Vezi *Programma pro anno 1855—56*, p. 40.

[11] G. Bariţ, *Despre artele frumoase cu aplicarea lor la cerinţele poporului românesc*, în *Actele privitoare la înfiinţarea Asociaţiunii Transilvane pentru literatura română şi cultura poporului român*, Sibiu, 1862, p. 178.

[12] *Philosophie*, în „Curierul de ambe sexe", periodul III, nr. 17, p. 221.

[13] *Lectura unui om tînăr sau citirea fără cumpăt şi fără folos*, în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", II, nr. 1, 1839.

[14] Timotei Cipariu, *Elemente de poetică*, 1860, p. 11, 13.

[15] Vasile Alecsandri, *Despre literatură*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1955, p. 79.

[16] „Isis sau natura", an. I, 1856, p. 328.

[17] Vezi M. Schwartzfeld, *Dr. Iuliu Barach*, p. 49.

[18] C. Leonardescu, *Principii de psihologie*, Bucureşti, 1892, p. 205—206, p. 211.

Sub influența tutelară a diferitelor doctrine filozofice, mai ales a celor din Apus, preocupările și înțelesurile esteticii au fost corelate treptat cu filozofia. „Estetica — se scrie în „Curierul de ambe sexe" — ce este o știință pe care de un secol cu tot dreptul au alăturat-o lîngă filosofie, ar fi poate mai bine a o numi filosofie a frumosului sau filosofie a literaturii și a artei" [19]. În spiritul epocii, estetica (sau, poate, filosofia gustului) este înglobată aici metafizicii, socotită în secolul al XIX-lea „regina comună a literelor și artelor" [20].

*Simion Bărnuțiu*, cel care ține primul curs de estetică la noi [21], *Titu Maiorescu* și *Dobrogeanu-Gherea*, *Mihai Eminescu* și *Ioan Slavici*, *Vasile Conta* și *P. P. Negulescu*, *Constantin Leonardescu* și *Ion Pop Florentin* au adus o reală contribuție pe tărîmul esteticii. În direcția unei judicioase precizări a domeniului de investigație estetică este necesar să consemnăm ideea lui Eminescu, care, în studiul *Cultură și știință*, arăta că estetica generală este încă tînără pentru ca să i se poată reproșa faptul că, fiind prea îndelung ocupată cu descoperirea legilor frumosului în artă, nu a avut în vedere și estetica vieții. Eminescu apreciază că va veni o vreme cînd estetica se va ocupa și de frumusețile realității, creînd "lîngă estetica artelor o estetică a vieții" [22].

Important de reținut este faptul că, începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, estetica dobîndește în cultura noastră o tot mai largă răspîndire, consolidîndu-se ca disciplină și dispunînd de un ansamblu propriu de categorii și noțiuni.

Investigațiile noastre și-au propus să puncteze începuturile folosirii criteriilor estetice, chiar dacă aceste criterii nu sînt unice. Într-un articol de critică literară, *Ion Heliade-Rădulescu* sublinia că observațiile sale critice vor avea ca bază logica, gramatica, retorica dar și estetica [23]. Prin urmare, în compania unor criterii filologice sau filozofice, estetica începe să constituie baza teoretică a criticii literare și a altor științe despre artă. Cam în aceeași perioadă, *Constantin Diaconovici Loga* arăta în *Epistolarul* său că între științele solicitate să ajute pe cel ce întocmește o scrisoare, alături de gramatică, retorică, logică, se rînduiește și estetica. În concepția lui Diaconovici, estetica „arată toate părțile zicerii în așa rînd a le întocmi cît la toți și totdeauna acea întocmire să placă" [24]. Dacă subordonarea esteticii față de psihologie sau de filozofie, inevitabilă dibuirilor de la începuturile afirmării acestei discipline, are doar o justificare istorică, în cazul așezării ei între disciplinele care ajută fie critica, fie stilistica, epistolariile destul de frecvente în epocă, dar și literatura etc. trebuie să apreciem faptul că ea devine un sprijin eficient în tot mai multe domenii ale spiritului și culturii. De altfel, chiar un *Alexandru Odobescu* vorbea în 1855 de "partea gramaticală" și de „partea estetică a literaturii" [25]. Iar

[19] Matter, *Philosophie*, „Curierul de ambe sexe", periodul 3, nr. 17, p. 221.
[20] *Ibidem*, p. 227.
[21] I. Iliescu, *Simion Bărnuțiu și primul curs de estetică în cultura românească*, în „Revista de filozofie", t. 14, nr. 2, 1967, p. 149.
[22] Vezi I. Iliescu, *Categoria de frumos în concepția lui Eminescu*, în volumul *Eminescu-Creangă. Studii*, Timișoara, 1965, p. 130.
[23] I. H. - Rădulescu, *Critica literară*, în „Curierul românesc", 1847, p. 122.
[24] C. Diaconovici Loga, *Epistolar*, Buda, 1841, p. 10.
[25] Al. Odobescu, *Bazele unei literaturi naționale*, în *Pagini regăsite*, E.P.L., 1965, p. 12.

*Andrei Mureşanu*, pornind de la Bauterwek, scria într-un articol din 1844 despre „estetica sa literară" [26], fapt care atestă recunoaşterea diferenţierii esteticii pe anumite ramuri de artă.

Prin traducerea unor lucrări de estetică în limba română, dintre care la loc de seamă se cuvine a fi aşezată lucrarea lui W. T. Krug, folosită intens în Transilvania, terminologia şi problematica esteticii generale cunoaşte un anumit avînt. În această direcţie, „Curierul românesc" din 1847 încunoştiinţa tineretul de traducerea filozofiei lui Krug, anunţînd că August Treboniu Laurian va tălmăci şi estetica [27]. După cîte ştim, *Estetica* lui Krug a fost publicată numai în 1860 de către Timotei Cipariu. Tipărirea în volum a unor lucrări de estetică sau traducerea şi prelucrarea unor articole de estetică au intensificat şi diversificat preocupările autohtone în această direcţie, în aşa fel încît A. T. Laurian, în cuvîntul academic din 1845, sublinia: „Unde au ajuns artele frumoase prin dezbaterile esteticienilor" [28].

Din lanţul mărturiilor referitoare la conceptul de estetică în cultura românească se impune o singură şi dreaptă concluzie, şi anume: preocupări privitoare la frumos şi artă, gust şi plăcere etc. au existat în cultura noastră încă din secolul al XVI-lea la Neagoe Basarab şi Miron Costin, la Dimitrie Cantemir şi alţii; dar atît Samuil Micu, cît şi *Retorica* lui Ioan Molnar-Piuariu, care au pus în dezbatere numeroase probleme ce vizează arta şi frumosul, creaţia şi stilul etc., au făcut estetică fără să ştie. Reflecţia conştientă şi aprecierea premeditată a unui fapt sub raport estetic sau după criteriul valoric al esteticii datează la noi din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

---

[26] A. Mureşanu, *Duplică* în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", nr. 46—47, 1844, p. 126.

[27] „Curierul românesc", an. XIX, 1847, nr. 40 din 13/11, p. 160.

[28] Vezi *Antologia gîndirii româneşti*, t. 1, Bucureşti, 1967, p. 407.

# CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

## Principiul cauzalităţii şi filozofia ştiinţei

Lucrarea de care ne ocupăm reprezintă o cercetare filozofică consacrată conceptului cauzalităţii. În centrul investigaţiei se află problema „statutului" cauzalităţii în filozofia şi gîndirea ştiinţifică contemporană *. Punctul de plecare necesar în analiza şi aprecierea valorii unei asemenea întreprinderi îl constituie particularităţile şi dificultăţile actuale ale acelei discipline teoretice în care se înscriu eforturile autorului — filozofia ştiinţei. Analiza filozofică a ştiinţei şi, în special, epistemologia (teoria cunoaşterii ştiinţifice) se află în perioada contemporană într-un proces de „reconstrucţie" conceptuală, generat de revoluţia din domeniul ştiinţelor. Reflexia filozofică asupra ştiinţei — sursă a dezvoltării diverselor concepţii istorice despre cauzalitate — cunoaşte astăzi o experienţă nouă. Filozofiile clasice plecau — în elaborarea teoriei cauzalităţii şi determinismului — de la anumite modele ştiinţifice care păreau contemporanilor definitive în principiile lor. Revoluţia ştiinţelor de la începutul secolului nostru, negînd sau limitînd valoarea generală a unor asemenea principii, a generat pe plan filozofic unele reacţii împotriva principiului cauzalităţii (neokantienii, neopozitiviştii). În momentul de faţă, revenită după critica pozitivistă, concepţia filozofică asupra cauzalităţii trebuie să se conformeze dezvoltării complexe a ştiinţei actuale, cu descoperirile ei imprevizibile, cu apariţia unor principii metodologice noi şi cu revizuirea altora vechi; toate aceste transformări pot modifica nu numai soluţiile, dar, mai ales, punerea problemelor.

Evenimentul fundamental ce caracterizează filozofia ştiinţei contemporane, izvorîtă dintr-o reflexie asupra unor ştiinţe care trebuie concepute din ce în ce mai mult ca deschise şi nedefinite, este tendinţa ei de a deveni tot mai interioară acestora, ajungînd în unele situaţii la rangul de moment indispensabil, intervenind efectiv în mersul cunoaşterii teoretice. Este esenţială tendinţa generală a ştiinţei de azi de a-şi încorpora un nivel metateoretic, de a nu mai ignora propriile sale probleme reflexive, ci, dimpotrivă, de a le desprinde din sfera speculaţiei, apropiindu-le, integrîndu-le în obiectul ei şi încercînd să le „decidă„ cu mijloace „stricte". Aceasta duce la o dublă situaţie: pe de o parte, se manifestă direct, explicit, valoarea metodologică şi euristică a principiilor şi categoriilor filozofiei; pe de alta, o specializare a problematicii şi a instrumentelor filozofiei ştiinţei. De aici rezultă noi exigenţe ce se impun cercetărilor în acest domeniu.

* O. Băncilă, *Cauzalitatea în filozofie şi ştiinţă*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969.

Rev. filoz., **17**, *8*, p. 1019–1021, Bucureşti, 1970

Credem că meritul principal al lucrării pe care o recenzăm rezidă în conceperea şi realizarea ei plecînd de la aceste noi exigenţe, care impun regîndirea într-o manieră modernă a filozofiei în raport cu ştiinţa. În acest sens, lucrarea prezintă principiul cauzalităţii nu numai ca o interpretare filozofică a rezultatelor ştiinţei, ci şi sub forma unui principiu logico-metodologic care acţionează în mod concret în ştiinţă. Este pusă în evidenţă mai ales maniera în care apare el în fizică, cu un rol euristic deosebit în construirea teoriilor (sub forma aşa-numitei „Condiţii de cauzalitate").

De asemenea, autorul a folosit permanent metodele oferite de ştiinţă în abordarea problemelor cauzalităţii, relevînd soluţii noi, posibile cu ajutorul lor. Se remarcă astfel analiza conceptului de finalitate cu ajutorul legilor „integrale" şi a celor „diferenţiale" şi a principiului cibernetic al *feed-back*-ului, utilizarea în punerea unor probleme şi în argumentarea unor interpretări a mijloacelor logicii moderne, fizicii, ciberneticii.

Este semnificativă — în cadrul tendinţei ştiinţei de a-şi insera în structura sa unele probleme filozofice — modalitatea în care fizica matematică a încercat să formuleze şi să decidă problema determinismului şi a cauzalităţii cu propriile ei mijloace prin teorema lui John von Neumann asupra interzicerii parametrilor „ascunşi" în mecanica cuantică. În acest context, autorul semnalează aspecte noi ale acestei probleme, în special de ordinul implicaţiilor logico-epistemologice.

Problematica general-filozofică a cauzalităţii nu apare în lucrare într-o manieră abstract-deductivă, ci ca rezultat al unei prelucrări a datelor semnificative ale ştiinţelor actuale. Este remarcabilă introducerea în sfera investigaţiei a unor ştiinţe asupra cărora reflexia filozofică anterioară nu a insistat prea mult, deşi ca în cazul geologiei şi geografiei — ştiinţe prin excelenţă ale interacţiunii şi sintezei — acestea puteau releva aspecte inedite ale cauzalităţii. Cartea lui O. Băncilă constituie un punct de convergenţă şi împlinire a unei serii de studii succesive, ale căror concluzii sînt acum solidare, formînd o structură unitară, în cadrul căreia se impun, prin nivelul teoretic al tratării, capitolele referitoare la geneza şi natura categoriei de cauzalitate, la raportul dintre legea cauzalităţii şi structura spaţio-temporală şi autodinamica materiei etc.

Astfel, lucrarea reprezintă o modernă *sinteză* a problemei filozofico-ştiinţifice a cauzalităţii, propunînd şi argumentînd în acelaşi timp cîteva *teze* originale sau unele ipoteze de lucru, instrumente euristice utile pentru dezvoltarea viitoare a cercetărilor. În acest sens, am sublinia încercarea de a construi o viziune sintetică în definire aconceptului de cauzalitate, care să integreze cele două abordări istorice, structuralist-relaţionistă şi substanţialist-calitativistă, şi de a le analiza în acelaşi timp din punct de vedere ontologic, gnoseologic şi logic. O altă teză cu valenţe multiple este utilizarea principiului cauzalităţii ca instrument de argumentare în sistemul filozofiei marxiste, lucrarea punînd permanent în evidenţă funcţia sa de precipitare problematică, de găsire a solidarităţii interne a tezelor filozofiei marxiste, de lămurire reciprocă a principiilor acesteia, tinzînd spre dezvăluirea unităţii ei structurale.

Semnalăm, cel puţin ca ipoteză de lucru, folosirea mijloacelor logicii moderne în sprijinul unor teze ale ontologiei materialiste. Luăm ca exemplu din lucrarea lui O. Băncilă utilizarea „interpretării ontologice" a unei tautologii (lege logică) a logicii formale : „$p \rightarrow q \rightarrow p$", pentru respingerea tezei existenţei unui început absolut, necondiţionat, care s-ar sustrage acţiunii cauzale. Interpretînd în formula de mai sus pe „p" şi „q" ca situaţii (fapte, obiecte etc.), iar functorul implicaţiei „$\rightarrow$" ca legătură cauzală obiectivă, rezultă că, dacă acceptăm ca dată o situaţie, trebuie în mod necesar să admitem că există o altă situaţie care o precedă şi o determină, o condiţionează.

Fără a considera că în sfera logicii pure s-ar rezolva problema ontologică a cauzalităţii, autorul propune corelarea acestor argumente cu cele furnizate de ştiinţele sintetice, naturale şi sociale.

În aceeași ordine de idei observăm că formalizarea * enunțurilor de cauzalitate (pe larg tratată de autor) este încă astăzi o problemă deschisă, care cere eforturi de a imagina noi forme logice pentru a exprima relația în diversitatea formelor în care apare aceasta în cunoașterea științifică. Soluția propusă de autor reprezintă doar expresia logică a unei forme particulare a cauzalității, care nu exclude posibilitatea unor paradoxuri. De altfel, stadiul actual al dezvoltării logicii cunoașterii științifice permite doar soluții particulare în această problemă.

Desigur că se putea stărui mai mult decît s-a făcut în lucrare asupra explicației cauzale și îndeosebi asupra raportului ei cu alte tipuri de explicație în științele experimentale. De asemenea, chestiunea modului de manifestare a cauzalității în contextul retroacțiunii negative (*feed-back*) sub forma unei cauzalități „răsturnate" se cuvenea să fie valorificată mai insistent în elucidarea finalității, retroacțiunea negativă fiind o formă de conexiune teleonomică în care efectul prefigurează, într-un anumit sens, o anumită modalitate de acțiune a propriei cauze.

Apariția cărții recenzate ne dă prilejul să remarcăm contribuția redacției de filozofie a Editurii științifice la promovarea filozofiei românești actuale, eforturile ei stăruitoare în susținerea gîndirii originale în acest domeniu. Pe aceeași linie se înscrie și grija pentru ridicarea ținutei tehnice-editoriale a apariției lor sale recente la nivelul exigențelor contemporane.

*Ilie Pîrvu*

* Credem că este util să semnalăm unele scăpări de tipar privind mai ales transcrierea unor formule logice (de exemplu la *p. 66*, unde notarea corespunzătoare este următoarea: „$p \equiv p$"; „$p.\overline{p}$"; „$p \vee \overline{p}$"); iar la pagina 89 apare de cîteva ori „factor" în loc de „functor", cum este corect.

# VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

## N O T A

În ziua de 29 mai a.c. în cadrul programului de dezbateri al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice cu privire la valorificarea critică a moştenirii noastre culturale, a avut loc simpozionul organizat de Secţia de Filozofie şi Logică, cu tema „Filozofia lui Lucian Blaga".

Deschizînd lucrările, tovarăşul Dumitru Ghişe, preşedintele Secţiei, a precizat necesitatea unor dezbateri principiale, obiective, ştiinţifice, de pe poziţiile ferme ale concepţiei generale a partidului nostru, menite să discearnă ceea ce este valoare de non-valoare, materialul durabil de cel ce se surpă, să afirme principiile ideologiei marxist-leniniste în procesul complex al valorificării filozofiei româneşti din trecut.

Au prezentat comunicări tovarăşii Niculae Bagdasar, Al. Posescu, Al. Tănase, Ion Ianoşi, H. H. Stahl, Dumitru Isac. La discuţii au participat : Pavel Apostol, Virgil Teodorescu, Edgar Papu, Valeriu Râpeanu, Ov. S. Crohmălniceanu, Nicolae Gogoneaţă, Mihail Pişcoci, Henri Wald, Al. Dima, N. Tertullian, Al. Ivasiuc, Ion Dodu-Bălan.

Cuvîntul de încheiere a fost rostit de preşedintele Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, tovarăşul Miron Constantinescu, care a subliniat principiile de bază, călăuzitoare ale procesului de valorificare a creaţiei filozofice şi artistice din trecut, insistînd asupra specificului valorificării filozofice în raport cu cea literară, de exemplu, şi a schiţat programul viitoarelor sesiuni de lucru ale Secţiei de Filozofie şi Logică.

Textul prescurtat al lucrărilor simpozionului a apărut în revista „Contemporanul" nr. 24 (1231) din 12 iunie a.c.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication « Revista de filozofie » paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — FF 49, — DM 40.
Toute commande de l'etranger sera adressée à Centrala cărții, *Oficiul de Comerț exterior*, boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

**REVISTE PUBLICATE**
**ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA**

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

**SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
**SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
**SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES**
**SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES**
**SÉRIE DE SOCIOLOGIE**

# ERATĂ

| Pag. | rîndul: | în loc de: | se va citi: |
|---|---|---|---|
| 979 | 21 de jos | binele | adevărul |
| 983 | 3 de sus | măria | mînia |
| 984 | 17 de sus | concluzia | concizia |
| 985 | 18 de jos | quidditaţiilor | quidditătilor |

("Revista de filozofie", 1970, nr. 8)

## LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

### FILOZOFIE

* * * **Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p., 18,50 lei.

GH. BERESCU, **Etica muncii şi modul de viaţă**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul şi idealul moral. Contribuţii la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală şi stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, I. Problema cunoaşterii**, ediţie îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural şi de ştiinţă a statului**, trad. de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIŢCHI, **Dialectica vitalităţii organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

### PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activităţii de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p. 12 lei.

## LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIŢIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei.**

REV. FILOZ., 17, 8, 899–1024, BUCUREŞTI, 1970

I.P.I. – c. 5602

43 503

Lei 20

# REVISTA DE FILOZOFIE

7966

TOMUL 17 1970

DIN SUMAR:

REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICĂ-TEHNICĂ, DETERMINISMUL ȘI CONDUCEREA VIEȚII SOCIALE

C. VLAD

ASPECTE TEORETICE ȘI METODOLOGICE ALE CATEGORIEI „SOCIETATE SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ"

ANETA BUSUIOC

OMUL ȘI PROCESELE PSIHICE ÎN PERSPECTIVA PSIHOLOGIEI SOCIALE

PANTELIMON GOLU

ANTECEDENTE ALE CONCEPTULUI HEGELIAN: DIALECTICA LUI FICHTE

FLORICA NEAGOE

MIHAI RALEA ȘI PROBLEMA DETERMINISMULUI SOCIAL

ELENA VOICULESCU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IIII 2005

# REVISTA DE FILOZOFIE

## COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚĂ.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior -LIBRI" Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 7966

-- DEC. 2014

# REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 17 Nr. 9 1970

BIBLIOTECA ASTRA SIBIU

2022

## SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE Pag.

- CONSTANTIN VLAD, Revoluţia ştiinţifică-tehnică, determinismul şi conducerea vieţii sociale . . . . . 1029
- ANETA BUSUIOC, Aspecte teoretice şi metodologice ale categoriei „societate socialistă multilateral dezvoltată" . . . . . 1037
- PANTELIMON GOLU, Omul şi procesele psihice în perspectiva psihologiei sociale. 1043
- FLORICA NEAGOE, Antecedente ale conceptului hegelian : dialectica lui Fichte . 1055

COMUNICĂRI

- ION MORARU, Gîndirea şi afectivitatea . . . . . 1063

OPINII DESPRE CĂRŢI

- D. STOIANOVICI, Lektón-ul şi propoziţia în logica stoică . . . . . 1073

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- N. ISAR, Note despre concepţia iluministă a lui Barbu Paris Mumuleanu . . . 1085
- ELENA VOICULESCU, Mihai Ralea şi problema determinismului social . . . . 1091

PAGINI DIN ISTORIA RELIGIILOR

- PAUL BĂLĂ, Cultul divinităţilor care mor şi înviază. Religiile de mistere (III) . . 1103

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Evoluţionismul secolului al XX-lea (*I. Drăghici*) . . . . . 1117

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Ştiinţa conducerii proceselor sociale în centrul atenţiei specialiştilor (*Marin Voiculescu*); Notă . . . . . 1121

Rev. de filoz., 17, 9, p 1025–1126, Bucureşti, 1970

12.167

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 17 N° 9 1970


## SOMMAIRE


ETUDES ET ARTICLES — Page

- CONSTANTIN VLAD, La révolution scientifique-technique, le déterminisme et la conduite de la vie sociale . . . . . 1029
- ANETA BUSUIOC, Aspects théoriques et méthodologiques de la catégorie « société socialiste multilatéralement développée » . . . . . 1037
- PANTELIMON GOLU, L'homme et les processus psychiques dans la perspective de la psychologie sociale . . . . . 1043
- FLORICA NEAGOE, Les antécédents du concept hégélien : la dialectique de Fichte . . . . . 1055

COMMUNICATION

- ION MORARU, Pensée et affectivité . . . . . 1063

COMPTES RENDUS

- D. STOIANOVICI, Le lékton et la proposition dans la logique stoïcienne . . 1073

RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- N. ISAR, Notes sur la conception illuministe de Barbu Paris Mumuleanu . . . 1085
- ELENA VOICULESCU, Mihai Ralea et le problème du déterminisme social . . 1091

PAGES DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

- PAUL BALA, Le culte des divinités qui meurent et ressuscitent. Les religions de mystères (III) . . . . . 1103

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- L'évolutionisme du XX$^{e}$ siècle (*I. Drăghici*) . . . . . 1117

VIE SCIENTIFIQUE

- La science de la direction des processus sociaux au centre de l'attention des spécialistes (*Marin Voiculescu*) ; Note. . . . . 1121



Rev. philoz., **17**, *9*, p. 1025—1126, Bucarest, 1970

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

**Том 17** **№ 9** **1970**


## СОДЕРЖАНИЕ


**СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ** Стр.

- КОНСТАНТИН ВЛАД, Детерминизм, социология и руководство общественной жизнью 1029
- АНЕТА БУСУЕК, Теоретические и методологические аспекты категории « Разносторонне развитое социалистическое общество » . . . . . 1037
- ПАНТЕЛИМОН ГОЛУ, Человек и психические процессы в перспективах социальной психологии . . . . . 1043
- ФЛОРИКА НЕАГОЕ, Предтеча гегелевского воззрения: диалектика Фихте 1055

**СООБЩЕНИЯ**

- ИОН МОРАРУ, Мышление и эмоциональность . . . . . 1063

**О НОВЫХ КНИГАХ**

- Д. СТОЯНОВИЧ, Лектон и предложение в логике стоиков . . . . . 1073

**КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

- Н. ИСАР, Заметки о просвещенческих воззрениях Барбу Парис Мумуляну 1085
- ЕЛЕНА ВОЙКУЛЕСКУ, Михай Раля и проблема социального детерминизма 1091

**СТРАНИЦЫ ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ**

- ПАУЛ БЭЛЭ, Культ умирающих и воскресающих божеств. Религии таинств (III) . . . . . 1103

**КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ**

- Эволюционизм XX века (*И. Дрэгич*) . . . . . 1117

**НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

- Наука управления социальными процессами — в центре внимания специалистов (*Марин Войкулеску*); Заметка . . . . . 1121



Философский журнал, **17**, *1*, стр. 1925–1126, Бухарест, 1970

# STUDII ŞI ARTICOLE

## REVOLUŢIA ŞTIINŢIFICĂ-TEHNICĂ, DETERMINISMUL ŞI CONDUCEREA VIEŢII SOCIALE

DE

CONSTANTIN VLAD

Pe drept cuvînt, perioada actuală din istoria umanităţii este caracterizată atît prin trecerea omenirii de la capitalism la socialism, cît şi prin revoluţia ştiinţifică-tehnică din ultimele decenii. Progresul fără precedent al cunoaşterii ştiinţifice şi dezvoltarea pe această premisă a tehnicii, de asemenea fără precedent, aşază pe baze noi producţia materială, pătrunde impetuos şi tinde să revoluţioneze tot mai numeroase domenii ale activităţii umane. Creşte an de an gradul de stăpînire a naturii de către om, se restrîng sfera şi consecinţele dependenţei omului faţă de mediul natural înconjurător, mereu mai umanizat prin acţiunile omului, se reduc şi devin treptat mai puţin apăsătoare servituţile pe care omul e nevoit să le accepte în raporturile sale cu fenomenele naturale (mă refer în toate cazurile la ţările dezvoltate din punct de vedere economic şi tehnic-ştiinţific). Şi dacă libertatea umană, în sens de necesitate înţeleasă, s-ar reduce la eliberarea de sub tirania forţelor oarbe ale naturii care l-au subjugat pe om milenii de-a rîndul, atunci perioada actuală ar oferi un tablou cu adevărat grandios al libertăţii (în sensul noţiunii enunţat mai sus).

Din păcate, lucrurile nu stau aşa. Stăpînirea tot mai mare a naturii nu e însoţită de o luare în stăpînire asemănătoare de către om a propriilor relaţii sociale. Evoluţii contemporane pun în evidenţă o mutaţie în caracterul activităţii umane cu repercusiuni adeseori nebănuite în viaţa socială : *spontaneitatea, neconcordanţa, dintre ţelurile oamenilor şi rezultatele acţiunilor lor străbat o curbă puternic descendentă în ce priveşte raporturile omului cu natura, dar continuă să fie masiv prezentată în raporturile sociale.* Această mutaţie, ale cărei începuturi în timp sînt greu de stabilit cu precizie, se realizează cu repeziciune în zilele noastre pentru ţările dezvoltate, chiar dacă nu ignorăm măsura în care agricultura sau alte aspecte ale existenţei şi activităţii oamenilor depind încă de condiţiile climatice.

Nu-mi propun să discut aici ideea lui Merton despre „funcţia latentă" a acţiunilor umane, ci constat doar că spontaneitatea continuă să păstreze privilegii deosebite în viaţa socială. În ciuda efectelor raţionalizatoare pe care le exercită aplicarea teoriei informaticii, folosirea computerilor, apli-

Rev. de filoz., **17**, *9*, p. 1029—1035, Bucureşti, 1970.

carea unora dintre cele mai noi domenii ale matematicii şi modelarea proceselor economice-sociale, dezvoltarea funcţiilor explicative, practice ale teoriei economice, sociologiei, psihologiei sociale, în genere ale disciplinelor sociale — în ciuda unor astfel de efecte raţionalizatoare, discrepanţa dintre mobilurile ideale ale acţiunii umane şi consecinţele sociale ale acestei acţiuni, dacă nu chiar rezultatele ei directe, rămîne o importantă constantă a activităţii sociale ; după părerea mea, este de cercetat chiar dacă, în condiţiile uriaşelor forţe materiale pe care dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii le pune la îndemîna oamenilor, în condiţiile ritmului pe care această dezvoltare îl imprimă producţiei, respectiva discrepanţă nu tinde uneori să crească, mai bine zis dacă repercusiunile ei asupra vieţii sociale privite în perspectivă nu sînt din anumite puncte de vedere chiar mai profunde decît pînă în prezent. Desigur, discrepanţa pe care o am în vedere este determinată de caracterul proceselor sociale, şi de aceea cunoaşte grade şi forme diferite de manifestare, după cum este vorba de orînduirea capitalistă sau, în condiţii schimbate, de societatea socialistă, dar insuficienta cunoaştere a fenomenelor sociale şi rămînerea în urmă a ştiinţelor sociale nu sînt străine de prezenţa de loc sporadică şi de loc neînsemnată a spontaneităţii în viaţa socială.

Chiar în socialism, unde proprietatea obştească şi caracterul determinismului fac posibilă şi totodată reclamă dezvoltarea conştient corelată a tuturor domeniilor sociale, manifestările de spontaneitate nu sînt fenomene izolate. În cazul acestei orînduiri restrîngerea cîmpului de acţiune al spontaneităţii depinde în mod hotărîtor de cunoaşterea adecvată a realităţilor sociale şi de capacitatea, existentă potenţial, a societăţii de a-şi îndruma activitatea în conformitate cu cerinţele obiective înţelese, de a-şi modela formele de organizare şi de conducere potrivit aceloraşi cerinţe, graţie conducerii activităţii sociale de către partidul comunist. Prin natura sa, modelul societăţii socialiste permite realizarea cerinţei de care vorbea Vittorio Castellano la recentul Congres al Institutului internaţional de sociologie : studiile, cercetările sociale să devanseze orice intervenţie socială. O atare cunoaştere a realităţilor sociale şi valorificarea calităţilor intrinsece socialismului nu se dovedesc însă de loc simple, şi, mai ales, nu se realizează de la sine.

În atare condiţii nu se ridică oare întrebarea dacă revoluţia ştiinţifică-tehnică se referă şi la societate şi, în consecinţă, dacă respectiva categorie care desemnează pe plan conceptual realitatea revoluţiei ştiinţifice-tehnice priveşte şi ştiinţele sociale? Că această întrebare nu este hazardat şi, cu atît mai puţin, nefundat formulată este, cred, demonstrat nu numai de împrejurarea că nu de puţine ori cînd se vorbeşte de revoluţia în ştiinţă şi tehnică se subînţelege mai ales cunoaşterea naturii şi a raporturilor dintre natură şi om, ignorîndu-se — declarat sau nedeclarat — ansamblul relaţiilor, al activităţilor, al proceselor sociale, omul ca produs şi totodată subiect al relaţiilor sociale, ca agent al existenţei şi transformărilor sociale ; că respectiva întrebare este just formulată o demonstrează rămînerea în urmă a ştiinţelor sociale, a cunoaşterii sociale faţă de cunoaşterea fenomenelor naturii şi, în consecinţă, un grad mai puţin avansat de stăpînire a relaţiilor şi a proceselor sociale, despre care am vorbit mai sus.

De aici nu decurge, cred, că revoluţia ştiinţifică-tehnică nu se referă şi la cunoaşterea şi la dirijarea conştientă a vieţii, a fenomenelor şi a proceselor sociale. Revoluţia ştiinţifică-tehnică nu se poate limita la cunoaşterea

(și la stăpînirea) naturii, a omului ca ființă biologică, a relațiilor omului cu natura; ea nu poate lăsa la o parte omul cu lumea lui socială, umană. O revoluție în știință și tehnică, adică în cunoaștere și în acțiune, înfăptuită de oni și pusă în slujba omului trebuie să se extindă și asupra activității sociale — alta decît acțiunile omului asupra naturii, să permită un înalt grad de reglementare conștientă a relațiilor sociale, reducerea apreciabilă a spontaneității în activitatea umană, orientarea acestei activități pe bazele unei prognoze certe și de durată; cu alte cuvinte, revoluția științifică trebuie să contribuie la organizarea activității umane „într-un mod pozitivist rațional", cum visa cîndva Saint-Simon cu cîteva epoci istorice prea devreme. De aceea se poate susține că revoluția științifică-tehnică este, mai bine zis trebuie să fie, un fenomen universal, în sensul că el cuprinde cunoașterea naturii, a omului ca parte a naturii, a omului ca produs și, simultan, ca subiect al relațiilor sociale, a lumii spirituale — psihice și intelectuale — a omului, cunoaștere care înlesnește o stăpînire crescîndă a realității, o reglementare de către om a raporturilor sale cu mediul înconjurător, atît natural, cît și social; cu alte cuvinte, revoluția științifică-tehnică se referă la cunoaștere și, totodată, la finalizarea acestei cunoașteri în activitatea multilaterală, inclusiv practică, a omului, care include ca o componentă esențială practica socială. Rezultă din cele spuse mai sus că revoluția științifică-tehnică nu se identifică cu revoluția socială; dacă revoluția socială are ca semn distinctiv cucerirea puterii politice de către clasa purtătoare a progresului social și modifică din temelii ansamblul relațiilor sociale (relațiile economice, dintre clase etc.), revoluția științifică-tehnică — atunci cînd ea se aplică vieții sociale — înseamnă înainte de toate cunoașterea, pe cît posibil mai profundă și mai exactă, a proceselor sociale și, drept urmare, un anumit grad de stăpînire de către om a relațiilor sociale atît cît această stăpînire depinde de cunoaștere și de folosirea acestei cunoașteri. Desigur, aceasta nu înseamnă tragerea unei linii de demarcație rigide între revoluția socială și cea științifică-tehnică, între care există o legătură strînsă, ale cărei aspecte sînt deosebit de importante, dar depășesc cadrul prezentei comunicări.

Extinderea efectelor revoluției științifice-tehnice la viața socială — condițiile sociale fiind date de orînduirea în care această revoluție se înfăptuiește efectiv, — presupune în mod incontestabil o cunoaștere profundă, multilaterală, cît mai exactă a realităților sociale, adică un nivel calitativ superior celui actual în dezvoltarea științelor sociale și umane.

Consider că o astfel de ridicare a nivelului cunoașterii sociale poate fi realizată numai pe temeiul și în conformitate cu determinismul, așa cum este el înțeles de materialismul istoric. Fiind de acord cu Emile Callot că orice predicție în istorie este iremediabil probabilă [1], nu pot să nu subliniez că acea cunoaștere a realității sociale și umane actuale care nu oferă posibilități de scrutare a viitorului își reduce inevitabil valoarea practică. Cunoașterea fenomenelor sociale trebuie să tindă să dea omului cunoștințe cît mai exacte și mai complexe asupra proceselor în curs de desfășurare, să-l ajute să dezvăluie variatele posibilități, potențe de

[1] Emile Callot. *Ambiguités et antinomies de l'histoire et de sa philosophie.* Editions Marcel Rivière et C-ie, 1962, p. 200.

dezvoltare incluse în realitate și tendințe ce se conturează în sînul acestei realități, adică *să dobîndească valoare prospectivă și, acolo unde e posibil, operațională*. Tocmai de aici decurge rolul crescînd al științelor sociale, capabile prin natura lor să deschidă omului ferestre către viitor; consider că între aceste științe sociologia este chemată să îndeplinească un rol care nu poate fi subestimat, date fiind recunoscutele sale virtuți prospective. Se poate face remarca că dobîndirea unei valori prospective nu este cea mai mare dificultate într-o serie de științe sociale, de fapt, valențele prospective decurgînd din calitatea cunoașterii : dacă investigarea fenomenelor sociale duce la cunoașterea lor riguroasă, atunci *ea implică descifrarea devenirii*.

*O astfel de cunoaștere* cu caracter prospectiv pronunțat *reclamă, după părerea mea, cu necesitate abordarea și înțelegerea deterministă a vieții sociale*. Metodele și mijloacele de investigație socială — deși nu se apropie (în ce privește precizia și eficiența) de nivelul celor folosite pentru cercetarea naturii și a relațiilor omului cu natura — se perfecționează continuu. Informatica, cibernetica, programarea liniară, teoria jocurilor și a simulărilor oferă, în condițiile folosirii ordinatoarelor, mijloace puternice de investigare și tot mai mult de experimentare în activitatea socială. Crește mereu cantitatea de informații care pot fi adunate și prelucrate în sprijinul activității de dirijare, apar posibilități tehnice pentru introducerea *metodelor* experimentale („experimentele controlate").

Dar predicția și prognoza care devin rezultatul final al unei cercetări complexe, dobîndind tot mai mult valoarea unui model al dezvoltării — adeseori cuprinzînd mai multe variante — selectează inevitabil faptele, procesele, tendințele care se manifestă cu necesitate de cele întîmplătoare — bineînțeles, fără să tragă nici o clipă o linie rigidă de demarcație între ceea ce e necesar și ceea ce e întîmplător în respectivele fapte, procese, tendințe. Elaborarea unor prognoze cu șanse de realizare în condițiile informaticii moderne, ale luării în considerație a aspectelor cibernetice prezente în organismul social presupun înțelegerea complexității interrelațiilor proprii acestui organism, înțelegerea *feed-back*-ului în contextul cauzalității la nivel social, al întrepătrunderii dintre ceea ce condiționează din punct de vedere obiectiv atitudinile și acțiunile oamenilor cu mereu mai ampla și eficienta manifestare a subiectivității umane. Elaborarea unei astfel de prognoze presupune examinarea atentă a condițiilor care guvernează opțiunile, a condițiilor care duc la afirmarea unora dintre multiplele posibilități existente în orice moment, a condițiilor care jalonează marile acțiuni umane. Prognoza în societate este de aceea inevitabil legată de descifrarea a ceea ce este esențial în activitatea umană, exprimă tendințele de durată, elementele de regularitate, de repetiție etc., adică este legată de înțelegerea legității fenomenelor sociale, în ultimă analiză de înțelegerea deterministă a acestor fenomene.

Se poate afirma, cred, că înfăptuirea revoluției științifice-tehnice, dezvoltarea contemporană a științelor sociale și umane, *orientarea spre creșterea rolului prospectiv al cunoașterii, consolidează treptat viziunea deterministă, materialistă, asupra fenomenelor sociale*; o viziune despre determinism îmbogățită cu tot ceea ce au creat mai valoros cunoașterea și practica umană în ultimele decenii; o viziune care depășește înțelegerea mecanicistă a determinismului, refuzînd să-l gîndească în termenii unui automatism sche-

matic, care opune abstract legitatea și spontaneitatea, care lasă prea puțin loc pentru opțiunile grupale și individuale în compartimentul social; în sfîrșit, o viziune asupra determinismului care depășește la fel de categoric subiectivismul, voluntarismul în teoria și acțiunea socială.

Această relansare a ideii de determinism este pusă în evidență, printre altele, de audiența crescîndă a acestei idei, chiar dacă sensul ce i se acordă este diferit. Orice știință, indiferent de metoda folosită, nu poate fi decît deterministă, arată G. Gurvitch în acest sens, „pentru că presupune posibilitatea de a integra faptele studiate într-un cadru, ansamblu, univers, lume particulară, cu o anumită coerență relativă" [2].

Justețea unei concepții deterministe asupra vieții sociale este pusă, totodată, în evidență de practica socială, atît de complexă, de multiplă și de variată a epocii noastre. Aș evidenția din această practică unele aspecte referitoare la perfecționarea conducerii activității sociale în România.

Această perfecționare în curs de înfăptuire pe baza ansamblului de măsuri stabilite de Conferința Națională (decembrie 1967) și de Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român, urmărește să asigure adaptarea formelor și a metodelor de conducere a economiei, și în general a vieții sociale, la cerințele pe care le impune dezvoltarea unei economii moderne, dispunînd de un înalt grad de tehnicitate și de eficiență, făurirea unei societăți socialiste multilateral dezvoltate. Necesitatea perfecționării formelor și metodelor de conducere a economiei, a întregii activități sociale izvorăște din viață și exprimă reflectarea pe planul organizării și acțiunii sociale a dialecticii obiective a dezvoltării societății socialiste. „Partidul — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — pornește de la principiul verificat de viață că formele și metodele de conducere și organizare socială nu sînt imuabile, stabilite o dată pentru totdeauna, că ele trebuie continuu perfecționate în pas cu schimbările ce se produc în viață, cu sarcinile pe care le impune progresul obiectiv al dezvoltării materiale și spirituale a societății. O dată cu dezvoltarea impetuoasă a forțelor de producție în țara noastră se creează necesitatea obiectivă a perfecționării continue a relațiilor de producție, care exercită la rîndul lor un important rol dinamic în asigurarea avîntului economic, în valorificarea marilor resurse și posibilități ale societății socialiste, în materializarea superiorității noii orînduiri. Totodată, legitățile progresului social impun îmbunătățirea continuă a metodelor de conducere și a organizării diferitelor sectoare de activitate. Practica arată că adaptarea sistematică a formelor și metodelor de conducere la cerințele realității în continuă schimbare este de natură să contribuie la accelerarea întregii dezvoltări sociale. Dimpotrivă, nesocotirea realităților rămînerea în urmă pe tărîmul organizării și conducerii duc, mai devreme sau mai tîrziu, la contradicții, la apariția unor fenomene negative care creează greutăți mersului înainte al economiei, culturii, al întregii societăți" [3].

În raport cu problematica determinismului, unul dintre aspectele perfecționării activității economice mi se pare bogat în semnificație. Am în vedere faptul că, într-un fel sau altul, măsurile de perfecționare privesc

[2] Georges Gurvitch, *Déterminisme social et liberté humaine, Vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté*, Paris, PUF, 1963, p. 31.

[3] Nicolae Ceaușescu, raport la Conferința națională a Partidului Comunist Român, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Editura politică, 1968, p. 520—521.

*simultan activitatea centrală și cea locală, dirijarea economiei la nivel național și activitatea economică în toate verigile, inclusiv acolo unde ea înseamnă, în fapt, producția de bunuri materiale, adică la nivelul întreprinderii.*

Astfel, *în primul rînd*, măsurile de perfecționare a economiei pornesc de la faptul că economia socialistă trebuie efectiv condusă dintr-un singur centru la nivel național, fiind prin aceasta asigurată orientarea eforturilor materiale ale întregului popor în conformitate cu nevoile de ansamblu, interne și internaționale, ale țării, cu cerințele ridicării nivelului de trai al celor ce muncesc, a gradului de civilizație a națiunii noastre socialiste. O asemenea conducere la scara națională, ale cărei forme se modifică în funcție de etapa de dezvoltare, de complexitatea economiei, de nivelul atins de cercetarea științifică și de pregătirea cadrelor, presupune — pentru a nu genera un centralism birocratic — promovarea unor metode democratice la toate nivelele, înmulțirea centrelor de inițiativă și de decizie în diferitele verigi ale sistemului de organizare a activității economice. De aceea, concomitent cu măsuri de perfecționare a îndeplinirii sarcinilor de conducere în economie de către organele centrale — Consiliul de Miniștri, ministerele etc. — s-au creat centralele industriale, mari unități economice complexe, cu gestiune economică proprie, care unesc întreprinderi din aceeași ramură și cooperează la obținerea anumitor produse finite. În condițiile reducerii indicatorilor de plan care se stabilesc pe plan central, ale noilor reglementări privind contractele economice (care transferă întreprinderii sarcina și răspunderea principală pentru stabilirea și respectarea relațiilor contractuale dintre unitățile economice) centralele industriale și, în cadrul lor, întreprinderile îndeplinesc atribuții sporite în organizarea și desfășurarea producției.

*În al doilea rînd* și în strînsă legătură cu cele deja spuse, măsurile de perfecționare îmbină într-un tot îmbunătățirea planificării și a activității economice propriu-zise. Preocuparea pentru perfecționarea metodologiei și a tehnicilor concrete de întocmire a planurilor, are drept complement activitatea sistematică de organizare pe baze științifice a producției și a muncii. Asemenea acțiuni conjugate, care angajează întregul organism economic, cadrele de conducere de la toate nivelele și masa largă a lucrătorilor se finalizează în modalități din ce în ce mai eficiente de pregătire și de înfăptuire a planurilor economice. Efectele lor cumulate se întruchipează în îndeplinirea regulată a planului economic și în supraîndeplinirea lui la toți indicatorii sau la o serie de indicatori de bază, precum și în folosirea cu rezultate mereu mai bune a mijloacelor tehnice-economice de care dispun întreprinderile și a resurselor umane angajate în cadrul acestora.

În sfîrșit, *în al treilea rînd*, îndeplinirea de către stat a importantului său rol economic se înfăptuiește în forme democratice în condițiile adîncirii continue a democratismului socialist. Sînt semnificative în acest sens instituirea adunărilor generale ale salariaților care dispun de atribuții largi în dezvoltarea celor mai de seamă aspecte ale activității întreprinderii și în exercitarea unui control de masă asupra conducerii tehnice-administrative. De asemenea, de mare însemnătate este introducerea formelor colective de conducere — de la întreprindere pînă la minister — care permit reprezentarea masei de salariați, prin împuterniciții lor, în organul permanent de conducere. Asemenea măsuri pun în evidență dubla calitate a

oamenilor muncii din întreprinderi : de proprietari colectivi ai mijloacelor de producție aflate în stăpînirea întregii societăți și, totodată, de creatori ai bunurilor materiale. Se adaugă astfel noi expresii ale participării efective a muncitorilor la elaborarea deciziilor care privesc activitatea economică a întreprinderii, la conducerea producției și a întregii activități economice.

Toate acestea dezvăluie una dintre particularitățile esențiale ale determinismului social : anume că cerințele acestuia trebuie studiate și cunoscute concomitent la nivel macro- și microsocial ; o dezvoltare care să realizeze tendințele obiective cele mai corespunzătoare societății (și indivizilor ce o compun), să dea curs din posibilitățile care se suprapun celor mai firești și mai favorabile progresului social și uman — o astfel de dezvoltare presupune *înțelegerea simultană a ceea ce, în mod necesar, determină sensul evoluției atît în centrul, cît și în fiecare celulă a organismului social.*

Abordarea în spiritul determinismului a marilor probleme sociale creează un fundament pentru activitatea umană, îi dă certitudinea justeței opțiunilor, orientărilor activității concrete de creare a istoriei ; nu este vorba de o înțelegere mecanicistă a proceselor sociale, de transformarea determinismului într-un automatism schematic ; înțelegerea dialectică a determinismului oferă însă o linie de conduită cu o finalizare ale cărei șanse de reușită sînt cu siguranță sporite ; de aceea acceptarea, demonstrarea și înfăptuirea ideii determinismului, așa cum îl concepe marxism-leninismul, este o expresie a ceea ce se poate defini drept un *optimism realist* în prognoza și în acțiunea socială.

# ASPECTE TEORETICE ŞI METODOLOGICE ALE CATEGORIEI „SOCIETATE SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ"

DE

ANETA BUSUIOC

Categoria de „societate socialistă *multilateral dezvoltată*" a fost elaborată şi introdusă în teoria şi practica edificării socialismului în România la Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român. Ea reprezintă o nouă contribuţie teoretică în domeniul ştiinţelor sociale, rezultată din aplicarea creatoare a principiilor marxism-leninismului la condiţiile specifice ale ţării noastre.

Semnificaţia acestei categorii ni se dezvăluie numai în perspectiva concepţiei marxiste asupra dezvoltării sociale, concepută ca o *mişcare tendenţială* spre societatea comunistă. Din recunoaşterea generală a faptului că, în cadrul teoriei materialiste a istoriei, dezvoltarea socială e interpretată drept proces tendenţional, drept necesitate previzibilă, care se impune prin combinaţia diversă şi neprevizibilă în detalii a întîmplărilor, se desprind şi caracteristicile modelului trecerii revoluţionare de la capitalism la socialism şi de la socialism la comunism. Modelul nu poate fi unul determinist de tip laplacean (determinismul mecanic, liniar, absolut), ci un model determinist de tip probabilistic, cu un comportament dinamic. Înţeleasă în orizontul probabilistic al concepţiei marxist-leniniste şi al ştiinţei contemporane, transformarea socialistă a societăţii apare ca activitate conştientă de alegere şi de realizare a unor *posibilităţi anumite* de dezvoltare socială, adică a unor posibilităţi care, pe de o parte, să facă *imposibilă* menţinerea, apariţia sau reapariţia exploatării capitaliste şi, pe de altă parte, să permită *realizarea* posibilităţilor intrinseci ale sistemului socialist în direcţia evoluţiei spre comunism.

Documentele Congresului al X-lea al P.C.R. indică această semnificaţie a categoriei de „societate socialistă multilateral dezvoltată", relevînd funcţia istorică a acestei trepte calitativ superioare în progresul socialist, menită a pune în valoare posibilităţile, „rezervele" *materiale*, dar mai ales *umane* ale socialismului [1], „avantajele potenţiale" ale sistemului socialist [2].

[1] Nicolae Ceauşescu, în *Congresul al X-lea al P.C.R.*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 50 passim.

[2] *Ibidem*, p. 107.

Rev. de filoz., **17**, *9*, p. 1037—1041, Bucureşti, 1970.

Înțelegerea dialecticii posibilului și realului este decisivă, după părerea noastră, pentru elucidarea conținutului categoriei de „dezvoltare multilaterală a socialismului". *Sensul* acestei categorii constă în reflectarea faptului că *evoluția societății socialiste trebuie să valorifice efectiv posibilitățile pe care sistemul socialist, ca sistem, le cuprinde.* Abia realizarea și, sub un anumit raport, epuizarea posibilităților sistemului socialist, ca primă fază a noii orînduiri, creează condițiile *reale* pentru trecerea la comunism, la faza superioară a acestuia.

În perspectiva metodologiei dialecticii marxist-leniniste, noțiunea de „societate socialistă multilateral dezvoltată" are o funcție categorială, întrucît desemnează o determinație esențială, generală, necesară a progresului de la socialism la comunism. Această determinație are un caracter fundamental pentru explicația și conducerea procesului de trecere de la socialism la comunism, exprimă caracterul *inevitabil, obligatoriu, repetabil, de nelipsit* al momentului de *realizare plenară* a virtualităților sistemului în etapa sa socialistă, pentru a trece la posibilitatea realizării etapei comuniste. Se înțelege că dezvoltarea nu se poate înfăptui decît pe liniile care devin posibile datorită prezenței ansamblului corespunzător de condiții necesare. Realizarea și epuizarea posibilităților sistemului socialist, ca fază inițială, reprezintă tocmai condiția necesară a *începutului de afirmare a posibilităților* fazei superioare comuniste.

Din acest punct de vedere, „societatea socialistă multilateral dezvoltată" reprezintă o *concretizare* a tezei despre *unitatea procesuală*, contradictorie a socialismului și comunismului.

Funcția categorială a acestui concept explică și însemnătatea sa teoretică și metodologică în *procesul de conducere a dezvoltării societății socialiste.*

Elaborarea acestei categorii a teoriei comunismului științific se bazează, după cum am arătat, pe analiza critică a experienței construirii socialismului în țara noastră. Se știe că în lucrările consacrate problemelor trecerii de la socialism la comunism s-au formulat adesea concepții livrești, după care elementele comunismului ar apărea oarecum spontan în socialism, iar progresul de la prima la cea de-a doua fază ar avea și el caracterul unei evoluții, care s-ar realiza oarecum de la sine. Experiența istorică a arătat însă că existența puterii în mîinile clasei muncitoare și constituirea proprietății socialiste nu determină în mod automat dezvoltarea societății spre comunism. Între cele două faze ale noii orînduiri există deosebiri *calitative*, care nu pot fi reduse la diferențele clasice dintre principiul repartiției venitului național, formulat de Marx în *Critica programului de la Gotha* (1875). De altfel, chiar lozinca folosită de Marx are implicații însemnate, care trebuie subliniate: trecerea de la principiul „fiecăruia după munca sa" la principiul „fiecăruia după trebuințe" presupune atingerea unui asemenea nivel de dezvoltare tehnică-științifică, de organizare și dezvoltare a producției și a tuturor activităților sociale, de progres în umanizarea ființei umane care să permită funcționarea cît mai adecvată a sistemului social în condițiile în care, potrivit principiului de repartiție enunțat de Marx, participarea individului la folosirea avuției naționale în scopuri personale să nu fie supusă nici unei restricții de principiu. În această perspectivă, perioada de la instaurarea puterii și generalizarea proprietății socialiste pînă la cristalizarea sistemului comunist reprezintă

o *epocă de intensă creativitate* în domeniul construcției economice, de stat și de partid, în elaborarea formelor de organizare socială și a relațiilor umane, în domeniul științei, tehnicii și în general al culturii, în sfera *decisivă* a formării purtătorului uman al acestui progres social multilateral.

Asupra conținutului extrem de divers și de complex al acestui proces atrage atenția categoria de „societate socialistă multilateral dezvoltată".

Conținutul acestei categorii a fost precizat, în diferite formulări, în documentele Partidului Comunist Român. Referindu-se la programul activității în perioada următoare, tovarășul Nicolae Ceaușescu a subliniat: „Obiectivul fundamental al acestui program este lărgirea și perfecționarea continuă a bazei tehnico-materiale a țării, făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate. Realizarea acestui țel major de perspectivă al partidului nostru presupune, în primul rînd, creșterea intensivă a forțelor de producție, crearea unei economii avansate, a unei industrii și agriculturi moderne, în stare să satisfacă cerințele mereu sporite ale societății. În al doilea rînd, aceasta înseamnă dezvoltarea susținută a științei, învățămîntului și culturii — factori de bază ai progresului și civilizației. Aceasta cere, în al treilea rînd, crearea condițiilor în vederea ridicării bunăstării materiale și spirituale a tuturor oamenilor muncii, înfăptuirea repartiției bunurilor produse de societate în spiritul democrației și echității socialiste. În al patrulea rînd, aceasta presupune perfecționarea continuă a relațiilor de producție, a organizării societății, crearea cadrului organizatoric care să permită manifestarea în sfera vieții sociale a fiecărui cetățean, participarea tot mai activă a celor ce muncesc la conducerea treburilor țării, lărgirea libertăților, dezvoltarea democrației socialiste" [3].

Fără îndoială, societatea comunistă constituie un sistem [4], și anume un sistem social deschis, *perfectibil*, adică — în termenii teoriei sistemelor — înzestrat cu funcția de a genera în cadrul său propriu factori de dezvoltare progresivă, avînd, așadar, capacitatea de a genera mijloace materiale și spirituale (inclusiv informația științifică necesară) prin care își optimizează necontenit performanțele în toate domeniile activității sociale.

Ca atare, conceptul de „societate socialistă multilateral dezvoltată" reflectă *momentul nodal* al procesului de trecere de la socialism la comunism. Deosebirea calitativă față de faza de început a construcției socialismului constă în faptul că acum societatea socialistă trebuie să-și manifeste superioritatea *din toate punctele de vedere* față de capitalism [5], în timp ce în etapele anterioare această superioritate apărea realizată numai *din unele puncte de vedere*, iar din altele rămînea o simplă potențialitate a noului sistem social. Caracterul *nodal* al înfăptuirii societății socialiste multilateral dezvoltate rezidă, în cadrul procesului amintit, în împrejurarea că ea nu se rezumă la simpla maturizare a socialismului, ci presupune *actualizarea*, respectiv *activarea* tuturor potențelor socialismului, și nu în sensul unei simple creșteri, ci în direcția unei *depășiri concrete a tuturor limitărilor* impuse încă manifestării esenței noii orînduiri în faza sa inițială. Astfel,

---

[3] *Congresul al X-lea al P.C.R.*, p. 25.

[4] Conceptele de teorie a sistemelor le folosim în accepția ce li s-a dat în literatura noastră de P. Apostol (vezi *Cibernetică, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. politică, 1969).

[5] Vezi *Congresul al X-lea al P.C.R.*, p. 25 (*subl. ns.*).

conceptul de „societate socialistă multilateral dezvoltată" este un concept dinamic, nu numai în sensul că exprimă o evoluție graduală, ci și o *transformare calitativă*, o *depășire*. Această depășire constă atît în trecerea de la posibilitate la realitate, cît și în *punerea în acțiune* a funcțiilor proprii noii formațiuni sociale; ea constă în trecerea *la o etapă calitativ superioară sub toate aspectele în dezvoltarea omenirii*. Esențială este aici formarea unei asemenea structuri sociale și a unui asemenea purtător uman al proceselor sociale care *să asigure sistemului social capacitatea autoperfecționării neîntrerupte, neîngrădite*.

Încă în *Ideologia germană* Marx și Engels au atras atenția că societatea comunistă nu trebuie concepută ca un *ideal*, în sensul unei *stări finale* în care dezvoltarea încetează prin atingerea obiectivului propus, ci ca o *mișcare*, deci ca un *nou mod al dezvoltării sociale*, în care depășirea stării date devine o *proprietate specifică și indispensabilă a sistemului social*. Întrucît însă toate sistemele sociale anterioare, și chiar socialismul ca primă fază a noii societăți, se caracterizează prin contradicția dintre nivelul forțelor de producție și caracterul relațiilor de producție, s-a tras lesne concluzia că în comunism se va manifesta din plin legea *concordanței* dintre forțele și relațiile de producție. Or, experiența revoluției științifice și tehnice actuale a arătat că accelerarea producerii, acumulării și folosirii (aplicării) tehnologice a informației determină o astfel de situație, încît structurile sociale, deci relațiile, rămîn în urma progresului științific și tehnic, respectiv utilizează doar parțial rezultatele acestuia. În lumina acestei situații noi, simpla concordanță dintre forțele și relațiile de producție nu reprezintă o condiție *suficientă* pentru asigurarea autoperfecționării sistemului social comunist. În mod curent se admite în economia și sociologia dezvoltării că accelerarea și complexitatea pot fi stăpînite numai prin înzestrarea sistemului cu o mare capacitate de *adaptare anticipativă*, deci de elasticitate. Aceasta înseamnă că amintita concordanță nu este suficientă pentru a permite sistemului social comunist să se bucure de *proprietatea de sistem* înzestrat *cu autoperfecționare*. Soluția de principiu trebuie căutată, credem, în direcția creării unor relații și structuri sociale care *să devanseze*, sub un anumit raport, nivelul de dezvoltare a forțelor de producție [6]. Încă Marx a arătat că progresul social duce la manifestarea tot mai deplină a științei ca forță productivă esențială. Iar desfășurarea revoluției științifice și tehnice a confirmat și această teză. Or, știința acționează ca forță productivă nu numai sub aspectul ei retrospectiv, postdictiv, ci mai cu seamă prin aspectul prospectiv, predictiv. Întemeierea conducerii sociale (economice, politice, de ansamblu) pe știință — înțeleasă sub ambele sale aspecte, constatativ și anticipativ — reprezintă modul concret în care se poate asigura devansarea stării date a forțelor de producție prin caracterul anticipativ al relațiilor de producție și al celorlalte relații corespunzătoare. În această perspectivă, aici foarte abstract schițată, devine posibil, în principiu, înzestrarea sistemului social comunist cu capacitatea de autoperfecționare, pe care *nici un sistem social anterior, nici socialismul, nu a putut-o avea*, datorită lipsei condițiilor științifice-tehnice (automatica,

[6] Acest aspect al *devansării* de către relații sau structuri a stării de fapt existente a fost evidențiat de P. Apostol în legătură cu analiza democrației noastre socialiste în articolul *Democrația socialistă — mod de viață, de gîndire și de acțiune*, publicat în „Scînteia tineretului" din 8 noiembrie 1969.

informatica) şi social-politice în stare să asigure *folosirea plenară a ştiinţei*, îndeosebi a celei sociale *în conducerea activităţii sociale*.

Folosirea plenară a ştiinţei în conducerea socială, orientată în mod consecvent prospectiv, anticipativ, în direcţia realizării unui model comunist al dezvoltării sociale, pune în evidenţă *caracterul decisiv al factorului uman* în realizarea societăţii socialiste multilateral dezvoltată ca etapă obligatorie în drum spre comunism. Vorbind în faţa studenţilor din Bucureşti, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a relevat în această privinţă că întregul proces de dezvoltare conturat în *Directivele* Congresului al X-lea al P.C.R. „depinde de valoarea materialului nostru uman, de numărul şi competenţa cadrelor" [7]. Această idee a fost relevată cu deosebită pregnanţă şi în expunerea făcută de tovarăşul Nicolae Ceauşescu în plenara din 17 — 19 martie 1970 a C.C. al P.C.R., cînd a precizat că o transformare socială înseamnă întotdeauna o „transformare a omului" angajat în acel proces [8].

Societatea socialistă multilateral dezvoltată înseamnă, aşadar, în esenţă, *desfăşurarea amplă a funcţiilor integrative ale sistemului social socialist* : perfecţionarea organizării şi îndeosebi a conducerii sociale, în sensul activizării tuturor potenţelor sistemului şi îndeosebi a factorului uman. Sub acest aspect, ea înseamnă *realizarea unei ample şi multilaterale strategii de stimulare şi desfăşurare a creativităţii, a dreptului de decizie şi de control al poporului, a democraţiei socialiste* — „totale", cum spunea şi Lenin — economică, politică, socială şi culturală. Specificul democraţiei noastre socialiste constă în creşterea simultană, complementară a iniţiativei şi participării directe a maselor la conducere şi a rolului conducător, realizat pe cale ideologică-politică, al partidului.

Într-o asemenea perspectivă, dezvoltarea democraţiei socialiste reprezintă *metodologia de acţiune socială colectivă* — centralizată şi, totuşi, larg deschisă iniţiativei personale şi locale — prin care *proiectul societăţii socialiste multilateral dezvoltate se poate transforma într-o activare şi mobilizare a tuturor potenţelor sistemului social şi a întregii creativităţi a naţiunii socialiste române pentru realizarea comunismului.*

[7] Vezi „Scînteia" din 2 octombrie 1969.
[8] Vezi „Scînteia" din 20 martie 1970.

# OMUL ȘI PROCESELE PSIHICE ÎN PERSPECTIVA PSIHOLOGIEI SOCIALE

DE

PANTELIMON GOLU

În abordarea acestei probleme pornim de la următoarele teze sau idei fundamentale : 1) *nimic nu există în psihologia umană care să nu fie influențat și condiționat social* ; 2) *nimic nu există în societate care să nu aibă corespondențe, componente și implicații psihologice.* Vom dezbate aceste teze, încercînd să degajăm de fiecare dată aspectele de cercetare care intră în aria psihologiei sociale.

Conform primei teze, socialul participă de la început la construcția, funcționarea și dezvoltarea proceselor psihice umane și, prin aceasta, devine sursa *umanizării*, a *culturalizării* și a *integrării* individului uman în seturi de valori spirituale. Omul nu este însă un produs *direct* al socialului. Socialul înseamnă mediu, civilizație, cultură și educație, adică o serie de procese și de produse externe, obiectivate, care trebuie să se exercite asupra a *ceva anume* și să fie asimilate de *cineva anume* pentru a duce din nou la anumite rezultate de esență socială. Omul nu este deci numai un rezultat, ci și un teren *inițial*, un *sumum* de condiții interne, la început, e drept, de factură biologică, iar „drama" devenirii lui ca ființă socială rezidă în prelucrarea, transformarea și „reelaborarea" acestor „premise" sub acțiunea penetrantă a „laboratoarelor" sociale.

Prelucrarea *socială* a substanței *biologice* inițiale a individului uman nu înseamnă „împrăștierea" și lichidarea acestei substanțe. Fiecare individ reprezintă, de fapt, o sinteză *biopsihosocială*, o îmbinare de variabile înnăscute și dobîndite, biologice și sociale, individuale și de grup. Ceea ce trebuie precizat este atît *ponderea* fiecărei variabile în parte, cît și modul cum *se ierarhizează* și cum *interacționează* aceste variabile în procesul condiționării a ceea ce este general, particular și *individual* în om.

Pentru a determina partea de contribuție a programului înnăscut (ereditar) și ponderea achizițiilor dobîndite de individ prin „absorbție" din exterior, se pare că, operațional, maniera cea mai adecvată este abordarea problemei la nivel de grup [1]. Cercetările efectuate asupra unor indivizi caracterizați printr-un grad de rudenie mai mult sau mai puțin

[1] J. Stoetzel, *La psychologie sociale*, Paris, Flammarion, 1963, p. 45.

Rev. de filoz., **17**, *9*, p. 1043 — 1053, București, 1970.

apropiat (gemeni, fraţi-surori, părinţi-copii, bunici-nepoţi) şi asupra copiilor fără legături de rudenie au arătat că, în ordinea relaţiei dintre patrimoniul ereditar şi factorii de mediu — fie aceştia economici-sociali, naţionali, familiali, personali şi de grup — , diferenţele dintre performanţe, mai ales dintre cele de factură intelectuală, depind în cea mai mare măsură de factorii de mediu [2].

Dar, chiar dacă am face abstracţie de mediu, de educaţia şi de inculturarea (socializarea) individului, rămînînd în faţă doar cu datele organizării lui biologice, n-am putea să punem semnul egalităţii între ereditatea animalului şi cea a individului uman.

Proprietăţile ereditare, înnăscute ale acestuia din urmă apar ca reflectare a realizărilor acelei etape a dezvoltării filogenetice (ale antropogenezei) cînd animalul s-a transformat în *om*[3]. Iar transformarea animalului în om s-a produs nu numai şi nu atît sub semnul legilor biologice care reglementează dinamica achiziţiilor anatomo-fiziologice, ci mai ales în condiţiile influenţei dominante a legităţii social-istorice, care stă la baza unor relaţii şi activităţi necunoscute organismelor animale: confecţionarea uneltelor, munca în comun, intercomunicarea verbală.

Asemenea relaţii şi activităţi *modelează* premisele naturale, le „umanizează"[4], aducîndu-le într-un timp relativ scurt la acel grad de evoluţie şi de maturizare cînd se poate spune (de pildă la nivelul omului de Cro-magnon) că, biologic, omul a devenit un tip sau un sistem pe deplin constituit.

Istoria constituirii omului ca nouă specie şi ca nouă verigă în lanţul evolutiv al vieţii se caracterizează tocmai prin faptul că, o dată cu trecerea omului la modul *social* de viaţă, se produce o relativă *stagnare* a *ereditătii biologice* a caracterelor dobîndite. Înseşi datele biologice iniţiale, transmise ereditar şi încorporate îndeosebi în construcţia *somatică* a individului, în structura diferitelor lui organe, aparate şi sisteme materiale, nu rămîn identice cu ele înseşi de-a lungul dezvoltării ontogenetice. Şi aceasta nu numai în sensul că aceste sisteme, subordonîndu-se „logicii" evoluţiei lor biologice, cresc, se maturizează şi, treptat, se uzează, dar şi în sensul că evoluţia lor nu se produce separat, „în paralel" cu evoluţia celorlalte sisteme (nemateriale) ale persoanei, ci se integrează în procesul unitar al ascensiunii *multilaterale* a individului spre constituirea lui ca personalitate. Respiraţia,

---

[2] Aşa, de pildă, cercetîndu-se — după parametrii „înălţime", „greutate" „inteligenţă" — corelaţia dintre îndivizii caracterizaţi printr-un apropiat grad de rudenie (gemeni), s-a constatat că la gemenii identici (dinamică ereditară relativ uniformă) crescuţi *împreună* (mediu relativ uniform) aceasta (corelaţia) este de 0,932 (înălţime), 0,917 (greutate), şi 0,881 (inteligenţă), în vreme ce la gemenii identici (dinamică ereditară relativ uniformă) crescuţi separat (condiţii de mediu diferite) corelaţia este, respectiv, 0,969, 0,886 şi 0,767 (vezi J. Stoetzel, *op, cit.*, p. 46—47). Ceea ce înseamnă, pe de o parte, că gemenii identici crescuţi separat (variabilitatea factorului „mediu") sînt mai puţin identici decît cei crescuţi împreună (uniformitatea factorului mediu) şi, pe de altă parte, că influenţa mediului este mai mare asupra performanţelor intelectuale decît asupra dezvoltării fizice, sau, în alţi termeni, că intelectul apare în mai mare măsură ca „import individual de procese sociale" (vezi G. H. Mead Mind, *Self, Society*, The University of Chicago Press, 1967, p. 186—192).

[3] A. N. Leontiev, *Despre abordarea istorică a psihicului uman*, în *Psihologia în U.R.S.S.*, Bucureşti. Edit. ştiinţifică, 1967, p. 186—192.

[4] Una şi cea mai importantă dintre expresiile acestei „umanizări" constă în transformările pe care le suportă mecanismele activităţii de reflectare: etajul nervos cel mai nou din punct de vedere filogenetic, şi anume scoarţa cerebrală — îndeosebi zonele ei verbomotorii — preia de la centrii subcorticali funcţiunile de relaţionare, integrare şi comandă a organismului ca întreg.

circulaţia, digestia şi alte funcţiuni biologice ale organismului infantil îşi „însuşesc" ritmurile şi „programul" de lucru care decurg dintr-o variantă sau alta a regimului educaţional, de „creştere" aplicat din exterior. Şi, în continuare, de-a lungul întregii existenţe individuale, fiziologia şi chiar anatomia individului vor suporta sistematic influenţele *profesiunii* şi ale solicitărilor în muncă, deci ale factorilor *sociali*, dezvoltîndu-se armonios sau, dimpotrivă, unilateral. Dar viaţa socială este complexă şi mobilă, iar aptitudinile pe care ea le reclamă din partea omului nu se pot incarna în ţesutul glandelor, în forma predispoziţiilor organice[5]. Altfel, devenind atribute ale substanţei biologice, ele s-ar constitui ca un fel de tipare prestabilite şi ar face extrem de dificilă integrarea socială a noului născut şi unificarea lui cu modelele *culturale* de comportament. Omul contemporan, observă cu justeţe D. Drăghicescu, se distinge tocmai prin faptul că vine pe lume eliberat de *asociaţii fixe*, de numeroase *instincte* care caracterizează animalele şi fazele *incipiente* ale constituirii lui ca om. În locul instinctelor şi al aptitudinilor înnăscute se instalează tot mai mult reflecţia, raţiunea şi conştiinţa de sine[6].

„Decalajul" care se creează între dinamica modificărilor anatomo-fiziologice şi a celor social-psihologice, ca urmare a restructurării înseşi mijloacelor şi căilor pe care începe a le urma procesul evoluţiei o dată cu apariţia omului, nu înseamnă însă că, la nivelul omului, dezvoltarea filogenetică, de specie, ar fi încetat[7]. Funcţiile şi însuşirile psihice ale omului contemporan, cum ar fi, de pildă, capacitatea memoriei şi a gîndirii verbale-logice, funcţiunile proiective şi anticipative ale conştiinţei, planul mintal al acţiunii şi reglarea voluntară a conduitei, nu *sînt produsul direct al dezvoltării ontogenetice*. Ele sînt însuşiri de specie[8], care „se reproduc" în mod legic în pluralitatea şi în totalitatea indivizilor umani atunci cînd, dată fiind construcţia şi funcţionarea normală a premiselor fiziologice (îndeosebi a celor neurofiziologice), intră în acţiune învăţarea şi educaţia.

Dar, deşi filogenetice, fiind efectul contribuţiei a numeroase generaţii, aptitudinile umane enumerate mai sus nu sînt fixate *interior ereditar*, la nivelul unor formaţii *genetice*, ci *exterior ereditar*, la nivelul obiectelor producţiei sociale. Ele funcţionează în strînsă legătură cu alte procese sociale, cum ar fi, de pildă, confecţionarea uneltelor, producerea activă a mijloacelor de trai, cooperarea interindividuală, şi împreună cu acestea formează planul *general-uman* al experienţei social-istorice. Reflectat în individ, acest plan dă naştere unei psihologii *general-umane*, *de specie*. Aceasta însă —şi subliniem acest lucru—,deşi este o psihologie de specie, nu este totuşi o psihologie naturală, o zoopsihologie, ci este tot o psihologie *socială*, con-

---

[5] D. Drăghicescu, *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*, Paris, Felix Alcan, 1904, p. 64.

[6] *Ibidem*, p. 67.

[7] A. N. Leontiev, *op. cit.*, p. 16.

[8] Ni se pare util să precizăm că noţiunea de „specie" nu se reduce la un conţinut pur biologic: ea are la bază nu numai criteriul legăturii naturale şi al comunităţii morfo-funcţionale a unui număr de indivizi, ci şi criteriul *activităţii vitale* comune unui număr de indivizi. Din acest punct de vedere, aşa cum remarca Marx, caracterul *generic, de specie* al omului rezidă în activitatea lui *liberă, conştientă, voluntară*, adică în activitatea de muncă, prin care omul se afirmă pe sine ca fiinţă activă, creatoare (vezi K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 555—556).

stînd în „echiparea" individului cu uneltele şi cu procedeele socialului. Achiziţiile psihice de factură general-umană ale individului nu se realizează într-un cadru biologic, ca prelungire a unor aptitudini şi comportamente înnăscute[9], nici într-un cadru pur psihologic—prin eforturi strict individuale, izolate, singulare—, ci într-un cadru *psihosocial*. Acest cadru este furnizat de interacţiunea şi de colaborarea practică şi verbală dintre adult şi copil la nivelul dezvoltării ontogenetice, precum şi de interacţiunea şi colaborarea membrilor aceluiaşi grup la nivelul dezvoltării social-istorice.

Fiecare funcţiune psihică general-umană, înainte de a deveni psihică, internă, a fost o funcţie externă, „o relaţie socială a doi oameni"[10]. Reacţia individuală de tip general-uman nu este conţinută în individ în formă de-a gata sau embrionară, ci se naşte din formele vieţii colective, din interiorizarea cooperării interpersonale. La proiectarea şi la construcţia ei, socialul participă de la început, „revărsîndu-se" în individ prin multiplele canale ale *învăţării*. În ordinea cercetării, psihologia general-umană, deşi este una socială, este de competenţa a ceea ce numim astăzi *psihologie generală*— studiul general-umanului din psihicul uman—, deoarece, cu toate că se supune şi ea principiului *istorismului*, se menţine, totuşi, constantă în limitele unor mari intervale de timp, modificîndu-se mai lent.

Dezvoltarea social-istorică a omului cuprinde nu numai planul *general-uman*, ci şi un plan pe care l-am putea numi *particular-social*. Acesta din urmă este mult mai bogat în conţinut, pentru că ne relevă acele coordonate de *loc*, *timp*, *mediu*, *cultură*, *grup* şi *ocupaţie* între care se înscrie viaţa indivizilor dintr-o anumită generaţie. Reflectat în individ, el dă naştere unei psihologii particular umane (social-culturale), alcătuită din particularităţile de clasă, culturale, familiale, de vîrstă şi profesionale. Studiul acestor particularităţi—al particular-umanului din psihicul uman—reprezintă una dintre preocupările a ceea ce numim astăzi *psihologia socială*.

În sfîrşit, trebuie să avem în vedere faptul că, dincolo de trăsăturile comune ale omului cu animalul, dincolo de psihologia general-umană şi de cea particular-umană, putem vorbi şi de trăsături psihice strict individuale, personale, care îl diferenţiază pe un individ de altul şi se menţin atît cît trăieşte purtătorul lor individual. Avem în vedere o serie de *atitudini* şi de *aptitudini* specifice fiecăruia din noi, o serie de particularităţi individuale de ordin *temperamental* şi *caracterologic* care îşi pun amprenta pe dinamica şi pe orientarea conduitei individuale, de asemenea motivele şi scopurile, interesele, aspiraţiile şi preferinţele *personale* care nu coincid cu ace-

[9] Practic, împrejurarea ca individul uman să evolueze într-un cadru pur biologic nu este cu totul exclusă. Aşa se întîmplă, de pildă, cu copiii răpiţi şi crescuţi de animale. Interesant este faptul că, fără vreun temei genetic, aceştia ajung treptat să-şi apropie prin imitaţie, forme de comportament caracteristice speciei de a cărei experienţă „beneficiază". Aceasta a şi permis să se vorbească de „copii-lupi" sau de „copii-maimuţă" în funcţie de animalele printre care au fost găsiţi. Transplantaţi din societatea animală în societatea umană, aceştia, deşi au moştenit un „cod" genetic de tip uman, opun o anumită „rezistenţă" procesului inculturării, o rezistenţă mai mare sau mai mică, totală sau parţială, în funcţie de durata „convieţuirii" lor cu animalele şi, implicit, de trăinicia cu care s-au fixat modalităţile biologice de dobîndire a experienţei individuale. Ceea ce denotă că individul uman nounăscut nu dispune de tipare comportamentale *preformate*, ci, dimpotrivă, fiind, biologic, foarte plastic, se comportă ca un sistem „deschis" oricăror influenţe atît sociale, cît şi naturale. În absenţa celor dintîi, rolul conducător revine celor din urmă, care asigură individului mecanismele necesare integrării în mediu şi supravieţuiri lui biologice.

[10] L. S. Vîgotski, *Razvitie vîsşih psihiceskih funcţii*, Moskva, Izd. A. P. N., 1960, p 194.

leaşi elemente din sistemul altor persoane. Toate acestea formează planul *experienţei* şi al *psihologiei diferenţiale*, care conferă fiecărui om un profil unic şi irepetabil[11].

În ce constă relaţia dintre cele trei tipuri de experienţă şi, respectiv, dintre cele trei nivele de integrare psihică : general, particular şi diferenţial? Experienţa general-umană şi nivelul psihic corespunzător sînt elemente de *fond*, comune tuturor oamenilor. Ele nu apar *nemijlocit* în comportamentul concret al omului şi nu epuizează substratul lui cauzal[12]. Capacităţile general umane „se umplu" de conţinuturi concrete, particulare, care furnizează psihologiei omului stilul, culoarea şi nuanţa epocii, orînduirii, culturii, vîrstei, profesiunii şi grupului căruia îi aparţine omul. Capacităţile, procesele şi fenomenele psihice „se croiesc" şi se construiesc în individ tocmai după „chipul şi asemănarea" acestor conţinuturi, reproducînd parametrii lor[13].

Numeroase date furnizate de experimentul psihosocial şi de cercetarea etnologică au pus în evidenţă faptul că modelarea socioculturală apare ca o lege a dezvoltării valabile nu numai pentru nivelele „superioare" ale vieţii psihice (gîndire, memorie, sentimente), dar şi pentru nivelele „inferioare" (senzaţii, percepţii). Cum observă Otto Klineberg, „percepţia a devenit într-o foarte largă măsură un fapt de psihologie socială[14]; ea nu mai poate fi abordată „ca un fenomen pur individual, a cărui natură este determinată de reţeaua neuronilor care aduc în sistemul nervos central impulsurile din lumea externă"[15]. Factorii care determină percepţia pot fi grupaţi în două categorii : a) factori structurali, derivînd din natura stimulilor fizici sau din efectele produse de aceştia în sistemul nervos central ; b) factori funcţionali, derivînd din trebuinţe, dispoziţii, experienţa trecută, memoria subiectului[16].

Tocmai factorii funcţionali, care indică prezenţa activă a persoanei în actul perceptiv, fac ca acesta să nu decurgă *fotografic*, ca o calchiere mecanică a realităţii, ci „să lucreze" selectiv, „tendenţios", situativ, ca un proces afectat puternic de norma socială a grupului de opinii şi de comunicări interpersonale[17]. Aşa, de pildă, într-un experiment vizînd desfăşurarea

---

[11] Cît priveşte sursa acestor particularităţi diferenţiale, se comite uneori următoarea greşeală : se consideră că aceste trăsături „strict individuale" provin din experienţa de viaţă proprie, individuală, singulară, ca urmare a contactelor nemijlocite şi „strict individuale" ale omului cu viaţa, cu realitatea. Aici termenul „individual" este opus celui „social', pornindu-se de la reprezentarea că experienţa individuală „ar coexista", în om cu experienţa general-umană şi cu cea socială-istorică particulară.

[12] În caz contrar, oamenii ar fi toţi ca unul, uniformi, alcătuiţi, asemenea unor mecanisme, din cîteva principii şi trăsături generale.

[13] Din acest punct de vedere, orice încercare de a pune în evidenţă modul în care s-au depus şi s-au sudat în om influenţele şi experienţele sociale de ordin particular, chiar dacă operaţia este aplicată persoanei luate separat, înseamnă o cercetare de psihologie socială, una care merge pe probleme de tipologie *psihosocioculturală*.

[14] O. Klineberg, *Psychologie sociale*, Paris, P.U.F., 1963, p. 229.

[15] *Ibidem*.

[16] D. Krech şi R. S. Krutchfield, *Théorie et problèmes de psychologie sociale*, traduit de l'anglais, Paris, P.U.F., 1952, p. 108—109.

[17] Aceasta nu vine în contradicţie cu aserţiunile epistemologiei potrivit cărora percepţia, ca şi gîndirea, ne furnizează — în imagini sau concepte — reflectarea veridică a realităţii, adică o reflectare conformă cu modelul. Imaginile şi conceptele sînt, desigur, *fidele* modelului, însă, decurgînd ca acte vii ale unor persoane concrete, atît procesele senzoriale, cît şi cele conceptuale nu se manifestă ca forme de „conştiinţă pură", ci suportă acţiunea *legii „motivaţiei"* în sensul cel mai larg (trebuinţe, interese, atitudini, montaj afectiv, prezenţa

procesului perceptiv (vizual) în condiţiile absenţei unor cadre de referinţă date, se constată că, trebuind să creeze ei aceste cadre, subiecţii, atunci cînd sînt reuniţi în grup, tind spre răspunsuri apropiate, convergente, centrîndu-şi experienţa vizuală în jurul unui punct de vedere *colectiv*[18]. Într-un alt experiment efectuat pe elevi, s-a putut consemna influenţa atitudinii sociale asupra a ceea ce se percepe ; în proba critică, atunci cînd se cere clasei să indice grupul de copii care a executat corect exerciţiile (era vorba de exerciţii de gimnastică pe care un grup de copii — cei nesimpatizaţi de clasă — le efectuau corect, în vreme ce la aceleaşi exerciţii alt grup de copii — simpatizaţi de clasă — comiteau intenţionat erori), majoritatea „vocilor" se pronunţau pentru grupa favorită, simpatizată, subiecţii relatînd apoi că aşa au văzut efectiv[19]. Nu mai puţin interesante sînt datele etnologice care arată că, în sistemul diferitelor civilizaţii şi culturi, există diferenţe importante în materie de receptare, verbalizare şi clasificare a diferitelor categorii de stimuli senzoriali : gesturi, culori, sunete, substanţe odorifice şi gustative etc.[20].

Aplicarea unui test de personalitate bazat pe percepţie — testul Rorschach, fundat pe ipoteza că ceea ce „vede" subiectul în pata de cerneală este proiecţia propriei sale personalităţi — asupra unor populaţii ale căror antecedente culturale sînt diferite pune în evidenţă influenţa culturii asupra rezultatelor perceptuale. Astfel, într-o comunitate au fost date mai puţine răspunsuri originale decît în altă comunitate, ceea ce se explică, potrivit datelor autorului[21], prin aceea că în prima comunitate se cultivă un dispreţ general faţă de orice formă de deviere şi de originalitate. În acelaşi timp se constată că subiecţii acestei comunităţi dau un număr mare de răspunsuri mai degrabă în raport cu porţiunile albe ale figurilor Rorschach decît în raport cu cele negre sau colorate, ceea ce, potrivit aceluiaşi autor, se datorează valorii deosebite pe care o acordă ei culorii albe.

Influenţa particularizatoare a factorilor socioculturali se manifestă şi mai pregnant, aşa cum arătam mai înainte, la nivelul funcţiunilor psihice „superioare" — sentimente, memorie, gîndire —, care, împrumutînd culoarea şi nuanţa personalităţii, devin mentalitate, mod de a reacţiona, trăsătură a acesteia. Există o serie de repere familiale, ocupaţionale şi cultural-spirituale care ne fac să memorăm cu precizie unele date, să gîndim cu anumite conţinuturi, să ne emoţionăm şi să acţionăm instituţionalizat, adică

---

altor persoane etc.), care le orientează *selectiv* într-o direcţie sau alta, spre o latură sau alta a stimulilor fizici sau verbali.

O dată orientat „în mare" de motivele fundamentale ale persoanei, procesul cognitiv, îndeosebi cel al gîndirii, lucrează „în mic" după programul unei motivaţii *proprii, intrinsece*, care, asemenea unui catalizator, facilitează concordanţa actului cu structura sau logica obiectului. Dar, cum se va vedea din unele date experimentale, motivul persoanei (simpatia sau antipatia subiectului) poate fi atît de mare — şi tocmai acest lucru trebuie reţinut şi explicat de cercetarea sociopsihologică —, încît el inhibă motivul *intern al procesului* cognitiv, ducînd la suspendarea temporară a acţiunii lui. Şi atunci cel supus experienţei „vede", într-adevăr, exclusiv subiectiv, adică numai prin prisma unor factori personali de fond. Ceea ce, evident, poate şi trebuie să fie corectat prin exerciţii şi antrenament în cunoaşterea obiectivă.

[18] M. Sherif, *The psychology of Social Norms*, New York, 1936.

[19] M. Zilling, *Eisstelung und Aussage*, în „Zeitschrift für Philosophie", 1928, p. 58—106.

[20] Vezi M. Mead, *The primitive Child*, în „Hdbk. Child Psychol.", New York, 1933,

[21] P. H. Cook, *The Application of the Rorschach Test to a Samoon Group*, în „Rorschach Res. Exch.", 1942, nr. 6, p. 52—60.

într-o anumită manieră şi cu o anumită intensitate, aşa cum sugerează „pravila" nescrisă a psihologiei colective.

Numeroase experimente şi cercetări etnologice, asupra cărora spaţiul nu ne permite să insistăm, au surprins conexiunile memoriei cu interesele, aptitudinile şi prejudecăţile persoanei (M. Zillig), modificarea procesului reproducerii (ca formă, conţinut, versiune) sub influenţa procesului social al comunicării interpersonale (W. Stern), maniera fragmentară sau globală de a memora a unor comunităţi în funcţie de caracterul definit sau indefinit al raporturilor mutuale dintre zeităţile şi spiritele de care ascultă (S.F. Nadel), variabilitatea expresiilor emoţionale în sistemul diferitelor culturi, variabilitatea criteriilor inteligenţei în funcţie de cultura, situaţia şi sarcina în care este încadrată persoana etc.

Experienţa social-istorică, atît cea general-umană, cît şi cea particular-umană, trebuie însuşită de individ, iar deosebirile nu provin din faptul că fiecare individ ar face acest lucru pe „spesele" lui, în izolare şi singurătate, ci din modurile personale în care a decurs contactul, pe diferite trepte genetice, cu sarcinile practice şi de cunoaştere, cu oamenii şi cu situaţiile sociale: mai profund sau mai superficial, mai larg sau mai restrîns, mai frecvent sau mai rar, mai lent sau mai rapid, selectiv sau la întîmplare, tardiv sau la momentul oportun etc. Experienţa individuală şi nivelul psihic care-i corespunde (nivelul diferenţial) sînt mediate, îndrumate şi organizate tot potrivit unor modele sociale, iar „ineditul" lor provine din îmbinarea „măsurătorilor" acestora de *adîncime*, de *întindere*, de *ritm*, de *viteză* şi de *selectivitate* care se regăsesc în toate reacţiile, operaţiile şi actele genetice, fiind cei mai universali[22], dar şi cei mai originali. Tocmai la acest nivel de analiză, al psihologiei diferenţiale, avem de-a face cu omul ca sinteză *biopsihosocială*, adică cu modelul *bazal* (esenţial)[23] de integrare şi funcţionare a proceselor şi a fenomenelor psihice.

Aşadar, desfăşurînd analiza dinspre social spre individual, noi descoperim temeiul ideii formulate la început, în prima teză, *că întreaga psihologie umană este influenţată şi condiţionată social*. Pornind de aici, se poate spune că una dintre direcţiile în care se poate desfăşura cercetarea *psihosocială* este aceea a *evidenţierii la nivel de individ a efectelor psihice „încorporate" în trăsături psihice stabile, provocate de împrejurările şi de situaţiile istorice concrete pe care le-a străbătut omul* (individul X) *pînă la stadiul respectiv de viaţă*.

Dar omul nu este numai „ecou" şi „oglindă" a influenţelor sociale acumulate, ci şi un subiect activ care contribuie la producerea fenomenelor sociale. Desfăşurarea normală a diverselor sfere de activităţi şi de relaţii sociale (în întreprinderi, instituţii şi organizaţii) reclamă prezenţa şi funcţionarea unui anumit număr de indivizi în interiorul acestor sfere. Funcţionarea „organismului" social ar fi de neconceput în afara reacţiilor, eforturilor, intereselor şi aptitudinilor personale ale oamenilor. Aceşti factori psihici se includ cu necesitate în mecanismul producţiei şi al culturii şi, în

[22] Adică răspîndiţi în cuprinsul întregii personalităţi.

[23] Dacă, de pildă, „am suprima" la un moment dat unul sau altul din „fixatorii" externi ai unei anumite capacităţi psihosociale, aceasta n-ar înceta să existe de îndată ce ar fi fost preluată şi inclusă prin învăţare în sistemul viu al persoanei, în vreme ce „destrămarea" unităţii şi a integrităţii modelului biopsihosocial al persoanei echivalează cu „lichidarea" a însăşi „celulei" care conservă stabilitatea şi identitatea relativă a vieţii psihice.

virtutea acestui fapt, tocmai oamenii—în calitatea lor de „posesori" de viață psihică—sînt cei care dau viață și pun în mișcare, în mare și în mic, pe ansamblu și pe părți, structura și suprastructura socială. Așa cum fenomenele umane individuale se afirmă, prin discontinuitate, ca o nouă calitate în raport cu biologicul tocmai pentru că ele sînt de esență *socială*, tot astfel se poate spune că fenomenele sociale, colective se afirmă, prin continuitate, ca o desăvîrșire a evoluției naturale, tocmai pentru că sînt de esență *umană*. Faptul că elementele de psihologie umană datează de mult în „arhitectura" socială, precedînd și servind drept bază formelor evoluate ale acestei „arhitecturi", ne-o dovedește însuși faptul că, istoric, apariția fenomenelor spirituale în societate s-a produs în ordinea trecerii de la formele *nestructurate*, *psihologice* ale reflectării existenței sociale la formele *structurate*, *sistematizate*, *ideologice* de reflectare a acestei existențe. Acele idei, reprezentări și relații afective despre care Marx și Engels spuneau că se împletesc direct cu activitatea materială a oamenilor, „izvorînd direct din comportarea materială a acestora[24], nu sînt de fapt decît fenomene de psihologie socială, forme primare ale vieții spirituale, care, genetic, au premers structurării domeniilor ideologice ale conștiinței sociale. Datorită întinderii în timp și experienței de viață înmagazinată în ele, fenomenele de psihologie umană oferă și vor oferi tot timpul un vast material „documentar", pe care teoria socială—fie aceasta economică, filozofică, estetică sau etică—îl preia și-l desăvîrșește atît structural, cît și funcțional.

Dar fenomenele psihologice din societate nu reprezintă numai o sursă de informație pentru generalizările teoretice; ele nu sînt doar o „materie" informă care așteaptă „să fie raționalizată" de ideologie și nici o copie pasivă a acesteia din urmă. Ele sînt fenomene de viață relativ de sine stătătoare, care dispun, la rîndul lor, de mediatori proprii. Este vorba, pe de o parte, de ansamblul valorilor spirituale, „condensate" în obiceiuri, deprinderi, stereotipuri sociale și tradiții, care dau stabilitate comportamentului uman, și, pe de altă parte, de relațiile interpersoanele și de grup, care funcționează ca un „ecran" mediator între individ și societate.

Prezența și eficiența structurilor psihologice în mecanismul vieții sociale nu se reduc însă la aceasta. Este una dintre contribuțiile fundamentale ale marxismului la știința despre societate faptul de a fi demonstrat că ideile prind viață și devin active în plan social numai pe măsură ce sînt însușite de oameni și „trăite" efectiv de aceștia, adică numai dacă se realizează și psihologic. Acolo unde nu sînt „coapte" anumite premise psihologice, unde nu există trebuințe și interese ale unor indivizi concreți, orice intervenție sau solicitare din afară — fie aceasta cultural-științifică, ideologică sau educațională — riscă să forțeze lucrurile sau să rămînă fără răspuns. Ideea, ca fapt extraindividual, extrapsihologic, nu merge nici odată pe un drum direct spre comportamentul uman și nu ajunge niciodată aici în formă „pură". Traducerea ei în fapt de comportament și în efecte sociale presupune întîlnirea și confruntarea cu elementele experienței „nemijlocite", care îi facilitează acțiunea sau, dimpotrivă, o „bruiază" și o „alterează". Funcțional, ideologicul se asociază în permanență cu psihologicul, acesta din urmă exercitînd o mare influență „inversă" asupra celui dintîi, fiind unul dintre mecanismele

[24] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. 2, București, Edit. politică, 1962, p. 26.

realizării funcțiilor lui. Faptul acesta prezintă nu numai o importanță teoretică, în sensul că ne oferă posibilitatea unei reprezentări mai clare asupra structurii vieții spirituale a societății, dar și una practică, întrucît abordarea lui concretă permite depistarea căilor de optimizare a o serie de influențe, care se exercită „de sus în jos", de la social spre individual, pe „canalele" multiple ale acțiunii de propagandă și cultură.

Așadar, desfășurînd analiza dinspre individual spre social, descoperim temeiul ideii — formulată la început în cea de-a doua teză a studiului nostru — că *nimic nu există în societate care să nu aibă corespondențe, componente și implicații cu psihologia umană*. Fie că produc bunuri materiale sau spirituale, fie că analizează o problemă sau iau o decizie, fie că asistă la un spectacol sau la o conferință, fie că luptă împotriva rutinei și militează pentru promovarea noului și a modelelor de viață înaintate, în toate aceste situații — *sociale* prin esența lor — oamenii nu pot proceda ca și cum *ar fi izolați*. Ei se unesc și cooperează. Și, cum arată Engels, de îndată ce contribuțiile individuale se îmbină, *rezultanta* începe să se producă și să se desfășoare după legi sociale. Rezultanta aceasta reprezintă un social *pluriindividual*, în cadrul căruia diferitele acțiuni individuale se însumează într-o acțiune *integrativă, totalizatoare*. Începînd de la simpla întîlnire și întreținere „în doi" și terminînd cu fenomenele de masă, colective, pe toată întinderea acestui ax al interferențelor umane, intră în funcțiune cooperarea, imitația, autoritatea, sugestia și „molipsirea" psihică sau, dimpotrivă, competiția și conflictul interpersonal, adică o serie de mecanisme care afectează mai mult sau mai puțin durabil sentimentele, gîndirea, voința, vederile și concepțiile persoanelor participante. Pe baza lanțului de interlegături retroactive care se declanșează între cei ce sînt „prinși" în „cîmpul" acelorași situații sociale, apar, la nivelul psihologiei și al conduitei individuale schimbări de „montaj" psihic, de finalitate și de poziție. Și tocmai aceste schimbări vor sta la baza apropierii, înțelegerii și cooperării sau, dimpotrivă, a conflictului și a dezbinării interpersonale. Se conturează astfel o a doua direcție de desfășurare a cercetării psihosociale : *evidențierea și caracterizarea cantitativă și calitativă a modificărilor de ordin psihic care se nasc la intersecția perspectivelor individuale*, adică a fenomenelor psihologice care se produc ca urmare a faptului că într-o anumită situație socială — fie aceasta de muncă, de joc, de învățare, de odihnă, de petrecere sau de întrecere sportivă — un anumit număr de persoane (minimum două) se întîlnesc, comunică și, drept rezultat, *se atrag* sau *se resping, se înfruntă* sau *se asociază*. Aceste fenomene care se nasc în procesul interacțiunii nu sînt numai psihologice și nici numai sociale, ci sînt psihosociale [25]. Ele exprimă „prelungirea" psihologiei individuale spre exterior, spre alte psihologii individuale. Grație îmbinării sau delimitării lor, apare o dinamică și un nivel de realitate psihică deosebit de cel de pînă aici. El face parte integrantă din obiectul psihologiei sociale. Dar, spre deosebire de primul caz, cînd cercetarea psihosocială trebuia să pună în evidență contribuția *particular-socialului* la crearea *psihologicului* în individ, în cazul al doilea, ea trebuie să reliefeze noile particularități pe care le dobîndesc procesele și fenomenele psihice „încorporate" în individ atunci cînd acesta

[25] Vezi M. Ralea și T. Herseni, *Introducere în psihologia socială*, București, Edit. științifică, 1969, p. 19.

se angajează și se manifestă *efectiv* și *actual* într-o situație sau alta de viață și de muncă.

Deși lucrează în regim situațional, fiind expuse contaminărilor din afară și „jocului" plin de contraste al „atracțiilor" interpersonale, procesele psihice nu se desprind de „producătorul" lor direct, de persoană. Numai persoana individuală îndeplinește acea funcție esențială de „celulă" capabilă „să producă" viață psihică și să confere produsului psihic un certificat de naștere *original*, asigurîndu-i astfel *continuitatea* și *identitatea* în timp. Solicitate să lucreze în condiții de grup, procesele psihice încep, desigur, să se subordoneze nu numai legilor persoanei, ci și mecanismelor activității colective — imitație, comunicare, interacțiune — care pot să le imprime diverse modificări de ordin cantitativ și calitativ, dar prin aceasta ele nu încetează să funcționeze *individual*, în sfera concretă a persoanei, ca dimensiuni cosubstanțiale ei. Desprinse fie și numai un moment de persoană — operație pe care ne-o putem doar închipui, pentru că, real, aceasta nu se întîmplă — procesele psihice devin abstracții, ficțiuni, umbre palide și neeficiente.

Sintetizînd, am putea spune că omul și procesele sale psihice ne apar sub un *dublu aspect*, atunci cînd le privim din perspectiva psihologiei sociale :

1) omul apare ca membru și exponent al unei anumite epoci, orînduiri, clase națiuni, culturi, profesiuni, iar procesele sale psihice ca *depozitare* și *transformatoare* ale experienței pe care o furnizează toate aceste „cadre" particular-sociale ;

2) omul apare ca subiect activ, care, posedînd o anumită experiență și psihologie individuală, „se avîntă" pe scenă, *acționează*, *se confruntă* cu alții asemenea lui, *stabilește relații*, *face schimb* de cunoștințe și de stări psihice. În acest caz, procesele și experiența psihică a omului — fie aceasta cognitivă, afectivă sau volițională — sînt degajate de starea lor latentă și sînt puse efectiv în funcțiune, suportînd influențe și influențînd la rîndul lor.

În primul caz, am putea vorbi de aspectul *selectiv-concentrat*[26] al psihologiei sociale, sarcina cercetătorului fiind una „reconstitutivă" ; în cel de-al doilea caz, de aspectul *dinamic-desfășurat* al psihologiei sociale, sarcina cercetătorului fiind una de urmărire și de consemnare meticuloasă a dinamicii reacțiilor omului la *situație*. Evident, între acești doi poli ai cercetării se află locul a o serie de probleme mai speciale

[26] Vrem să spunem că, fiind supus determinărilor istorice concrete, generate, cum arătam mai înainte, de mediu, educație, cultură, grup și profesiune, omul acumulează și „depozitează" selectiv în biografia sa, sub forma experienței de viață și a unor trăsături personale caracteristice, ceea ce odinioară a simțit și a trăit ca *fapt de viață* sub impulsul comenzilor, al misiunilor și al obligațiilor dictate situațional de *rol* și de *statut*. Cercetarea trebuie „să redescopere" momentele „cheie" și mecanismele stimulative (motive, scopuri etc.) ale acestei „metamorfoze" psihosociale a persoanei și, pe această bază, să aprecieze, dacă se poate, ponderea și valoarea formativă — pozitivă sau negativă — a împrejurărilor sociale care și-au pus amprenta, în diverse etape de timp, asupra elaborării *tipologice* a persoanei.

cum ar fi, de pildă, analiza formelor și a structurii comunicării, depistarea analitică a influenței factorilor socioculturali asupra unor procese psihice cum sînt percepția, memoria, gîndirea, afectivitatea, problema autorității și a atmosferei psihosociale în grup, mecanismul și tipologia relațiilor interpersonale etc.

Oricît de întinsă ar fi varietatea acestor teme speciale, ni se pare însă că abordarea lor științifică depinde de consecvența cu care vor fi ele raportate la una sau la alta dintre direcțiile *metodologice* ale cercetării psihosociale.

# ANTECEDENTE ALE CONCEPTULUI HEGELIAN: DIALECTICA LUI FICHTE

DE

FLORICA NEAGOE

Fiecare filozof din epoca modernă care a cioplit şi a zidit în construcţia dialectică sistematică piatra sa a avut în minte un plan propriu al întregului. La unii (mai ales Leibniz) decisivă era să fie cupola atotcuprinzătoare a substanţialităţii, la alţii (mai ales Fichte) hotărîtoare pentru armonia frumoasă a edificiului era să fie vîrful terminat în ac al turnului logicii.

Robiţi de pasiunea pentru planul propriu, fiecare îl reface, îl rafinează. Tensiunea acestei pasiuni atinge culmea acuităţii în revenirea, aproape obsesivă, a lui Fichte la expunerea sistemului său, pe care l-a numit *Wissenschaftslehre* (teoria sau doctrina ştiinţei).

Între 1794 şi 1812 el publică numeroase lucrări în care expune principiile teoriei ştiinţei [1]. Expunerea populară a sistemului, filozoful a făcut-o în 1801 în *Comunicare clară ca soarele despre adevărata esenţă a filozofiei noi, făcută pentru marele public.*

Fichte a repetat de multe ori că el este doar discipolul lui Kant, că a înţeles esenţa idealismului critic mai bine decît chiar creatorul acestuia, omul cu „trei sferturi de cap" [2].

Într-adevăr, Fichte l-a criticat de la dreapta pe Kant, atacînd „lucrul în sine" şi înălţînd o construcţie idealist-subiectivă, dar a dezvoltat în acelaşi timp dialectica — lăsată de Kant la nivelul constatării contradicţiilor raţiunii — în metodă universală de cunoaştere şi în principiu real de dezvoltare a existenţei.

---

[1] *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1794; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794; *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, 1795; *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797; *Zweite Einleitung*, 1797; *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797; *Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801; *Die Wissenschaftslehre*, 1804; *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1806; Die *Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss*, 1810; *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendentale Logik*, 1812.

[2] Fichte sublinia astfel că I. Kant însuşi nu a înţeles adevărata tendinţă a filozofiei sale, idealismul.

Rev. de filoz., **17**, *9*, p. 1055—1062, Bucureşti, 1970.

Criticîndu-l pe Kant, Fichte arată că înțelege incompatibilitatea materialismului cu idealismul, că încercarea de a le asocia nu poate duce, ca în filozofia lui Kant, decît la echivocitatea poveștii orientale : Pămîntul este susținut de un elefant, care însă stă pe pămînt.

Toate sistemele filozofice se reduc în ultimă instanță, după părerea lui Fichte, la contradicția dintre dogmatism și idealism. „Cearta dintre idealiști și dogmatici constă propriu-zis în aceea dacă independența eului e sacrificată independenței lucrului sau, invers, independența lucrului este sacrificată aceleia a eului" [3].

Încercînd să fundamenteze necesitatea adoptării idealismului, Fichte afirmă că recunoașterea unei realități obiective nu este demonstrabilă, că e axată doar pe conștiința nefilozofică a simțului comun, consolidînd în felul acesta puntea pe care Kant o aruncase între filozofia germană și scepticismul empirismului englez.

Ca raționalist, Fichte încearcă să deducă întreaga lume dintr-un singur principiu, care trebuie să corespundă criteriului certitudinii. Un asemenea principiu, filozoful idealist nu-l poate găsi decît în eul care gîndește. Dacă la Descartes „gîndesc, deci exist" exprimase doar un punct de plecare metodologic, la Fichte el este termenul inițial al unei construcții sistematice.

Fichte și-a numit propria sa filozofie teoria științei (*Wissenschaftslehre*), adică logica cunoașterii științifice care își pune, ca centrală, problema naturii categoriilor, a legilor pe care le formulează știința, a condițiilor, a principiilor, metodei și limitelor cunoașterii.

Teoria științei nu este însă înțeleasă de Fichte numai ca gnoseologie, ca teorie a certitudinii absolute și a adevărului, ca o cunoaștere a cunoașterii, ci și ca geneză și dezvoltare a principiilor celor mai generale ale existenței și conștiinței. Și aceasta era firesc de vreme ce cunoașterea este activitate, iar activitatea, față de care cunoașterea se află într-un raport analog celui al părții față de întreg, este creatoarea realității. Astfel, obiectul devine, spre deosebire de acela al lui Kant, cognoscibil nu numai prin forma, ci și prin conținutul său. Ceea ce poate fi obținut prin analiza gîndirii are valabilitate referitor la întreaga existență : legile rațiunii sînt în același timp legile realității. Dacă nu există lucruri în sine, atunci nu-i posibil altceva în afară de rațiune și de ceea ce decurge din ea. Singură rațiunea e sintetică. „Acordul și armonia nu stau în instrument ; ele sînt numai în spiritul celui care ascultă și care leagă în sine, în unul, diversitatea" [4].

Teoria științei este clădită pe două noțiuni kantiene : apercepția transcendentală și imperativul categoric, libera activitate a conștiinței morale, ca principii anteexperimentale fără care nici un domeniu al cunoașterii nu poate fi considerat știință autentică.

Pornind de la aceste premise, teoria științei (care este în primul rînd o știință a cunoașterii) stabilește trei principii absolut certe care premerg oricărei experiențe.

1. Pentru orice conștiință este evidentă identitatea $A = A$. Aceasta nu înseamnă că $A$ există, ci doar că, dacă $A$ există, este identic cu sine

[3] J. G. Fichte, *Werke*, Verlag von Felix Meiner, vol. III, Leipzig, p. 16 (prima introducere în *Teoria științei*).

[4] *Ibidem*, p. 20.

însuşi. Aşadar, ceea ce rămîne din această relaţie este forma necesităţii. Necesitatea rezidă însă nu în $A$, ci în eu, în care $A$ este conţinut. Deci $A = A$ pentru că Eul = Eul sau, ceea ce este totuna, „eul este". Acest principiu este condiţia fundamentală a oricărei judecăţi. Eul despre care vorbeşte Fichte este un eu absolut (*Ichheit*), natura noastră raţională (conştiinţa de sine travestită metafizic, cum spunea Marx), în care obiectivul şi subiectivul sînt nedespărţite. Eul absolut — *Ichheit* — se ridică în egală măsură şi deasupra conştiinţei subiective, şi deasupra existenţei obiective. Acest eu absolut — spre deosebire de acela al lui Berkeley, care e cel individual, pasiv — este infinit, veşnic, atotputernic. „Eul este" nu e o constatare care fixează o situaţie, un rezultat, ci activitatea infinită a eului.

Deci primul principiu al ştiinţei cunoaşterii, închizînd în sine activitatea, este formulat astfel de Fichte : „Eul se instituie pe sine, înseamnă în primul rînd : el îşi opune acelaşi sine, sie însuşi" [5]. Sensul acestei propoziţii este pura activitate care se opune pe sine sieşi. Acţiunea este o determinaţie chiar a conştiinţei noastre empirice. Ea face cunoştinţa posibilă.

Reflecţia încă nu face din act fapt de conştiinţă, dar impune cu necesitate că actul trebuie gîndit ca bază a oricărei cunoştinţe. Înseşi legile logicii formale sînt presupuse de acest principiu; $A = A$ e o poziţie absolut certă şi evidentă, nu necesită dovezi, are puterea absolută de a pune. Dar $A = A$ nu înseamnă că $A$ este, ci doar că, dacă $A$ este, este A. Conţinutul nu e de loc luat în seamă, ci numai forma. Deci singurul lucru ştiut în această propoziţie este absoluta necesitate a conexiunii pe care o pune activitatea.

2. Al doilea principiu fundamental introduce tocmai condiţionarea şi conţinutul. Căci dacă $A = A$ înseamnă că non-A nu e $A$ şi deci această propoziţie, coincizînd cu prima, este tot atît de certă, numai că acum forma opunerii e tot atît de necesară ca şi forma punerii, întrucît desemnează activitatea infinită a Eului. Această situaţie este exprimată în antiteza „Eul pune non-Eul". Eul este, aşadar, unitatea contrariilor.

Această opunere a activităţii — a activităţii liniştite (*ruhende Tätigkeit*) — face posibil răspunsul la întrebarea : cum se face că eul poate să simtă, ce legătură face posibilă perceperea? Legătura subiect-obiect e posibilă prin aceea că eul pune în sine ceva străin, nonactivitate, ceva ce suferă acţiunea. Această opunere pregăteşte sinteza. „Eul, prin urmare, trebuie să fie în mod egal activ şi pasiv şi numai prin punerea primordială a unei asemenea uniri este posibilă sensibilitatea" [6]. Prin pura sa exteriorizare (*Hinausgehen*) ca atare, eul produce fără conştiinţă un non-Eu.

3. Contrariile se referă unul la altul ca pozitivul la negativ şi deci se distrug reciproc. Pentru că nu-i posibil să se anihileze total (căci în acest caz s-ar distruge eul însuşi), ele constau din părţi care se îngrădesc sau se distrug parţial. Deci Eul opune eul divizibil non-eului divizibil, acestea se mărginesc parţial, constituind în acelaşi timp o unitate. Eul se întoarce la sine, îmbogăţit prin distrugerea parţială a contrariilor. Aşa apare al treilea principiu fundamental al ştiinţei cunoaşterii, sinteza :

[5] J. G. Fichte, *Werke*, vol. I, p. 7 (*Compendiu asupra proprietăţii ştiinţei cunoaşterii*).
[6] *Ibidem*, p. 17.

eul divizibil se opune non-Eului divizibil. Contrariile se mărginesc astfel numai cantitativ şi se unesc în noţiunea eului absolut. „Avem ca rezultat al cercetării noastre propoziţia : *dacă realitatea lucrului (ca substanţă) este primordial pusă, este pusă şi structura acestuia ca accidental, deci mijlocit, ca produs al eului*; şi avem astfel aici structura în lucru, putînd prin ea să surprindem eul" [7].

Aşadar, în locul lucrului în sine kantian care există obiectiv provocînd senzaţiile noastre, la Fichte apare non-Eul, pus de activitatea eului absolut. Non-Eul se opune Eului ca obiectul subiectului în condiţii în care Eul (*Ichheit*) conţine şi subiectul, şi obiectul. În limitele acestei situaţii non-Eul se opune subiectului, provocînd în acesta senzaţii şi fiind înzestrat cu cauzalitate, existenţă obiectivă în timp şi în spaţiu.

Definindu-şi atitudinea faţă de insistenţa cu care Fichte sublinia că el a înţeles mai bine esenţa idealismului transcendental decît însuşi creatorul său — prin apelare la proverbul „fereşte-mă, Doamne, de prieteni, că de duşmani mă apăr şi singur" —, Kant sublinia că teoria ştiinţei este „logică pură", care nu atinge momentul material al cunoaşterii, care se îndepărtează de conţinutul acesteia.

Filozofia lui Fichte construieşte întreaga realitate pornind de la eul pur, de la „conştiinţa inconştientă". Contemporanii l-au ironizat pe Fichte pentru consecinţele solipsiste ale idealismului său subiectiv. Schelling şi Hegel au atacat sistemul lui Fichte, arătînd că nu depăşeşte, de fapt, sfera eului empiric. Şi, într-adevăr, desemnînd prin cuvîntul „Eu" şi conştiinţa individuală, şi eul absolut, Fichte creease o confuzie pe care n-a mai putut-o risipi.

Încercarea lui Kant de a depăşi atît materialismul, cît şi idealismul eşuase. Din situaţia creată nu se putea ieşi decît pe două căi : ori subiectul era recunoscut ca produs al obiectului, ori realitatea era transformată într-un produs al subiectului. Fichte alege această a doua cale. Rămînea însă de demonstrat cum din Eu ia naştere întreaga diversitate a realităţii. Fichte nu-i însă în stare să creeze un obiect real, spre care îl împingea imperios dialectica activităţii eului, şi de aici nemulţumirea lui faţă de teoria ştiinţei, repetatele lui încercări de a o reformula.

Problema a fost pusă pe un teren mai apropiat de adevăr de către Schelling, care, pornind de la spiritul inconştient, trece prin natură pentru a ajunge la conştiinţa de sine, la Eu.

Pentru a înţelege cum se dezvoltă din Eu întreaga realitate, precum şi formele conştiinţei, Fichte trebuia să se concentreze asupra actului de bază, fundamental al Eului, exprimat în propoziţia : „Eul se instituie (pune) pe sine". În felul acesta, propria gîndire devine, într-adevăr, obiect de contemplare, aşa cum o voia Fichte, dar filozoful înfăţişează desfăşurarea gîndirii în conştiinţa empirică şi-şi închipuie că urmăreşte dezvoltarea universului din eul absolut. Acesta este viciul fundamental şi iremediabil al idealismului său.

Dar filozofia idealistă a lui Fichte reprezintă un progres, o verigă importantă în dezvoltarea gîndirii dialectice. Spiritul — Eul absolut din care se dezvoltă întreaga lume şi toate fenomenele găsite de noi în rea-

[7] *Ibidem*, p. 53.

litatea empirică — nu e substanţă, ci proces infinit de dezvoltare, activitate infinită. Activitatea, ideală bineînţeles, este primordială faţă de cunoaşterea teoretică, raţiunea practică prin care sînt create lucrurile, faţă de raţiunea teoretică. Într-o formă mistificată, Fichte exprima astfel adevărul că practica este fundamentul teoriei, că ea este primordială faţă de aceasta din urmă. La Fichte se referă în mare măsură prima teză a lui Marx cu privire la Feuerbach : „Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării* şi nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca practică, deci nu subiectiv. Aşa se face că latura *activă* a fost dezvoltată nu de materialism, ci de idealism, care însă a dezvoltat-o în mod abstract, deoarece idealismul, firește, nu cunoaşte activitatea reală, sensibilă ca atare"[8].

Sarcina filozofiei constă, după Fichte, tocmai în urmărirea creării realităţii, adică a istoriei concrete a realităţii. Prin istorism, Fichte făcea astfel un uriaş pas înainte faţă de Kant. El susţinea că, atîta timp cît nu este reflectat, deci cîtă vreme nu există interacţiunea subiect-obiect, Eul, absolutul, nu este, de fapt, conştiinţă de sine. Pentru a deveni conştiinţă de sine, Eul trebuie să întîmpine o împotrivire pe care o şi găseşte în opusul şi totodată creaţia sa, non-Eul. Abia acum, prin reflectare şi datorită propriei sale activităţi, Eul absolut devine din inconştient, conştient.

Dacă subiectul empiric—omul obişnuit—este mărginit, subiectul absolut e infinit, veşnic şi atotputernic. Întrucît este empiric, Eul este produsul naturii, dar, întrucît este pur, ideal, el creează natura. Această contradicţie este forţa care determină mişcarea istoriei. Deosebirea dintre particular şi universal, finit şi infinit este însă relativă : fiecare subiect empiric este, potenţial, subiect absolut. Realizarea permanentă a acestei posibilităţi reprezintă conţinutul progresului infinit. Această situaţie, exprimată de antiteza : „Eul pune non-Eul", impune concluzia că fără non-Eu (termen prin care Fichte desemnează realitatea obiectivă) nu există nici conştiinţa, nici conştiinţa de sine. Unitatea subiectiv-obiectiv nu este unitatea abstractă a conştiinţei cu existenţa, ci unitatea concretă, practică a voinţei morale cu obiectul, pe care aceasta îl defineşte şi îl creează prin activitatea sa.

Ceea ce împinge Eul absolut spre crearea non-Eului este impulsul care există în chiar activitatea cu care este înzestrat eul şi care, cercetat, se dovedeşte a fi voinţă raţională. Voinţa este primordială numai întrucît e raţională şi morală, întrucît, cunoscîndu-şi scopul, urmăreşte realizarea lui prin mijloace raţionale şi morale, fapt care a şi imprimat sistemului lui Fichte un caracter etic.

Întreaga realitate este considerată de Fichte ca obiect posibil al acţiunii practice (adică al acţiunii voinţei). Şi deşi Fichte, ca idealist, înţelege această practică exclusiv ca practică a voinţei morale, ideea era rodnică şi reelaborată pe un teren materialist, a dus la concluzii revoluţionare.

Deci, prin antiteză, eul presupune non-Eul, care i se opune. Natura este astfel definită negativ nu ca ceva determinat care posedă cutare şi cutare însuşiri (aceasta va încerca s-o facă Schelling), ci ca opus al Eului

[8] K. Marx, şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 5.

şi în funcţie de acesta. Natura există pentru că există conştiinţa. Dar şi aici, cu tot idealismul, apar idei dialectice care şi-au căpătat dezvoltarea ulterior, şi anume negaţia există, fără subiect nu există obiect, propoziţie care, răsturnată, devine : fără obiect nu există subiect ; fiind el însuşi produsul limitativ al Eului, non-Eul poate fi însă cunoscut ; nu există forme apriorice ale existenţei.

La nivelul senzaţiei, care este produsul inconştient al limitării reciproce a celor două tendinţe contradictorii proprii Eului — năzuinţa spre activitatea infinită şi caracterul mărginit al activităţii —, obiectele ne apar ca şi cum ar fi independente de noi. Dar abia la nivelul intelectului apare realitatea. Procesul cunoaşterii realităţii este procesul creării acesteia. A cunoaşte ceva înseamnă a-l cunoaşte ca produs şi conţinut al conştiinţei în devenirea sa. Întrucît este teoretică, raţiunea se interesează de acţiunea non-Eului asupra Eului ; dar, întrucît este practică, raţiunea se preocupă de forţa Eului, de acţiunea acestuia asupra non-Eului. Eul trebuie să înţeleagă că produce non-Eul. Acest proces de creaţie este numit de Fichte „istoria pragmatică a spiritului uman".

Marea cucerire a dialecticii lui Fichte este recunoaşterea contradicţiei ca izvor al dezvoltării existenţei. Căci dacă activitatea Eului nu-i posibilă în afara obiectului, nu-i posibilă fără opoziţie, fără antiteză, înseamnă că non-Eul nu poate surveni după Eu ca rezultat al activităţii acestuia, ci îi este simultan, căci Eului trebuie să i se opună mereu ceva. Aceasta înseamnă că fără realitate obiectivă nu e posibilă activitatea şi că temeiul existenţei este contradicţia Eu — non-Eu. Spre a se putea realiza, spre a nu rămîne nedeterminată, activitatea trebuie să întîlnească opoziţia non-Eului. Fiind infinită ca posibilităţi şi sarcină, activitatea devine astfel finită. Din această contradicţie permanentă se şi naşte ceea ce numim realitate obiectivă, empirică.

Procesul realităţii obiective constă tocmai în faptul că permanenta contradicţie dintre sarcina pe care Eul absolut o presupune mereu în faţa sa şi realizarea ei determină Eul să dezvolte în mod consecvent din sine însuşi toate determinaţiile sale. Cît priveşte însăşi contradicţia, necesitatea sa, aceasta poate fi înţeleasă doar în planul moralei. Izvorul vieţii omului este activitatea conştiinţei morale. Or, această activitate este cu atît mai intensă, cu cît sînt mai mari piedicile care-i stau în cale. Realitatea obiectivă este tocmai piedica, a cărei existenţă este necesară desfăşurării activităţii subiectului moral. Această contradicţie constă în faptul că spiritul finit este silit să presupună în afara sa ceva absolut, un anumit lucru în sine, pe care, pe de altă parte, e nevoit să-l accepte ca existînd doar pentru sine. Această contradicţie e permanentă, veşnică şi constituie izvorul absolut.

Eul şi non-Eul alcătuiesc astfel o unitate contradictorie, excluzîndu-se şi presupunîndu-se reciproc. Întrucît alcătuiesc o unitate, contrariile trec unul în celălalt şi deci, dacă non-Eul este pasiv, înseamnă că şi Eul trebuie să devină pasiv, în timp ce non-Eul se încarcă cu activitate. Deosebirea obiect-subiect presupune identitatea acestora. Aceasta înseamnă că Eul are toate determinaţiile non-Eului şi, invers, non-Eul toate determinaţiile eului sau, ceea ce este totuna, eul este contradictoriu. Unitatea contrariilor este posibilă pentru că acestea sînt relative, nu numai opuse, ci şi identice.

Contrariile nu se neutralizează în unitate, întrucît, fiind alcătuite din părți, se limitează reciproc doar parțial. Eul se definește parțial pe sine, iar parțial este definit de non-Eu și, viceversa, non-Eul se autodetermină parțial și este determinat de Eu, parțial.

Antiteza : Eul pune non-Eul nu se află într-un raport de succesiune față de teza : Eul instituie existența sa, ci de simultaneitate, ceea ce înseamnă că sînt posibile doar contrariile corelative, categoriile-perechi : esență — fenomen, conținut — formă, libertate — necesitate. În activitatea finită a Eului se ivește o contradicție, care tot în această activitate se rezolvă, refăcîndu-se.

În această mișcare dialectică prin contradicții, Eul dezvoltă din sine întreg sistemul categoriilor. Dezvoltarea se produce pentru că prima contradicție conține posibilitatea armonizării. Și, într-adevăr, numai în măsura în care e practic Eul întîlnește rezistența non-Eului, dar în măsura în care e teoretic, contemplativ, nu suportă îngrădirea non-Eului.

Astfel, contradicția fundamentală Eu — non-Eu nu e de neînlăturat. În afară de aceasta, dialectica lui Fichte, constînd din metoda antitetică (în lucrurile care se compară este căutat ceea ce le opune unul altuia) și sintetică (în lucrurile opuse este căutat ceea ce le aseamănă), are o traiectorie descendentă : Eul absolut coboară, se degradează în subiectul și obiectul empiric. Aici își găsește originea ideea decăderii, pe care o vom regăsi și la Schelling și la Hegel și prin care orice idealism se înrudește cu mitul teologic al căderii în păcat.

Dualismul nerezolvat Eu — non-Eu trebuia să-l ducă și l-a dus în ultimă instanță pe Fichte la dualismul : absolut — lume, Dumnezeu — natură. Spre sfîrșitul activității sale, prăpastia dintre aceste două momente se lărgește, absolutul se transformă într-un Dumnezeu în afara lumii, înțepenit în autocontemplare.

Analiza logică deosebit de abstractă pe care a făcut-o Fichte pentru a explica, pornind de la premisele idealismului, contrazicerea existență-rațiune, precum și dezvoltarea lor, n-a fost zadarnică. Ea a dezvăluit caracterul relativ al tuturor categoriilor care fuseseră la Kant ceva dat în mod absolut. Fichte a contribuit în mare măsură la transformarea logicii transcendentale kantiene în logică dialectică. El a dedus categoriile din interacțiunea subiectului și a obiectului și a subliniat legăturile dintre categorii, care nu sînt numai enumerate și clasificate, ci considerate ca elemente ale unui sistem unitar. Astfel, de exemplu, noțiunea de substanță este desfășurarea noțiunii de Eu ; din primul principiu al teoriei științei decurge categoria identității sau realității, din al doilea categoria deosebirii, din ultimul categoria-limită. Din relația Eu — non-Eu apare categoria cantității, interacțiunii, cauzalității etc.

Cu tot marele progres pe care l-a realizat prin Fichte, dialectica a fost însă, în cele din urmă, îngrădită de idealismul său subiectiv. Începînd cu subiectul absolut, sistemul trebuia să se încheie tot cu acesta, istoria dovedindu-se astfel un cerc închis, iar doctrina științei un sistem care epuizează cunoașterea cunoașterii.

Idealismul subiectiv și finalismul explică de asemenea și disprețul lui Fichte pentru natură și pentru studiul acesteia, fapt pentru care a și fost prețuit de romantism. Contradicția, căreia filozoful i-a acordat

multă atenție, este închisă pînă la urmă în gîndire și se reduce la interacțiunea noțiunilor, la determinarea lor reciprocă.

*Meritul filozofiei clasice germane și al lui Fichte* în particular constă în *dezvoltarea principiului activității subiectului* și în depășirea marelui neajuns al materialismului metafizic : conștiința nu este decît o oglindă care reflectă doar pentru că în fața ei se găsesc anumite obiecte. Materialismul contemplativ ignora faptul că omul transformă, ba chiar creează pînă la un anumit punct, condițiile materiale ale existenței sale. Fichte a contribuit în mare măsură la fixarea în conștiința filozofică a ideii că realitatea în totalitatea sa este proces. Acest proces era la el un proces logic.

*

Dacă pînă la începutul secolului al XIX-lea filozoful dezvoltă un sistem original, a cărui notă dominantă e tocmai dialectica de care ne-am ocupat, de prin 1802, pe baza cîtorva dintre tezele mai vechi și mînuind noțiuni ca „speranță", „credință", „smerenie" etc., el scrie pagini care aseamănă uimitor cu mitologia platonică. Caracteristică în acest sens e lucrarea *Recomandări pentru viața mîntuită.*

Deși niciodată nu a fost ateu, Fichte s-a pronunțat în tinerețe împotriva religiei pozitive, împotriva clerului, înțelegînd așa-zisa necesitate a religiei ca necesitate a conștiinței morale, ca încredere în victoria finală a dreptății. De prin 1802 însă el se îndepărtează foarte mult de opera tinereții, considerînd că adevărata existență este Dumnezeu. Transformarea concepției lui Fichte, acordarea ei la clericalism, care înghite treptat ideile prețioase ale primei perioade, este cu mare putere de sugestie surprinsă de Heine : „Într-o bună dimineață am observat că o schimbare considerabilă se petrecuse cu ea (filozofia lui Fichte. — Fl. N.) ; începuse să scîncească, să se jelească și devenise sfioasă, supusă. Idealistul-titan care urcase pe scara gîndirii în cer și pipăise cu mînă îndrăzneață vidul ceresc, se făcuse acum o ființă supus creștină, care ofta intens după iubire [8].

[8] H. Heine, *Zur Geschichte der deutschen Philosophie*, Aufbau Verlag, Berlin, 1956, p. 70.

# COMUNICĂRI

## GÎNDIREA ŞI AFECTIVITATEA

DE

ION MORARU

Gîndirea şi afectivitatea sînt două modalităţi ale psihicului uman. El se prezintă ca gîndire, şi ca afectivitate. Ele trebuie cercetate în unitatea lor dialectică, pornind de la teza originii lor comune şi inseparabile.

Gîndirea şi afectivitatea sînt o expresie a unităţii în diversitate a psihicului uman. Grija de a nu exagera analiza în detrimentul sintezei devine un imperativ.

### 1. GÎNDIREA ÎN RAPORT CU ALTUL ŞI CU SINE

Adesea gîndirea e definită ca modalitate de *cunoaştere*, mijlocită, esenţială şi generală a realităţii. Evident, această definiţie ar putea fi acceptată dacă s-ar putea demonstra că orice gîndire, în act şi în proces, este cu adevărat cunoaştere, adică dacă prin gîndire dobîndim întotdeauna o *cunoştinţă* despre obiect (fie el material sau ideal) potrivită naturii acestuia.

Immanuel Kant va face distincţia (plină de profunzime şi de fineţe) dintre gîndire şi cunoaştere, considerînd că gîndirea nu este sinonimă cu cunoaşterea.

G. W. F. Hegel va preciza că substanţa gîndirii este *gîndul*. Gîndul este elementul structural al acesteia. Această precizare ne deschide posibilitatea de a defini gîndirea prin *gînd*, evitînd astfel consecinţele ce decurg din prima definiţie. Într-adevăr, trebuie să admitem că poate exista un „gînd-mesager", care poartă o anumită încărcătură cognitivă de la obiect la subiect, dar poate să existe şi un „gînd-plăsmuit", fără legătură cu realul, fără să aducă vreun spor de cunoaştere.

Pe această bază, dintr-o perspectivă modernă, *operatorie*, gîndirea ar putea fi definită ca fiind *operaţie cu gînduri* (concepte). Această definiţie elimină unele dificultăţi (cele semnalate mai înainte) şi creează altele. Tot Hegel este acela care face distincţie între *gîndirea ca activitate* şi *gîndirea ca produs* (*rezultat*) al acestei activităţi, care, evident, este gîndul[1] sub formă de concept, de judecată şi de raţionament.

[1] Vezi G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, *Logica*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1962, p. 66.

Rev. de filoz., **17**, *9*, p. 1063—1071, Bucureşti, 1970.

Astfel, într-o primă aproximaţie, gîndirea poate fi considerată ca *operaţie* cu gînduri şi ca *rezultat* al acestei operări, din care, prin combinări şi recombinări, se nasc alte gînduri. Operaţia de gîndire naşte gîndul, iar acesta devine substanţa gîndirii în operaţiile ulterioare.

Desigur, se pune în mod justificat întrebarea : gîndirea este o moară de măcinat gînduri ? Gîndul este „pur", nu se raportează la nimeni şi la nimic ? Ce înseamnă a opera cu gînduri ? Tot în filozofia hegeliană vom găsi distincţia, făcută de fapt mai înainte de Kant, dintre gîndirea finită, aparţinînd intelectului, gîndire ce se raportează la *altul*, ce iese din sine, şi gîndirea infinită, aparţinînd raţiunii, gîndire prin care ea se raportează *la sine*, *devine sieşi obiect* [2], se gîndeşte pe sine în sine, se întreabă pe sine despre sine, devine reflexivă şi interogativă.

Astfel are loc o dedublare la nivelul gîndirii: gîndirea ce se raportează la altul devine *gîndirea gînditoare* şi gîndirea ce se raportează la sine devine *gîndirea gîndită*.

Prin urmare, a opera cu gînduri nu înseamnă doar a combina gînd- durile între ele, ci a te raporta permanent la altul şi la sine. Dar, evident, poate exista un raport între aceste două raporturi, între sine şi altul, un raport între raporturi din care rezultă legătura dintre sine şi altul, unitatea subiectivului şi a obiectivului.

Desigur, dacă operarea cu gînduri presupune şi raportare a gîndirii la sine şi la altul (la ceva existent în exterioritatea sa), se naşte întrebarea : *ce anume rezultă* din această dublă raportare ? deoarece am văzut că gîndirea este nu numai *operare* cu gînduri, ci şi *rezultat* al acesteia. Care dintre aceste două modalităţi de raportare presupune mai mari şi mai multe dificultăţi ? Am fi tentaţi să credem că este mai puţin dificilă cercetarea gîndirii de sine, deoarece, aşa cum consideră Hegel, determinaţiile gîndirii provin din *sine* şi ne este cu mult mai greu a da determinaţii *altuia*, existent în exterioritatea gîndirii. Aceasta este numai o aparenţă. Dacă ar fi aşa, ar urma, din perspectiva istoriei epistemologiei, să avem confirmarea că gîndirea s-a orientat, într-adevăr, mai întîi spre sine şi mai apoi către altul. Ar trebui să admitem că şi omul, cronologic, şi-a cercetat mai întîi gîndirea sa şi mai apoi a cercetat realitatea înconjurătoare. Oare primitivul a procedat astfel ? Evident că nu, şi ştiinţele umane şi sociale pot atesta acest lucru. Raportarea gîndirii la sine este o operaţie de maturitate a gîndirii, de mare fineţe, la care gîndirea ajunge numai după o îndelungă şi anevoioasă raportare la altul, care constituie un fel de fundament şi o premisă majoră pentru o ulterioară raportare la sine. Raportarea gîndirii la sine presupune o anumită platformă culturală a gîndirii, care s-a creat printr-un îndelungat exerciţiu de raportare la altul. Prin raportarea la sine, gîndirea a trebuit să se întrebe cu privire la mecanismele sale intime, la legile şi la principiile sale, să constate dacă este capabilă să se raporteze cu adevărat la sine şi la altul. Raportarea gîndirii la sine şi la altul este echivalentă cu constituirea conştiinţei de sine şi de altul. Evident, trebuie să admitem că raportarea la sine şi la altul a fost anterioară întrebării cu privire la aceasta. Conştiinţa raportării gîndirii la sine este exprimată monumental de către Aristotel în ştiinţa logicii formale. Un Descartes sau un Kant, care chea-

[2] Ibidem, p. 88.

mă raţiunea în faţa tribunalului critic spre a da socoteală de ceea ce poate şi de ceea ce nu poate, marchează momente importante în istoria raportării gîndirii la sine. Dar cum se face că raţiunea cheamă la judecată tot raţiunea, ca şi cum un tribunal îşi intentează sieşi proces, judecîndu-se pe sine, fiind în acelaşi timp reclamant şi inculpat, judecător şi judecat? Ceea ce nu se poate pe plan instituţional este însă pe deplin posibil şi necesar pe plan mintal.

Să revenim însă la întrebarea pusă în discuţie: ce *rezultă* (gîndirea fiind şi *rezultat*) din dubla raportare a gîndirii la sine şi la altul? Există oare un conţinut „pur" rezultat din raportarea gîndirii la sine şi un conţinut de asemenea „pur" rezultat din raportarea gîndirii la altul? E greu de presupus acest lucru. Între aceste două raporturi (raportul dintre gîndire şi sine şi raportul dintre gîndire şi altul), intervine al treilea raport, ca raport dintre raporturi, dintre sine şi altul, de mediere între conţinutul gîndirii despre sine şi conţinutul gîndirii despre altul. Pe axul celui de-al treilea raport, între sine şi altul, are loc un transfer permanent al altuia în sine şi al sinelui în altul, o interiorizare şi o exteriorizare. Sinele şi altul nu pot fi gîndite metafizic, în izolarea lor, ci dialectic, în conexiunea lor, în medierea lor, în trecerile reciproce ale unuia în celălalt.

Istoric, gîndirea primitivului este orientată cu precădere către altul (mediu), şi numai treptat, cu mult efort prin acumulări continue în planul subiectiv, se constituie ca gîndire reflexivă, aplecată spre sine. Orientarea gîndirii spre sine este un „lux", pe care ni-l putem permite în măsura în care ne-am eliberat treptat, progresiv şi parţial de sub imperiul exteriorităţii, spre care se orientează cu precădere gîndirea şi fapta din motive puternic determinate de existenţa individului şi a speciei, de adaptare şi de supravieţuire. Dar acest „lux" devine mai apoi o *trebuinţă* de ordin spiritual, indispensabilă omului, prin care el reflectează asupra spiritualului însuşi, asupra destinului şi rolului său în lume.

Comparaţia se poate face, şi este necesar să se facă, şi între nivelul empiric şi cel teoretic, între simţul comun şi gîndirea ştiinţifică, între omul simplu şi omul cultivat. Acesta din urmă, prin ştiinţă şi cultură, devine spirit reflexiv, care face şi din raţiunea sa *obiect* de meditaţie. Spiritul reflexiv este cel mai adesea concentrat asupra sinelui şi a raportului său cu altul, asupra altuia în corelaţie cu sinele, asupra esenţialului şi generalului din sine şi din altul. Simţul comun este îndeosebi atras spre altul, spre exterior şi particular.

Prin urmare, *rezultatul* raportului gîndirii cu sine sînt categoriile subiectivităţii, categoriile gnoseologice, legile, principiile şi categoriile logicii formale, matematica etc. Rezultatul raportării gîndirii la altul este concretizat în ştiinţele naturii, în ştiinţele tehnice, în ştiinţele acţiunii etc. Din acest punct de vedere putem înţelege o anumită însemnare a lui V. I. Lenin din *Caiete filozofice*, făcută pe marginea conspectelor din Hegel, după care ştiinţa este, într-un anumit fel, *logică aplicată* [3].

Evident, ştiinţa, sub un anumit aspect, este exteriorizare a gîndirii către altul, devenind gîndire (inteligenţă) materializată în dublu sens: în produsele create de ştiinţă, în legătura ei nemijlocită cu producţia

[3] Vezi V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956, p. 167.

și în conceptele (partea teoretică a) științei. Ceea ce pare a avea explicația și punctul de pornire în sinele gîndului se constată a fi pornit mai întîi din alteritatea lui; ceea ce este flexie (de la lat. *flexus* „încovoierea, curbarea") către altul, în exterior, s-a prefigurat mai întîi în reflexie, în gînd. Altul și sinele sînt în unitate dialectică. Altul trece în sine și sinele irupe către altul. Nu putem și nu avem dreptul să considerăm gîndirea de la început gata formată, ca fiind în deplinătatea maturității sale, exteriorizîndu-se suverană către altul, așa cum face Hegel. Ea se construiește exteriorizîndu-se și se reconstruiește interiorizîndu-se, devine mai reflexivă în raport cu altul și mai flexivă spre exterior prin raportare la sine, dă valoare obiectuală interiorului și umanizare reflexivă exteriorului [4].

Dacă gîndirea este, în raport cu sine și cu altul, un transfer de gînduri în ambele sensuri, din interior către exterior a gîndului înnobilat cu reflexia interioară și din exterior spre interior a gîndului îmbogățit în alteritatea sa, sub raportul *rezultatului* pe care-l urmărim (deoarece am văzut că ea este nu numai operație, ci și *rezultat* al acesteia) ne întrebăm *ce* și *cît* aduce ea din exterior în interior, din altul în sine și viceversa? Este una dintre marile întrebări puse spiritului, întrebare pe cît de simplă, pe atît de greu de soluționat. Ea nu s-a pus pregnant și explicit decît pe o anumită treaptă de dezvoltare a cunoașterii. În *Introducere* la *Critica rațiunii pure*, ediția I, Immanuel Kant va scrie: „Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe cu experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine toată din experiență. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoașterea noastră prin experiență să fie un compositum din ceea ce primim noi prin impresii și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere (nefiind provocată decît de impresii sensibile) produce din ea însăși, adaos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupra-i și abili de a-l separa"[5]. Istoria epistemologiei aduce suficiente date spre a demonstra că lucrurile stau așa. Gîndirea în *rezultatul* său nu este numai reproducere a alterității. Prin raportare la altul, ea nu-l aduce pe acesta, sub formă ideativă, în sine, în totalitatea determinărilor sale. Prin raportarea la altul, gîndirea, în cooperare cu simțurile, îl *reproduce* parțial pe acesta și-l *produce* parțial prin *adaos* din sine, adică îl *re-produce* [6]. Evident, n-au lipsit nici interpretările extreme, care au considerat, și mai consideră încă, gîndirea fie numai ca reproducere fidelă a alterității, fie numai ca producere a acesteia din ea însăși.

Sub raport calitativ, gîndirea, în *rezultatul* său, surprinde esențialul, universalul, interiorul, perenul. Prin raportare la sine și la altul, gîndirea redă universalul din sine și din altul.

Gîndirea este *universalul*. Ea depășește singularitatea. Singularul se oprește la „acesta", este „unul" și „una". Gîndirea depășind singularitatea este „unii", „unele", „toți" și „toate". Din perspectivă inductivă, gîndirea raportează singularul la particular și particularul la general.

---

[4] Vezi și K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968.

[5] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Edit. științifică, 1969, p. 42.

[6] Vezi și Ion Moraru, *Teoria reflectării și psihicul ca modalitate de reflectare*, în *Forum, științe sociale*, vol. II, *Cunoaștere și umanism*, București, 1970.

Pe de altă parte, din perspectivă deductivă, gîndirea deduce singularul din particular şi particularul din universal.

Din acest punct de vedere, gîndirea „sistematizează" natura, raportează individul la specie şi specia la gen. Gîndirea surprinde integrarea structurilor în sisteme şi a sistemelor mai simple în altele mai complexe. La nivelul sensibilului şi chiar la nivelul simţului comun, lumea ne-ar apare ca *juxtapunere fenomenală*. La nivelul gîndirii ştiinţifice, lumea ni se dezvăluie ca *conjugare esenţială* în multiple raporturi şi conexiuni.

Din perspectivă spaţio-temporală, sensibilitatea rămîne la nivelul lui „aici" şi „acum" [7]. Gîndirea, fiind capabilă să se mişte crono-spaţial pe distanţe nemărginite, în trecut, prezent şi viitor, depăşeşte pe „aici" şi „acum". La nivelul gîndirii care-şi permite ocoluri şi reveniri, care este capabilă de a fi reversibilă, „aici" devine „peste tot", „acum" devine „acum şi oricînd". Gîndirea presupune surprinderea legităţii, a necesităţii şi a cauzalităţii.

Reluînd definiţia aproximativă a gîndirii dată la început din punctul de vedere al comentariilor ulterioare, putem considera că gîndirea este atît *operaţie* cu gînduri (concepte), combinare şi recombinare a acestora în sisteme mai complexe, *raportare* la altul şi la sine, cît şi *rezultat* al acestei operări, în care este re-produsă alteritatea la modul general şi esenţial şi se exteriorizează interioritatea reflexivă în altul. Altfel zis, gîndirea este o modalitate umană, generală şi esenţială de raportare atît a lumii la om şi a omului la lume, a obiectului la subiect şi a subiectului la obiect, cît şi a subiectului la el însuşi, devenind astfel obiect al său.

Evident, este un fel de a defini gîndirea, nici pe departe singurul. Există o multitudine de modalităţi în a defini gîndirea, în funcţie de perspectiva din care este privită (de pildă din punct de vedere psihologic, psihofiziologic, ontologic, epistemologic, sociologic, operaţional, semantic, semiotic, din punctul de vedere al teoriei informaţiei, al cibernetici etc.).

Toate aceste *posibilităţi* de a defini gîndirea, luate ca premise, pot duce la o tratare specifică a gîndirii. Acest lucru evidenţiază că gîndirea este un fenomen uman extrem de complex, care se cere tratat multilateral, la nivel interdisciplinar.

## 2. AFECTIVITATEA ÎN RAPORT CU GÎNDIREA

Dacă structura cea mai simplă, dar fundamentală a gîndirii este *gîndul* (*conceptul*), prin analogie cu gîndirea am putea spune, oare, că structura fundamentală şi cea mai simplă a afectivităţii este *afectul*? Prin afect se înţelege de obicei o reacţie emotivă sau, mai precis, o trăire emotivă [8]. Sîntem îndreptăţiţi, în cazul afectivităţii, a căuta o structură simplă şi fundamentală? Răspunsul este mai degrabă negativ. Gîndirea prezintă structuri cognitive (operaţii logice şi forme logice) care se supun principiilor de integrare şi de subordonare, sînt compozabile şi reversibile. Noţiunile se integrează în judecăţi, judecăţile în raţionamente. Gîndirea are, prin urmare, un caracter de *sistem*. Prezintă trăsături de discontinuitate şi de continuitate. Nu acelaşi lucru se poate spune

[7] Vezi G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 68.

[8] Înţelegem afectul în altă semnificaţie decît aceea care i se dă în unele manuale de psihologie ca trăire impetuoasă, distructivă şi necontrolată.

despre afectivitate. Ea este mai degrabă discontinuă. Structurile emotive nu par a fi compozabile şi reversibile, ci se anulează reciproc : buna dispoziţie anulează proasta dispoziţie (nu se transformă în ea) şi invers. Sentimentul nu se naşte dintr-o integrare şi subordonare a dispoziţiilor.

Evident, din acest punct de vedere, gîndirea şi afectivitatea se deosebesc în mod esenţial.

Ne putem permite şi alte comparaţii între gîndire şi afectivitate, de natură *cantitativă*. Noţiunea are două caracteristici logice : *conţinutul* şi *forma*. Una vizează latura calitativă (notele esenţiale), iar cealaltă latura cantitativă. Noţiunea, fiind prin definiţie *esenţială* şi *generală*, cuprinde în sfera ei o *clasă* de obiecte, un anumit *număr* al acestora. Relaţia cantitativă reiese şi mai clar în evidenţă în judecată. Ea se referă din acest punct de vedere la „unul", „unii", „*toţi*". Prin aceasta, gîndirea vizează universalul, raportează singularul la particular şi particularul la general. Trebuie să observăm că în cazul gîndirii (concepte, judecăţi etc.) avem de-a face cu *mărimi extensive*, spaţiale şi temporale, de *cuprindere*, care se mişcă de la singular la particular şi universal şi, invers, în trecut, prezent şi viitor. În afectivitate sesizăm, de asemenea, o latură *cantitativă* şi una *calitativă*. Latura cantitativă aici prezintă însă unele particularităţi faţă de gîndire. Afectivitatea, sub aspect cantitativ, se caracterizează prin *intensitate* (forţă) şi *stabilitate* (persistentă). Vom observa aici o mărime de alt ordin decît în cazul gîndirii, *intensiv-temporală*.

Deci afectivitatea, prin asemenea mărimi, nu este aptă a surprinde particularul şi generalul, ci va viza numai *singularul*. Pe de altă parte, gîndirii nefiindu-i proprii mărimile intensive, ci doar extensive, pare a se refuza unei caracterizări psihologice riguroase sub aspectul intensităţii [9], deşi vorbim adesea, mai mult la modul metaforic, de un anumit „travaliu de gîndire", fără de care nici o creaţie, nici o descoperire nu ar fi posibilă. În unitatea lor, gîndirea şi afectivitatea compensează neajunsurile pe care le au fiecare în parte luate separat, devenind extensive şi intensive.

Sub raport temporal, gîndirea se mişcă nestingherită în trecut, prezent şi viitor. Afectivitatea, sub raportul *persistenţei*, în structurile simple vizează numai prezentul (dispoziţia), iar în structurile sale complexe (sentimentul etc.) vizează numai trecutul şi prezentul, viitorul fiindu-i, se pare, cu totul inaccesibil.

În funcţie de cele două coordonate ale afectivităţii (intensitatea şi persistenţa), putem desprinde şi caracteriza sub aspect cantitativ principalele structuri afective. Structura afectivă, care, ca intensitate (forţă), are de obicei o valoare scăzută, iar ca stabilitate poate trece repede în contrariul ei (din bună în rea şi invers), fiind deci instabilă, este numită *dispoziţie*. Structura afectivă care poate avea o intensitate medie sau ridicată şi un grad relativ mare de stabilitate, putîndu-se mişca pe coordonata trecutului şi a prezentului (spre deosebire de dispoziţia care se referă exclusiv numai la prezent), este numită *sentiment*.

[9] În fiziologia activităţii nervoase superioare este luată în consideraţie forţa (intensitatea) proceselor nervoase, dar acest concept nu are un corespondent în psihologia gîndirii. Este foarte probabil că el nu ne poate scuti de a tinde spre o încercare de caracterizare *psihologică* a gîndirii (în strînsă legătură cu afectivitatea) şi sub aspectul *intensităţii*.

Starea afectivă care poate atinge ca intensitate (forţă) valori înalte, putînd să propulseze organismul şi atingînd performanţe ridicate, variabile de la individ la individ în ceea ce priveşte stabilitatea, este numită *pasiune*. Ea joacă un rol deosebit în domeniul creaţiei, al marilor descoperiri, al acţiunii. Hegel spunea că „nimic mare nu s-a îndeplinit fără pasiune şi nici nu poate fi îndeplinit fără ea" [8].

În afara laturii *cantitative*, în afectivitate, ca şi în gîndire, avem de-a face cu trăsături de ordin *calitativ*. Pe lîngă intensitate (forţă) şi stabilitate (persistenţă), în trăirile afective ne întîlnim cu fenomenul *polarizării*, cu totul şi cu totul specific acestor procese psihice. De jos şi pînă sus, pe toată gama afectivităţii, structurile afective se polarizează în pozitive (stenice) şi negative (astenice). Avem de-a face cu o dispoziţie bună (pozitivă) sau rea (negativă), cu sentimente orientate pozitiv sau negativ (sentimente sau resentimente), cu pasiuni stenice sau astenice (pasiuni măreţe înălţătoare sau, dimpotrivă, josnice, degradante).

Ce criterii avem spre a considera o structură afectivă ca fiind pozitivă sau negativă? Distingem două categorii de criterii: *interioare*, din punctul de vedere al organismului, prin raportare la el, şi *exterioare*, prin raportare la ceva din afara lui, la normele şi la cerinţele vieţii sociale. Omul nu este numai o fiinţă naturală, ci şi o fiinţă socială, şi în primul rînd o fiinţă socială. Aprecierea proceselor afective, ţinînd seama de dubla natură a omului, nu poate fi făcută în nici un caz numai din punctul de vedere al cerinţelor naturale, ci şi al exigenţelor şi cerinţelor elaborate de societate. Omul are *trebuinţe* multiple, unele preponderent naturale, altele de ordin social. El are, de asemenea, *interese* variate, *dorinţe*, *scopuri*, care se corelează strîns. Satisfacerea sau nesatisfacerea trebuinţelor, realizarea sau nerealizarea dorinţelor, atingerea sau neatingerea scopurilor, înfăptuirea sau neînfăptuirea intereselor se reflectă pe planul afectivităţii. Evident, ele contribuie direct la polarizarea afectivităţii în pozitivă şi negativă. În afectivitate, raportarea la real se face oarecum mediat, prin intermediul trebuinţelor, dorinţelor, scopurilor, intereselor organismului. Obiectele, fenomenele, evenimentele din realitate capătă o coloratură afectivă, pozitivă sau negativă, în funcţie de felul în care contribuie (uşurează sau îngreuiază) la atingerea acestora. Din acest punct de vedere, medierea afectivităţii este oarecum analogă medierii gîndirii prin simţuri.

Societatea intervine însă cu criterii morale, juridice etc. Acestea, fiind parţial şi procesual conştientizate, interiorizate, prin aderare la ele devin trebuinţe interne sau, în grade variabile de conştientizare şi de interiorizare, se impun ca cerinţe externe sau semiexterne. Oricum, ele se constituie ca criterii de ordin social în aprecierea şi autoaprecierea afectivităţii şi mai ales a structurilor afective superioare (sentimente, pasiuni), ca fiind pozitive sau negative. O fiinţă umană ce şi-a însuşit principiile de ordin etic şi juridic, făcînd din ele cerinţe interne, îşi autoapreciază stările afective şi în funcţie de acestea. La omul moral ele primează chiar faţă de trebuinţele naturale.

La om, structurile afective, de la cele inferioare la cele superioare (şi, poate, tocmai pe acest considerent sîntem îndreptăţiţi a le considera

[8] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea a III-a, *Filozofia spiritului*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 307.

astfel), sînt încărcate de raţionalitate. Nu avem de-a face cu o afectivitate „pură". Afectivitatea la om devine raţională, iar gîndirea este afectivă. Afectivitatea are o apreciabilă încărcătură cognitivă, iar raţiunea poartă o accentuată coloratură afectivă. „De aceea nu am putea raţiona, nici chiar în domeniul matematicilor pure, fără a încerca anumite sentimente, şi invers, nu există afecte fără un *minimum* de înţelegere sau de discriminare" [9].

La om, şi mai ales la omul cu o viaţă psihică bogată, complexă, se construiesc „aliaje" psihice din procese cognitive şi afective, din scopuri, trebuinţe, interese, dorinţe etc. Atitudinea, de pildă, este o asemenea constelaţie de structuri cognitive şi afective, relativ stabile, configurate în sistem, cu valoare orientativă şi cu un rol deosebit în comportament, în acţiune. Elementele raţionale din atitudine îi conferă acesteia o orientare (înţelegere). Dispoziţiile, sentimentele, pasiunile se înscriu în atitudine ca elemente de trăire, pozitivă sau negativă, deci dinamogene sau frenatorii. Elementele de cunoaştere structurează realul, dîndu-i o semnificaţie, orientînd persoana în ambianţă. Structurile afective, în strînsă legătură cu trebuinţele, interesele, scopurile şi dorinţele îl propulsează în acţiune sau îl opresc din acţiune, măresc sau micşorează potenţialul energetic al organismului. Natura polarizată a afectivităţii îşi pune amprenta pe atitudine, determinînd-o a fi pozitivă sau negativă. În atitudine accepţi sau respingi un fenomen sau un eveniment, aderi la el sau nu, îl împărtăşeşti sau nu-l împărtăşeşti şi, în funcţie de aceasta, îţi orientezi comportamentul. Atitudinea este un element important al conştiinţei. Ea este un fenomen motivaţional extrem de complex.

Putem schimba oare atitudinea unui om sau a unui grup social numai pe cale cognitivă, pe baza elementului de înţelegere? În măsura în care atitudinea nu este numai un element de cunoaştere, evident că *nu* este posibil acest lucru, deşi înţelegerea, elementul de cunoaştere are un rol foarte mare. Uneori însă evenimentele şi fenomenele, mai ales cele extrem complexe, de ordin social, sînt mai greu inteligibile, solicită un efort intelectual foarte mare, cu atît mai dificil pentru oamenii mai puţin formaţi în acest sens, cu mai puţine disponibilităţi.

Poate fi schimbată oare atitudinea oamenilor numai pe cale afectivă? Desigur că *nu*. Omul, ca fiinţă raţională, trebuie mai întîi să *înţeleagă* ceva şi numai după aceea să creadă, să adere afectiv la acel ceva.

În strînsă legătură cu planul afectiv, se poate acţiona oare asupra atitudinii oamenilor numai pe calea satisfacerii sau a nesatisfacerii trebuinţelor? Trebuinţele au o importanţă extrem de mare în atitudine, dar această cale, singură, poate duce la o atitudine empirică, inferioară, nesusţinută raţional. Ceea ce înseamnă că trebuie să se acţioneze pe toate aceste căi în proporţii bine determinate.

În ceea ce priveşte prioritatea gîndirii sau afectivităţii în raport cu obiectul, unii autori sînt înclinaţi să creadă că aprecierea emoţională ar fi anterioară cunoaşterii. Este posibilă şi o altă interpretare, pornind de la premisa că nu poţi aprecia emoţional ceea ce încă *nu există* pe planul cunoaşterii. Trebuie mai întîi să transformi *lucrul* în *obiect*, să-l treci din registrul existenţei în sine în cel al cunoaşterii, ca existenţă

[9] Jean Piaget, *Psihologia inteligenţei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, p. 60.

pentru subiect, şi numai după aceea să ai o trăire pozitivă sau negativă faţă de el. Iniţial, descoperirea lucrului şi obiectivizarea lui s-au făcut, poate, sub impulsul unei trebuinţe sau al curiozităţii, poate şi al uneia şi al alteia, iar mai apoi afectivitatea, în orientarea ei pozitivă, adaugă noi valenţe dinamogene în explorarea esenţei obiectului.

Interferenţa dintre structurile cognitive şi afective la om, construirea constelaţiilor psihice din aceste procese, face ca problema psihismului uman să fie extrem de complexă şi greu de descifrat. Progresele făcute de cibernetică şi mai ales de neurocibernetică în modelarea neuronului şi a unor fenomene psihice în maşini şi mai ales perspectivele ce se deschid în faţa acesteia, realizările bionicii în ceea ce priveşte modelarea în maşini a unor fenomene complexe din lumea animală etc. au adus la ordinea zilei întrebarea dacă maşinile sînt capabile sau nu de procese afective? E adevărat că maşinile s-au dovedit capabile de gîndire. Omul le-a dat spre rezolvare unele probleme care implică „gîndirea algoritmică". Vor fi ele capabile de „gîndire euristică", vor putea să aibă afectivitate? Vor fi în stare să sufere, să se bucure, să aibă sentimentul culpei şi al responsabilităţii, să trăiască satisfacţia faptei înălţătoare, morale, să iubească şi să urască? Atunci ce ne mai rămîne?! Cu tot optimismul tehnic al epocii noastre, e greu să se decidă cineva a da un răspuns afirmativ şi categoric la aceste întrebări.

# OPINII DESPRE CĂRŢI

## LEKTÓN-UL ŞI PROPOZIŢIA ÎN LOGICA STOICĂ *

DE

D. STOIANOVICI

Astăzi e un lucru bine ştiut că repunerea în drepturi a logicii stoice este în cea mai mare parte opera unor cercetători din secolul nostru. Înaintea studiilor de istorie a logicii propoziţionale, făcute de marele logician polonez Lukasiewicz, importantele contribuţii ale şcolii stoice şi unele trăsături specifice ale ei nu au fost înţelese de istoricii filozofiei şi logicii. Ba mai mult, o optică îngustă şi inadecvată şi în alte privinţe a făcut ca logica stoică să fie socotită ca o treaptă în degenerarea logicii aristotelice şi tratată, ca atare, cu dispreţ. Abia pe baza dezvoltării logicii formale moderne, cu bogăţia de sisteme construite în cadrul ei şi cu tendinţa ei de formalizarea riguroasă, a putut fi înţeleasă originalitatea logicii stoice, raporturile dintre ea şi logica lui Aristotel, iar formalismul cultivat de ea, socotit odinioară drept semn de decădere, a apărut acum ca o excelenţă a ei.

Admiraţia cercetătorilor contemporani pentru ceea ce a realizat această şcoală din antichitatea greacă în domeniul logicii este umbrită doar de regretul că teoriile ei, despre care se consideră că egalează, probabil, în unele puncte descoperiri ale secolului nostru, nu ne-au parvenit decît în mod cu totul fragmentar şi pe cale indirectă. Profesorul Benson Mates, în apreciata sa cercetare monografică asupra logicii stoice, a reluat, susţinîndu-le cu material mai amplu, concluziile formulate de Lukasiewicz şi a pus în evidenţă unele aspecte noi, privind, printre altele, teoria semantică a stoicilor şi construcţia sistemului lor de reguli inferenţiale. Efortul de reclădire din crîmpeiele păstrate a edificiului logicii stoice, în care s-au angajat şi alţi istorici ai logicii, nu e, firește, încheiat. Se poate aştepta elucidarea a noi elemente, precizarea concluziilor deja obţinute, eventual repunerea în discuţie a unora dintre ele, corelarea mai strînsă a teoriei logice cu ontologia, gnoseologia şi etica stoică etc. [1]

* Însemnările de faţă discută în principal capitolul al X-lea din lucrarea lui Anton Dumitru, *Istoria logicii*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1969.

[1] Vezi, de pildă, articolele lui W. H. Hay, Ch. H. Kahn şi I. Mueller consacrate unor aspecte ale logicii stoice în „Archiv für Geschichte der Philosophie", 1969, nr. 2.

Rev. de filoz., **17**, *9*, p. 1073—1084, Bucureşti, 1970.

Dar dificultatea de a merge mai departe va fi, probabil, din ce în ce mai mare, dată fiind baza documentară foarte săracă şi nesigură. Tocmai de aceea ne apar ca deosebit de preţioase clarificările deja făcute, care permit să întrevedem cel puţin contururile principale ale unei teorii temeinic elaborate şi cuprinzătoare, din care multe detalii ne vor rămîne, pe semne, pentru todeauna necunoscute.

Reamintind aceste lucruri, trebuie să ne exprimăm însă amărăciunea că în lucrarea, apărută anul trecut, a lui Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, capitolul consacrat stoicismului dă o prezentare aproape neinteligibilă a logicii stoice. Reapar astfel, greu explicabil şi prin nimic justificat, confuzii într-o serie de puncte bine clarificate în lucrările contemporane de istoria logicii; este alterat sensul unor importante fragmente din autori antici referitoare la logica stoică; şi, ceea ce e mai uimitor, există numeroase contradicţii între afirmaţii ale autorului făcute înăuntrul acestui capitol. Vom examina în cele ce urmează cîteva dintre aceste confuzii şi contradicţii, încercînd să arătăm pentru unele din ele de unde provin şi cum se pot înlătura.

I. O primă chestiune priveşte determinarea înţelesului pe care-l are la logicienii stoici termenul „lektón". Avem aici unul dintre elementele de cea mai mare importanţă ale teoriei stoice: distincţiile făcute de logicienii Porticului cu privire la discursul raţional în genere şi categoriile în care au fixat aceste distincţii servesc la a delimita ceea ce constituie în concepţia lor domeniul preocupărilor de logică propriu-zise. Principala diviziune înăuntrul dialecticii stoice este aceea dintre partea care tratează despre semne şi partea care tratează despre semnificate sau lekta. Conţinutul acestei a doua părţi îl constituie, în fond, studiul diferitelor *lekta* şi al relaţiilor dintre ele.

Încercarea de a da o caracterizare exactă a lektón-ului stoic întîmpină unele dificultăţi, avînd în vedere puţinătatea textelor păstrate şi unele nepotriviri dintre fragmentele transmise de diferiţi comentatori antici privitoare la acest subiect. Nepotrivirile pot să provină din transmiterea nu întru totul fidelă a ideilor şi a formulărilor stoice de către autorii greci şi latini de mai tîrziu, dar şi dintr-o posibilă diversitate de opinii cu privire la o problemă sau alta între diferiţi reprezentanţi ai acestei şcoli, a cărei activitate se întinde pe o perioadă de timp foarte lungă. Ceea ce poate face într-o asemenea situaţie istoricul acestei doctrine este să confrunte cu atenţie textele, să pună cît mai clar în lumină dificultăţile şi nepotrivirile şi să caute, pe cît posibil, explicaţia lor. Rezultatul acestor tentative de reconstituire va fi atunci sau o imagine relativ coerentă a doctrinei, sau, eventual, mărturisirea că o asemenea imagine nu poate fi desprinsă de autor din mărturiile existente. Firește că reconstituirea, în măsura în care satisface condiţia coerenţei, este apoi apreciată şi din unghiul plauzibilităţii, al fidelităţii faţă de mărturii, al ponderii şi al justificării elementului ipotetic, adăugat pentru unificarea unor fragmente care altfel ar rămîne răzleţe etc. În acest fel pot coexista cîteodată şi interpretări alternative ale unor doctrine vechi şi în cazul istoriei logicii. Oricum însă, condiţia minimă a consistenţei interne se cere satisfăcută de orice asemenea interpretare înainte de a i se aplica alte etaloane. O interpretare lipsită de coerenţă este, în orice caz, *neinteligibilă*. Din

păcate, tocmai acest lucru se constată în legătură cu expunerea teoriei *lektón*-ului în cartea lui Anton Dumitriu.

Autorul ne spune cîteva lucruri despre *lektón* mai întîi la pagina 201. Citǎm de acolo : „În ceea ce priveşte ştiinţa semnificaţiilor, τὸ σημαινόμενον, putem spune că pentru stoici cuvîntul avea un raport cu lucrurile desemnate, τά πράγματα ; în felul acesta ia naştere noţiunea de „semnificaţie a exprimatului ( !?) pe care stoicii o numeau τὸ λεκτόν, concept central în filozofia logicii stoice. *Lektón*-ul nu era obiectul însuşi, ci *numai semnificaţia lui* ... (subl. ns. — *D.S.*). Aceste λεκτὰ vor fi tratate ca noţiuni generale într-o *teorie a conceptului*, care va fi una din secţiunile ştiinţei semnificaţiilor ...". După cum se va vedea ceva mai jos, această din urmă afirmaţie, după care lektà sînt noţiuni generale, iar teoria despre ele constituie la stoici teoria conceptului, nu este exactă. S-o luăm însă deocamdată aşa cum este şi să vedem cum sînt caracterizate λεκτὰ în secţiunea *10.2.2.2*, intitulată de autor „Conceptul". Aici se spune mai întîi că „*lektónul* este conţinutul gîndirii, nu este cuvîntul care exprimă, ci ceea ce se exprimă ; el se distinge de lucrurile exprimate de gîndire, de cuvintele care traduc această gîndire, este o verigă intermediară între obiect şi gîndire. Aşadar, *lekton* era gînditul şi între obiect şi numele lui se naşte acest *lektón*, care este conceptul general..." (p. 207). Acest pasaj concordă în conţinut cu cel citat mai înainte şi l-am reprodus aici doar pentru a fixa o afirmaţie care, ceva mai încolo, va fi contrazisă. Putem observa aici cel mult, în treacăt, că *înăuntrul* acestui din urmă pasaj par să existe două nepotriviri : mai întîi între afirmaţia că lektonul e *ceea ce se exprimă* şi afirmaţia că el *se distinge de lucrurile exprimate de gîndire*. Dar probabil că prin această din urmă expresie autorul a vrut să spună că lektonul e deosebit de lucrurile *la care se referă* gîndirea sau *care sînt obiectul* gîndirii. În acest caz ar fi vorba doar de o formulare nu tocmai bine aleasă [2]. Cealaltă nepotrivire există între situarea lektonului o dată între obiect şi gîndire, apoi între obiect şi numele lui. Dar nu vom zăbovi nici asupra modului cum ar trebui înţelese (şi eventual împăcate) aceste afirmaţii, deoarece, oricum, e vorba doar de o metaforă, care nu poate spune ceva precis.

Mult mai apte să clarifice intenţia stoicilor sînt exemplele ilustrative care ni s-au transmis în unele texte din antichitate. Şi, cu acest scop, A. Dumitriu citează la pagina 207 un text important din Sextus Empiricus în care e dată o asemenea exemplificare. Cititorul va avea însă surpriza să constate că ilustrarea, aşa cum e citată, *contrazice* izbitor explicaţiile date pînă aici. Iată cum sună la A. Dumitriu textul lui Sextus : „Stoicii spun că lucrurile care sînt în raport sînt de trei feluri : semnificatul, σημαινόμενον, cel care semnifică, σημαῖνον, şi lucrul, τυγχάνον. Cel care semnifică este chiar sunetul, de exemplu numele de Dion ; semnificatul este lucrul însuşi, care prin acest sunet (anume) [3] este făcut clar (...), de exemplu Dion însuşi. Acestea sînt două lucruri corporale, anume sunetul (numele) şi lucrul, şi [mai există] unul incorporal, anume semnificaţia lucrului, *lektón*-ul, care este adevărat sau fals" (Adv. Math, VIII, 11). Acest text e contradictoriu mai întîi în el însuşi : pe de o parte se

[2] Căci nu spunem, de pildă, despre cuvîntul „Socrate" că-l exprimă pe omul Socrate.

[3] Nu ştim ce-i cu acest „anume" introdus aici între paranteze ; pesemne că a apărut printr-o greşeală de tipar în loc de „nume".

spune (în mod îndreptățit) despre lektón că el e *semnificatul* (ca deosebit atît *de semn*, cît și de *lucrul la care se referă semnul*, adică, în exemplul nostru, de sunetul „Dion" și de individul uman Dion); mai departe însă se spune că semnificatul este lucrul, „de exemplu Dion însuși". Este apoi evident că exemplul, așa cum e citat aici, contrazice ceea ce s-a spus mai înainte despre *lektón*.

Toată încurcătura provine din modul în care a fost abreviat de autor textul lui Sextus; în urma acestei abrevieri, semnificatul, adică *lektón*-ul, a fost identificat cu lucrul pe care-l denotă semnul. Pentru a arăta cum s-a născut confuzia și contradicția, reproducem neabreviat pasajul din Sextus, folosindu-ne de traducerea lui I.M. Bocheński din a sa *A history of formal logic* (p. 110), deoarece, din cîte știm, acest text nu se găsește nicăieri integral în traducere românească (din lucrarea lui Sextus *Contra învățaților* avem în românește, în primul volum al operelor lui filozofice, doar cărțile I-VI). Iată textul: „Stoicii spun că următoarele trei sînt legate între ele: semnificatul (σημαινόμενον), semnul (σημαῖνον) și lucrul (τυγχάνον). Semnul e sunetul însuși, de exemplu (sunetul) Dion, semnificatul e entitatea redată (*manifested*) prin (acest semn) și pe care o aprehendăm ca fiind coexistentă cu gîndul nostru, (dar) pe care străinii nu o înțeleg, deși aud sunetul; lucrul e existentul exterior, de exemplu Dion însuși. Dintre acestea, două sînt corpuri, și anume sunetul și lucrul, iar unul e imaterial, și anume entitatea semnificată, *lektón*-ul...".

Din confruntarea fragmentului nealterat din Sextus cu felul în care a fost prescurtat de A. Dumitriu se observă imediat că a fost eliminată tocmai partea care interesa în primul rînd, adică explicația a ceea ce este *lektón*-ul. Lektonul, sau semnificatul, este deci entitatea redată prin semn, „pe care o aprehendăm ca fiind coexistentă cu gîndul nostru» și pe care un necunoscător al limbii nu o înțelege, chiar dacă aude rostit sunetul. Este deci cu totul altceva decît lucrul sau „existentul exterior" (în exemplul de față Dion) la care se referă semnul (adică numele „Dion").

Textul lui Sextus e de o claritate remarcabilă și nu putem înțelege ce a putut conduce la abrevierea lui în lucrarea (de mari proporții) a lui Anton Dumitriu în așa fel încît să-și piardă sensul și să vină în contradicție atît cu alte texte antice despre lekton, cît și cu afirmația anterior citată a lui A. Dumitriu însuși că „*lektón*-ul nu e obiectul însuși, ci numai semnificația lui" [4].

Am putea face cel mult o conjectură privitor la felul în care a putut să apară confuzia semnalată. Dacă autorul *Istoriei logicii* a operat în mod voit prescurtarea, a făcut-o, probabil din pricina cuvîntului „lucru" (to pragma) care apare în explicația lui Sextus, după care, cum traduce A. Dumitriu, „semnificatul este lucrul însuși care prin acest sunet este făcut clar". Dar aici, evident, prin „lucrul" făcut clar (redat, exprimat, manifestat) [5] de semn nu are în ve-

[4] De fapt nu *a lui*, ci a semnului, căci obiectul nu are semnificație; ni se pare de asemenea lipsită de sens expresia „semnificație a exprimatului", întîlnită mai înainte, prin care autorul desemnează lekton-ul stoic, la p. 201 (dar poate că aici este vorba de o greșeală de tipar). Menționăm totodată că, pentru a nu complica prea mult exprimarea, folosim aici în aceeași accepție termenii „semnificație" și „sens", cu toate că acest mod de a proceda nu e suficient de riguros dacă cei doi termeni ar trebui să corespundă cu *meaning* și *sense* din unele lucrări de specialitate din limba engleză.

[5] W. și M. Kneale preferă „revelat" (cf. *The Developement of Logic*, Oxford University Press, 1962, p. 140).

dere obiectul, referentul, denotatul semnului; că doar rostul întregului pasaj era tocmai să lămurească prin ce diferă *lektón*-ul de obiect (şi de expresie). „Lucrul însuşi care prin acest sunet este făcut clar" înseamnă aici pur şi simplu „acel ceva care prin acest sunet este făcut clar", sau, cum traduce Bocheński, „*entitatea*" redată, exprimată sau, dacă vrem, „făcută clară" de semn. În acest sens, şi Benson Mates, într-o notă la pagina 11 a lucrării sale, reproducînd o parte din acelaşi pasaj, ne spune că foloseşte pentru *tò pràgma* cuvîntul „entitate" (*entity*), întrucît nu găseşte un cuvînt mai bun; „lucru" (*thing*) conotează adesea fizicalitatea şi tocmai de aceea este cu totul nepotrivit aici, unde este vorba de a distinge între obiect şi sensul expresiei. Iar la pagina următoare (nota 8), Mates mai menţionează în treacăt că Prantl, neobservînd că în textele respective din Diogenes şi Sextus „τό πρᾶγμα" se referă invariabil la lekton, la semnificat, a dat explicaţii contradictorii despre lekta, spunînd mai întîi că lekta sînt lucrurile (*die Dinge*), iar apoi că nu sînt. Să fie vorba şi în cazul de faţă de aceeaşi eroare ca aceea a lui Prantl? Am putea înclina să credem aşa, dar A. Dumitriu face în capitolul despre stoici cîteva referiri la Mates, care a semnalat explicit eroarea lui Prantl!

În fond, nu e atît de important să căutăm o explicaţie pentru ceea ce s-a petrecut aici cu textul lui Sextus. Fapt e că după ce a fost dat în forma abreviată s-a născut o contradicţie vizibilă cu lămuririle date de autor înainte şi, cum s-a văzut, şi o contradicţie chiar în sînul fragmentului din Sextus, între prima şi a treia frază, pe de o parte, şi a doua, pe de alta. Autorul nu dă nici un fel de atenţie acestor contradicţii, nu le semnalează şi nu caută să le elimine în vreun fel. La numai cîteva rînduri mai jos de locul în care a citat pasajul din Sextus, el rezumă şi încheie discuţia lektonului. Dar fraza de încheiere nu numai că nu clarifică vreuna dintre dificultăţile semnalate, ci naşte pentru cititor o nouă nedumerire şi introduce în text o nouă contrazicere. Iată această frază: „Acest caracter de expresie gîndită, ca fiind obiectiv adevărată, credem că poate fi sensul *lektón*-ului, o dată ce el poate fi adevărat sau fals" (p. 207). După cum se vede, *lektón*-ul e declarat aici drept un tip de *expresie*.

Să rezumăm observaţiile de pînă aici. După ce lektonul a fost mai întîi, în mod relativ corect şi în conformitate cu textele comentatorilor antici, deosebit pe de o parte de expresie, iar pe de alta de lucrul la care se referă expresia, fiind caracterizat ca semnificaţie a expresiei („semnificatul" sau „exprimatul"), am văzut că apoi (în citatul trunchiat din Sextus) a fost identificat cu lucrul, iar acum, în fraza de încheiere, se spune despre el că e un gen de expresie („expresie gîndită..." etc.). Dar în felul acesta toată caracterizarea *lektón*-ului cade de la sine ca fiind inconsistentă şi neinteligibilă.

La afirmaţia (din ultima frază a autorului) privind caracterul „obiectiv adevărat" al lektonului, care e dubioasă oricum, indiferent de incoerenţele semnalate în definirea *lektón*-ului (ceea ce se poate vedea fie şi numai din faptul că nici despre omul Dion, nici despre sunetul „Dion", nici despre semnificaţia acestui sunet nu se poate spune în sens propriu că ar fi adevărate sau false), vom reveni mai jos, deoarece explicaţia ei stă în alte cîteva confuzii.

II. Acum să vedem cum e expusă teoria stoică a propoziţiilor. „Veritabila logică a stoicilor — citim la pagina 211 — începe de la studiul judecăţilor şi al propoziţiilor care le exprimă". Această formulare conţine pe bună dreptate, în conformitate cu teoria stoicilor despre semnificaţie, distincţia dintre propoziţii, ca un tip de expresii, şi judecăţi, ca

semnificații ale acestor expresii (mai precis a *unora* dintre ele, după cum se va vedea) [6]. Dar imediat după aceea această distincție este pe neașteptate anulată. Autorul ne dă următorul pasaj din Diogenes Laertios : „Judecata — ἀξίωμα — este ceea ce este adevărat sau fals. . . . ; o *expresie* completă în ea însăși, care neagă sau afirmă, după cum spune Chrysippos . . . " etc. (subl. ns. — *D.S.*; am omis din citat unele expresii în grecește reproduse de autor). Acum judecata, după cum se vede, e un tip de expresie, și autorul ne și spune imediat, comentînd acest pasaj, că „ea este concepută astfel ca o expresie — o propoziție — capabilă să primească valoarea « adevăr » sau « fals ». Aceasta este o concepție pur formală a judecății, care nu mai este considerată decît în expresia ei formală, propoziția". Și ceva mai departe : „Dacă cercetăm autorii clasici care s-au ocupat în vechime de teoriile logice ale stoicilor, nu mai poate exista nici un dubiu asupra caracterului acordat de ei judecății, pe care au considerat-o ca propoziție" (p. 211). Nu e prea clar ce sens trebuie dat cuvintelor „caracterul formal al judecății" în acest context, dar în orice caz este total greșit să se spună despre stoici că nu fac deosebire între propoziție, ca o expresie de un anumit tip, și conținutul sau semnificația ei. Ar fi în neconcordanță cu teoria lor despre lekton și despre limbaj în genere. De fapt, Diogenes, Sextus și Gellius, în formulări aproape identice, ne spun că la stoici judecata e *un tip de lekton* corespunzător anumitor specii de expresii propoziționale, și anume celor declarative [7]. Stoicii au dezvoltat o teorie semantică nu numai pentru termenii singulari și generali consideraţi izolat, ci și pentru propoziții. Pasajul citat din Diogenes Laertios pare a sprijini afirmația lui A. Dumitriu numai fiindcă a fost tradus de dînsul așa cum am văzut. Chiar în traducerea românească a cărții lui Laertios acest pasaj e redat altfel, și anume așa încît nu apare tocmai termenul critic „*expresie completă*". Iată cum sună acest pasaj : „Judecata e ceea ce este adevărat sau fals sau un lucru complet în sine [8], care, luat în sine, poate fi afirmat sau negat, cum spune Chrysippos . . . " [9] etc. (același lucru îl constatăm comparînd traducerea unui fragment relevant din Gellius, *Nopțile Atice* (XVI, 8) [10] de către A. Dumitriu, respectiv Benson Mates).

---

[6] Probabil că termenul „judecată" din limba română nu e tocmai potrivit pentru a desemna *conținutul obiectiv* al unei expresii propoziționale adevărate sau false. Să convenim însă aici că el are accepția termenului englez *proposition*, așa cum e folosit acesta în mod curent în literatura de specialitate, iar pentru „propoziție" să păstrăm înțelesul obișnuit pe care-l are în limba română și care corespunde termenului englez *sentence*.

De altfel, o analiză mai adîncită, datorată lui W. și M. Kneale, pare să arate că nu există o corespondență perfectă nici între stoicul *axioma* și termenul *proposition*, așa cum e folosit de către logicienii de limbă engleză. Dar asta nu are importanță pentru discuția noastră.

[7] Cf. Benson Mates, *Stoic logic*, University of California Press, 1961, p. 27—28.

[8] Și aici, în textul grec, apare cuvîntul *pragma*, în felul comentat mai înainte, acum însă „πρᾶγμα αὐτοτελές" nu mai e tradus de A. Dumitru prin „lucru complet în sine", cu toate că de astă dată nu s-ar fi produs din această pricină nici un echivoc, ci prin „expresie completă", ceea ce alterează total sensul fragmentului. Gellius și Sextus spun de-a dreptul „λεκτόν αὐτοτελές "(cf. B. Mates, *op. cit.*, p. 28, unde se atrage din nou atenția în mod explicit asupra acestui amănunt terminologic).

[9] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, VII, 65, trad. de C. I. Balmuș, București, Edit. Academiei, 1963, p. 348. Putem cita aici și cuvintele lui Sextus din *Adv. Math.* VII, 38, că la stoici „judecata e un *lektón*, iar *lekta* sînt imateriale" (apud Bochenski, *op. cit.* p. 112).

[10] În lucrarea lui A. Dumitru, trimiterea la Gellius e făcută greșit : VIII, 8, în loc de XVI, 8. Vezi Aulus Gellius, *Nopțile atice*, trad. de David Popescu, București, Edit. Academiei.

Aici nu este vorba nicidecum de traduceri diferite care ar putea deopotrivă să se pretindă valabile (personal, nu am putea opta într-o asemenea situaţie, necunoscînd limba greacă). Este vorba de faptul că traducerea şi interpretarea lui A. Dumitriu generează imediat contradicţii şi incoerenţe, pe care e de mirare cum nu le-a observat chiar dînsul în propriul text, precum şi neconcordanţe vizibile cu alte texte din aceiaşi comentatori antici. Astfel, după ce a atribuit stoicilor confundarea judecăţii cu propoziţia, precum şi definiţia după care propoziţia „este ceea ce este adevărat sau fals şi numai ceea ce poate fi adevărat sau fals poate fi o propoziţie" şi, mai sus, că judecata e o *expresie completă* ... etc., el ne vorbeşte apoi de existenţa în clasificările stoice a propoziţiilor *incomplete* ( !), care nu sînt nici adevărate, nici false ( !), şi ne mai informează că, „în afară de ( ? ?) aceste propoziţii incomplete şi complete, stoicii mai deosebeau o serie de propoziţii după modalitatea exprimării lor" (interogative, imperative, de jurămînt etc.) (vezi p. 211 — 212). Dar cum e posibil ca propoziţia să fie prin definiţie ceea ce e adevărat sau fals şi totodată să avem propoziţii care nu sînt nici adevărate, nici false (fie pentru că sînt incomplete, eliptice, fie pentru că sînt interogative, imperative etc.)? S-ar părea, judecînd după acest fel de incoerenţe, că stoicii nu şi-au construit în mod prea logic propria lor logică, atît aici cît şi mai înainte, în definirea *lektón-lui* şi exemplificarea distincţiilor legate de el. Ar fi de mirare, avînd în vedere că Chrysippos a fost socotit de către unii logician mai mare şi decît Aristotel, iar Diogene Laertios — citatul e reprodus şi de A. Dumitriu — spunea despre el că „a fost un dialecticien atît de renumit, încît foarte mulţi credeau că, dacă zeii ar face dialectică, ei nu ar face alta decît aceea a lui Chrysippos".

De fapt contrazicerile sînt aici atît de frapante, încît nu e nevoie de vreo îndemînare dialectică pentru a le observa. Şi nu vedem cum ar putea cititorul *Istoriei logicii* a lui A. Dumitriu să înţeleagă ceva din teoria stoică înainte de a înlătura aceste contraziceri din text. Iar ele se înlătură extrem de simplu dacă restabilim distincţia stoică dintre propoziţie şi judecată şi dacă observăm mai departe că ceea ce în lucrarea lui A. Dumitriu este prezentat drept clasificarea stoică *a propoziţiilor* (= judecăţilor) este de fapt cu totul altceva, şi anume clasificarea *lektelor*, care nu sînt *toate* judecăţi [11].

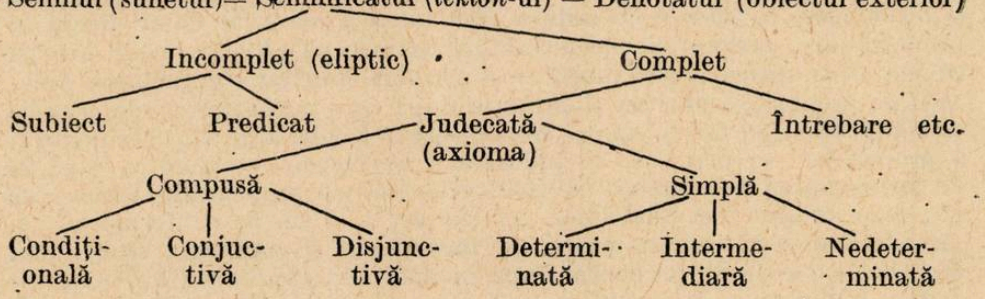
Într-adevăr, o interpretare corectă a textelor antice referitoare la logica stoică arată că *lektón*-ul e o categorie semantică ce corespunde destul de bine categoriei de „sens" (Frege, Church) sau „intensiune" (Carnap) [12] din semantica logică modernă. Şi lekton-ul nu e totdeauna concept general şi nici concept pur şi simplu. Dacă vrem, putem să folosim numele de „concept", însă *numai* pentru *lektón*-ul care corespunde termenilor (generali sau singulari, cum ar fi „om", respectiv „Dion"). Dar, cînd expresia e o propoziţie, *lektón*-ul ce-i corespunde nu e nicidecum concept. După felul propoziţiei, lektón-ul (adică sensul) ce-i corespunde va fi judecată, întrebare,

---

[11] Dar unele sînt, ceea ce arată că e falsă afirmaţia autorului citată mai înainte, după care *lekta* sînt concepte generale (şi figurează în teoria noţiunii).

[12] Cf. Benson Mates, *op. cit.*, p. 11—26, unde, pe lîngă o atentă analiză a textelor din autorii antici referitoare la semantica stoică, această teorie este comparată amănunţit cu unele teorii semantice moderne.

imperativ ş.a.m.d. Iată, de altfel, această clasificare a lekton-ului aşa cum o dă Benson Mates în lucrarea sa[13].




Acum se vede imediat cum trebuie rectificate afirmaţiile greşite la care ne-am referit :

a) lekton-ul nu e un tip de expresie, ci este sensul expresiilor (de diferite tipuri) ;

b) stoicii nu confundă judecata cu propoziţia, ci le deosebesc cît se poate de net ; judecata e un tip de lekton, propoziţia un tip de expresie ;

c) numai judecăţile sînt *lekta* adevărate sau false în sens primar ; în măsura în care se aplică şi altor *lekta* calificativele „adevărat" sau „fals", acestea sînt luate în accepţii derivate, care trebuie clarificate de la caz la caz ;

d) *lekta*, şi nu judecăţile şi propoziţiile, sînt clasificate de stoici în complete şi incomplete. La stoici nu există ceea ce A. Dumitriu numeşte „propoziţii incomplete". Propoziţia, indiferent dacă vehiculează o judecată, o întrebare etc., este o expresie completă. Incomplete sînt *lekta* corespunzătoare termenilor care alcătuiesc propoziţia simplă, şi anume fie ca subiect, fie ca predicat al ei.

Aici ajungem la un alt loc confuz din lucrare, cînd autorul dă exemple pentru rubrica, de fapt inexistentă la stoici, a „propoziţiilor incomplete". El spune că propoziţii incomplete sînt cele „construite, de exemplu, numai dintr-un verb, cum ar fi «el scrie» = «γράφει»" (p. 211). În această scurtă afirmaţie sînt mai multe greşeli. Întîi, este evident că „el scrie" nu constă doar dintr-un verb, ci conţine şi un pronume, „el". Tocmai de aceea expresia în totalitatea ei este o propoziţie (cu specificul, desigur, pe care-l au propoziţiile unde subiectul e un termen egocentric). Dar, dacă e propoziţie, atunci nu e cîtuşi de puţin o expresie incompletă sau, în orice caz, stoicii nu ar considera-o aşa în clasificările lor ; or, aici este vorba tocmai de ceea ce *ei* numeau într-un fel sau altul. Eliminînd pronumele „el", am rămîne într-adevăr cu o expresie eliptică sau incompletă în sensul în care vorbesc stoicii. Expresia „scrie" pe care o obţinem

[13] Bochenski observă că textele antice privind clasificarea *lektelor* nu sînt suficient de clare, iar între unele din ele par să existe contradicţii, încît schema lui Mates e sigură numai în ce priveşte clasificarea judecăţilor. În orice caz însă, ea e măcar *coerentă* şi pentru rest. De altfel, nici nu ne interesează aici în primul rînd partea nesigură a schemei, care priveşte subdiviziunile lektonului incomplet.

astfel nu mai e însă o propoziţie, ci doar predicat potenţial al unei propoziţii. Şi stoicii chiar asta au şi vrut să exemplifice. Iată acum în traducere textul nealterat din Diogenes Laertios la care se referă autorul : „Dintre exprimabile[14], stoicii spun că unele sînt complete în ele însele şi altele eliptice. Sînt eliptice acelea a căror enunţare nu-i terminată, *de exemplu* « *scrie* », căci întrebăm : « cine? », pe cînd în acelea care sînt complete enunţarea este terminată, ca, de pildă, « Socrate scrie ». *În rubrica exprimabilelor eliptice sînt puse predicatele*, pe cînd în aceea a exprimabilelor complete prin ele însele intră judecăţile, silogismele, întrebările şi propoziţiile interogative". Apoi ceva mai jos : „Predicatul ... mai poate fi definit ca un exprimabil eliptic care urmează să fie unit cu un subiect în cazul nominativ ca să dea o judecată" [15].

Se vede limpede din acest text că stoicii clasifică în complete şi incomplete (eliptice) *nu propoziţiile*, cum spune A. Dumitriu (şi nici judecăţile, am putea adăuga, avînd în vedere că, oricum, aici nu este vorba de o clasificare a expresiilor, ci a semnificaţiilor), ci *lekta*. Textul lui Laertios e perfect clar din acest punct de vedere şi definiţia e în perfect acord cu exemplul. La A. Dumitriu deci, clasificarea lektelor a fost luată, nu ştim de ce, drept clasificare a propoziţiilor, iar exemplul stoic a fost modificat prin adăugarea unui „el" la „scrie", astfel încît, în loc să avem doar un predicat, a rezultat o propoziţie. Dar, cu aceasta, întreagă teorie stoică a fost deformată şi a devenit neinteligibilă din pricina conflictului vizibil cu alte fragmente, luate fie aşa cum apar ele la A. Dumitriu, fie cum apar la alţi autori.

Deformarea produsă astfel a născut pentru autor şi o altă dificultate : dacă propoziţiile sînt împărţite, în felul în care a făcut-o dînsul, în complete şi incomplete, dintre care numai primele pot fi adevărate sau false, ce este de făcut cu propoziţiile interogative, imperative, de jurămînt etc. E impropriu să spunem că sînt incomplete (în ce sens ar fi aşa?), iar dacă ar fi complete, ele ar fi (potrivit spuselor autorului) adevărate sau false, ceea ce e de asemenea inacceptabil. Autorul e nevoit atunci, cum s-a văzut, ca, forţînd logica (deoarece clasificarea complet-incomplet este, evident, exhaustivă), să spună că la stoici aceste propoziţii există „în afară de" (?) propoziţiile complete şi incomplete.

De fapt, cum se vede bine din textul citat al lui Laertios, întrebările, poruncile etc. nu se situează nici înăuntrul, nici în afara clasificării *propoziţiilor* în complete şi incomplete, pentru că o asemenea clasificare, cum am spus deja, nu există. Dar se situează, în schimb, cum e şi firesc, înăuntrul clasificării *lektelor* în complete şi incomplete, şi anume în rubrica celor dintîi.

III. Vom semnala, în fine, încă două inexactităţii, de astă dată în prezentarea *clasificării judecăţilor* (sau, cum spune autorul, a „propoziţiilor complete"), la care se adaugă încă un exemplu stoic deformat. Arătînd că stoicii împart judecăţile simple, după calitate, în afirmative

[14] Adică *dintre lekta* şi nu dintre propoziţii !

[15] Diogene Laertios, *op. cit.*, VII, 63, 64, trad. rom. p. 347 — 348 (subl. ns.). Iată ce scrie şi Mates despre asta : „Both Sextus and Diogenes, again in almost identical passages, say that the Stoics divide Lekta into two kinds : those that are complete in themselves and those that are deficient. Deficient lekta are described as „those the enunciation of which is incomplete, for exemple, „writes" — for we want to know who?" (*op. cit.*, p. 16).

şi negative, autorul ne spune apoi că judecăţile afirmative se împart, la rîndul lor, în a) *simple* sau *afirmative* şi b) indicative. Am subliniat aici subdiviziunea care produce două fireşti nedumeriri: 1. Cum pot diviza un concept *A* în *A* şi altceva? 2. Dacă am divizat pe *A* în *B* şi *C*, cum mai pot diviza pe *B* în *A* şi altceva? Şi ne mărginim la atît. Întîlnim apoi o nouă contrazicere cu sine a autorului la pagina 213, unde dă lista judecăţilor nonsimple. La punctul 7 autorul scrie: „În sfîrşit, mai avem citată de Diogene Laerţiu şi *propoziţia nonsimplă*, formată numai cu negaţia unei propoziţii simple, ca, de exemplu, propoziţia « nu este ziuă », formată din negarea propoziţiei « este ziuă »". Dar *aceeaşi* propoziţie „nu este ziuă" a fost citată la pagina anterioară ca exemplu de propoziţie *simplă* negativă. Una şi aceeaşi propoziţie ar fi deci şi simplă şi nonsimplă! Autorul nu dă nici o deslușire în privinţa acestei situaţii anormale. Nu vom stărui în analiza acestui punct; ni se pare că textul din Laertios, după cum poate vedea cititorul în traducerea românească la pagina 350, nu a fost bine interpretat. Comentatorul antic, *după ce* isprăveşte cu enumerarea judecăţilor compuse, trece la discutarea opoziţiei dintre judecăţi şi nu la adăugarea încă unei rubrici la lista judecăţilor compuse [16].

Ceea ce e apoi şi mai de neînţeles este că, în timp ce judecata negativă e tratată în text (şi) drept judecată nonsimplă, judecata hipernegativă sau dublu negativă este inclusă, de astă dată probabil în acord cu textul lui Diogenes, în rubrica judecăţilor simple! (cf. p. 212). Or, ea oricum nu are o structură mai simplă decît o judecată care conţine o singură negaţie deşi în ce priveşte valoarea de adevăr este echivalentă cu o afirmativă. Ajunşi aici însă, e momentul să citäm şi exemplul care apare deformat în textul lui A. Dumitriu. El ne dă ca exemplu de judecată hipernegativă, adică „formată cu o negaţie dublă", următoarea: „nu, nu este ziuă". Este însă evident că aceasta nu traduce exact expresia greacă citată alături şi nici nu este o dublă negaţie, ci e o singură negaţie întărită stilistic. Şi că este la mijloc o greşeală evidentă o arată cuvintele din textul lui Diogene care urmează acestei propoziţii: „iar aceasta presupune că „este ziuă", adică dubla negaţie este echivalentă afirmaţiei". Dar „nu, nu este ziuă" nu numai că nu e echivalentă lui „este ziuă", ci este chiar contradictoria ei enunţată emfatic. Iată, de altfel, fragmentul întreg din Laertios, aşa cum îl găsim în traducerea românească a cărţii sale: „O specie a propoziţiei negative este dubla negaţie. Prin negaţie dublă se înţelege negaţia unei negaţii — de exemplu „nu este nu este ziuă", iar aceasta presupune că „este ziuă" "[17].

---

[16] Mates precizează că nu toate mărturiile concordă în a arăta că negaţiile (*negations*) sînt la stoici judecăţi simple. Dar împotriva tratării lor drept judecăţi simple par a vorbi, spune el, unele mărturii din Sextus, în timp ce mărturiile lui Diogenes (contrar afirmaţiei lui A. Dumitriu) „par să sugereze că negaţiile sînt propoziţii atomare" (adică simple) (cf. *op. cit.*, p. 31). Oricum, în textul lui A. Dumitriu există această contrazicere, care, dacă nu e eliminată, se cerea măcar comentată într-un fel sau altul.

[17] Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 69, trad. rom. p. 349. Nu interesează aici dacă s-ar fi putut reda, eventual, în mod mai natural în româneşte dubla negare a judecăţii „este ziuă". Şi în greceşte, de altfel, naturaleţea exprimării este sacrificată nu o dată de stoici, inclusiv cînd este vorba de aşezarea negaţiei, ceea ce ilustrează formalismul accentuat al logicii lor, evidenţiat de Lukasiewicz. Oricum, traducerea de aici conţine, aşa cum o cere logica textului, o dublă negaţie, spre deosebire de traducerea din textul lui A. Dumitriu.

Nu excludem, firește, că formularea inadecvată din lucrarea lui A. Dumitriu s-ar putea să se datoreze și unei greșeli de tipar.

★

Am semnalat în cele de mai sus un număr de contradicții sau altfel de inadvertențe din capitolul al X-lea al *Istoriei logicii* de Anton Dumitriu consacrat logicii stoicilor. Acestea nu sînt toate inadvertențele pe care le conține capitolul despre stoici. Dar ele afectează unele puncte de ceea mai mare importanță ale doctrinei logice a stoicilor și nu vedem cum ar putea fi înțeleasă această doctrină fără explicarea și eliminarea lor. Sperăm de aceea că observațiile critice pe care le-am formulat, făcînd apel la traducerile românești ale scrierilor unor comentatori antici, dar într-o măsură și mai mare la unele lucrări contemporane de istoria logicii, vor fi de ajutor unor cititori ai lucrării lui A. Dumitriu în înțelegerea exactă a conținutului și a importanței teoriei stoice a semnificației și a judecății.

Unele confuzii în expunerea teoriei *lektón*-ului se repercutează, de altfel, și asupra considerațiilor generale pe care le face autorul în finalul capitolului cu privire la trăsăturile distinctive ale logicii stoice. Ni se pare că, lăsînd de o parte trăsăturile semnalate cu mai multe decenii în urmă de Lukasiewicz și care sînt într-adevăr definitorii pentru logica stoicilor, caracterizarea pe care o face A. Dumitriu, în măsura în care poate fi înțeleasă exact — ceea ce nu e ușor, dat fiind că autorul a preferat aici formula laconică, evasiliterară și vag-sugestivă în locul caracterizării aride, dar exacte cu ajutorul vocabularului tehnic al logicii —, nu poate fi susținută. „Logica stoică — spune autorul — ... este gîndirea care se gîndește în propria ei expresie" sau „care studiază forma exprimată, independentă de gîndirea care se exprimă". Formalismul e, cum am spus deja, o caracteristică a logicii stoice. Dar această caracteristică nu credem că e bine formulată în asemenea termeni. Chestiunea ar necesita o discuție specială, pe care nu o dorim aici, unde ne-am mărginit să arătăm doar că, din pricina inexactităților semnalate și a altora pe care le conține acest capitol, lucrarea nu a izbutit, într-o serie de puncte de importanță centrală, să comunice cititorului *conținutul* teoriei logice a stoicilor. Or, o caracterizare generală a logicii stoice trebuie să se desprindă, firește, dintr-o înțelegere adecvată a acestui conținut înaintea oricăror comparații și generalizări.

Pentru a preveni orice interpretare improprie a sensului criticilor făcute în aceste însemnări, vrem să spunem în încheiere explicit ce anume *n-au* urmărit ele. Nu am reproșat autorului faptul de a nu fi adus contribuții noi la cunoașterea logicii stoice ; ar fi fost prezumțios s-o facem. De altfel, o istorie a logicii poate fi bună și utilă pentru informarea cititorului, chiar dacă ar reda doar — însă, firește, cu exactitate — rezultatele obținute de alți cercetători în acest domeniu. Din păcate, cum am văzut, capitolul al X-lea al lucrării lui A. Dumitriu nu a transmis cu acuratețe remarcabilele rezultate obținute de cercetătorii contemporani în reconstituirea logicii stoice. Nu am reproșat lucrării faptul de a nu fi valorificat texte sau de a nu fi adus dezlegări în tălmăcirea textelor rămase pînă astăzi opace sau confuze ; am semnalat doar cu regret faptul că a deformat și a schimbat înțelesul unor texte dintre cele mai clare și mai frumoase păstrate cu privire la teoriile stoice, printre care se numără și excelentul

pasaj din *Adversus mathematicos*, pesemne unul dintre cele care i-au adus lui Sextus Empiricus recunoaşterea cercetătorilor contemporani de a fi cea mai competentă sursă privitoare la această şcoală filozofică, în pofida ostilităţii sale ştiute faţă de ea. Şi — repetăm ce-am spus deja mai înainte —, în măsura în care au apărut referiri la traducerea unor termeni sau expresii din limba greacă, ele n-au vizat decît o confruntare cu alte traduceri româneşti sau străine existente atunci cînd traducerile lui A. Dumitriu aveau consecinţe *logic inacceptabile* în raport cu sistemul şi cu ceea ce autorul însuşi a susţinut anterior.

Aceste serioase neajunsuri ale capitolului despre stoici din lucrarea lui A. Dumitriu şi altele similare pe care nu le-am semnalat aici le va resimţi, credem, orice cititor atent.

# CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

## NOTE DESPRE CONCEPŢIA ILUMINISTĂ A LUI BARBU PARIS MUMULEANU

DE

N. ISAR

Barbu Paris Mumuleanu, acel „glas de durere" al poeziei române, cum îl numea Eminescu [1], a cărui operă a fost revendicată de istoria literaturii şi a intrat, ca atare, în preocupările istoricilor literari [2], merită, credem, o reconsiderare şi din punctul de vedere al istoriei gîndirii social-politice [3].

Încărcată adesea cu naivităţi şi stîngăcii sub raportul realizării artistice, opera sa ne interesează îndeosebi sub aspect social-politic, ea constituind un izvor pentru cunoaşterea societăţii româneşti din primele decenii ale secolului al XIX-lea.

Viaţa lui Mumuleanu [4], o luptă permanentă cu sărăcia, explică în bună parte sensul antifeudal al gîndirii sale. Ca şi în cazul contemporanului său Eufrosin Poteca din Ţara Românească, critica pe care o face de pe poziţii iluministe orînduielilor feudale din Ţara Românească constituie nota dominantă a gîndirii sale.

[1] În această apreciere, Mihail Eminescu a fost inspirat de lucrarea în versuri intitulată *Plîngerea şi tînguirea Valahiei asupra nemulţumirii streinilor ce au derepenat-o*, lucrare atribuită de I. H. Rădulescu şi apoi de alţii lui Mumuleanu şi pe care Eminescu a citit-o în *Lepturariul* lui Aron Pumnul (vol. III, p. 332—442, Viena, 1862). Chiar dacă acest poem aparţine mai degrabă lui Naum Rîmniceanu, admiraţia lui Eminescu din *Epigonii* se dovedeşte a fi inspirată şi semnificativă: ea sintetizează pentru urmaşii lui Mumuleanu conştiinţa unei vieţi triste şi a unei simţiri adînci; la fel de semnificativă este şi atribuirea unui poem patriotic anonim lui Mumuleanu de către I. H. Rădulescu.

[2] Pentru unele detalii cu privire la poet, vezi mai ales: prefaţa lui I. H. Rădulescu la volumul *Poezii* din 1837; G. Călinescu, *Barbu Paris Mumuleanu*, în *Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor*, II, 1953; idem, *Barbu Paris Mumuleanu*; Gr. Brîncuş, *Limba poeziilor lui Barbu Paris Mumuleanu*, în *Contribuţii la istoria limbii române literare în secolul al XIX-lea*, Bucureşti, 1956; V. A. Ursu, *Paternitatea poemei „Plîngerea şi tînguirea Valahiei" şi unele versuri necunoscute ale lui Paris Mumuleanu*, în „Limba română", XIV, 1965; din lucrările de sinteză vezi mai ales volumul al II-lea din *Istoria literaturii române*, Bucureşti, 1968, p. 206—210, capitolul semnat de Maria Platon.

[3] Este semnificativă în acest sens încadrarea lui B. P. Mumuleanu în mişcarea reformatoare din Ţara Românească după 1821, aşa cum se face în tratatul de *Istoria României*, vol. III, Bucureşti, 1964, p. 922.

[4] S-a născut la Slatina în 1794 şi a murit în 1836 la vîrsta de numai 42 de ani, lăsînd în urma sa, pradă nevoilor vieţii, o familie relativ numeroasă.

Rev. de filoz., 17, 9, p. 1085—1090, Bucureşti, 1970.

În concepţia lui Mumuleanu, autorul cunoscutelor *Caracteruri*, viciile sociale, patimile sau „relele năravuri", cum le spune el, reprezintă marele rău de care suferă umanitatea. După el, aceste vicii îşi trag izvorul din natura imperfectă a omului, dar o asemenea explicaţie este pusă de poet în cele din urmă în strînsă legătură cu realităţile sociale. Astfel, cel mai grav dintre vicii i se pare a fi luxul boierimii. Dorinţa luxului stîrneşte ambiţia ca fiecare să pună pe primul plan interesele proprii, „întrebuinţînd felurimi de mijloace spre lăcomia nesăţioaselor pofte" [5]. Se creează astfel o morală al cărei ideal este parvenirea pe treapta cea mai înaltă a societăţii. Într-o asemenea societate, în care tronează egoismul născut din lux, arată Mumuleanu, membrii ei doresc să fie nobili, iar respect nu există decît pentru ranguri şi dregătorii[6].

Rezultatul acestui „ideal de viaţă", observă Mumuleanu, îl constituie neglijarea totală a activităţiilor productive, a meşteşugurilor şi a „lucrării pămîntului", care reprezintă „baza fericirii neamului omenesc" [7]. Goana după ranguri boiereşti, în timp ce lucrarea pămîntului, „izvorul nesecat al îndestulării", se neglijează, duce implicit la un alt „năravu" social, la îngîmfare, la sentimentul apartenenţei la un anumit grup social, la sentimentul privilegiului şi al nobleţei; „vrînd să arătăm mărimea noastră prin ranguri", spune Mumuleanu, socotim că prin aceasta „ne deosebim de ceilalţi oameni" [8].

Mumuleanu constată că sentimentul inegalităţii sociale nu-şi găseşte o explicaţie obiectivă. El nu este altceva decît o *prejudecată*, căci, dacă prin natura lucrurilor, nobleţea este o realitate, criteriul ei, conţinutul ei, îl constituie nu treapta social-economică, starea materială, bogăţia sau sărăcia omului, ci, dimpotrivă, virtutea omului, fondul lui spiritual. Prin urmare, nobleţea aparţine sufletului, conţinutul ei îl dă numai virtutea[9].

În acest sens, subliniază Mumuleanu, nici chiar monarhul nu este cu adevărat nobil dacă nu este virtuos. Pentru un monarh, virtutea însemnează înainte de toate grija pentru „fericirea supuşilor săi" şi acordarea de „boierii" şi „dregătorii" numai „celor ce au merit" [10].

Mumuleanu arată că nobil cu adevărat nu este nici nobilul vechi, „de naştere", nici cel nou, „făcut", ciocoiul, ci omul care este virtuos, adică îndeplineşte anumite calităţi morale : simplitate, dreptate, cinste, modestie. Altfel, „cu mii [de lei] — adaugă Mumuleanu — , pot şi măgarii a se face nobili" [11].

Dar virtutea implică şi învăţătură, „lumină", ştiinţă de carte. Nu rangul social sau averea aduc nobleţea, ci moralitatea şi ştiinţa[12].

Mumuleanu respinge privilegiul în sine al „neamului", al „naşterii", pretenţia boierimii „vechi" la funcţii înalte numai pe baza originii sau a faptelor de glorie ale strămoşilor din familie. Revendicarea unor asemenea drepturi ar fi justificată, scrie Mumuleanu, numai dacă ei, boierii,

---

[5] B. P. Mumuleanu, *Caracteruri*, Bucureşti, 1825, prefaţă, p. 6.
[6] *Ibidem*, p. 7.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*, p. 9.
[9] Vezi şi poezia *Virtuosul*, în *Poezii*, ed. I. H. Rădulescu, Bucureşti, 1837, p. 14—16.
[10] B. P. Mumuleanu, *Caracteruri*, Bucureşti, 1825, prefaţă, p. 10.
[11] *Ibidem*, p. 96—101, poezia *Nobilul făcut şi ne-nvăţat*.
[12] *Ibidem*.

ar putea să prezinte documente nu de „neam" ci de „învățătură", adică atestate de specializare profesională, de pildă de „iurist", „literator", „matematic", „himic" (chimist) sau „bun fizic" (fizician)[13]. Bogăția nu are nici o valoare, conchide el, în comparație cu buna educație și învățătură, deoarece bogățiile nu pot fi justificate nici juridic și nici moral sau umanitar. Ele sînt „ale vremii". Omului nu-i aparține decît numai virtutea prin care împlinește fapta cea bună, pe care nu o putem dobîndi „decît prin învățătură și prin bună creștere". Știința de carte „numai singură este și ne va fi îndreptarul vieții noastre, iar nu bogăția", este concluzia poetului [14].

Dacă știința de carte oferă multiple posibilități de dezvoltare ființei umane, bogăția, dimpotrivă, oferă posibilități de manifestare a viciilor omenești, și în primul rînd „ne face trîntori în societate". Bogăția nu numai că aduce trîndăvia, dar, mai mult, prin însăși natura ei este antiumană, căci, răscolindu-i patimile latente, ea dezvoltă în om tot ce este mai rău; ea aduce cu sine trufia, mîndria, fățărnicia; ea îl silește pe om „a întrebuința mijloace necinstite", „a hrăpi" de la semenul său mai slab. Bogăția „bogăția cea fără moravuri, subliniază Mumuleanu, nu poate să ducă decît la neomenie, la asprime și la nemilostivire" [15].

Iluminismul lui Mumuleanu se convertește pe alocuri în filantropism mic-burghez. Bogățiile, fiind de fapt „agonisiri din bunul patriei", cei bogați sînt datori, scrie poetul, să întoarcă o bună parte din veniturile lor patriei: de pildă, să construiască un „monoment santimental", o „casă pentru săraci" sau pentru orfani, să procure „cărți de științe în limba patriei pentru luminarea neamului" ș. a. [16].

În același timp, ei trebuie să se supună unei necesități generale, anume să participe efectiv la activitatea productivă: bogăția și rangurile nu pot opri pe nimeni „să lucreze cîmpul", să administreze cu grijă „iconomia casii" lor [17], cu atît mai mult cu cît această participare se află în concordanță cu propriile lor interese.

Este remarcabilă viziunea lui Mumuleanu asupra contradicțiilor de neînlăturat dintre clasa boierilor și popor. „Năravurile" pe care le constată în societatea românească le consideră legate de existența boierimii. „Cei mari", adică boierii sau marii dregători, arată el, se deosebesc de oamenii din popor „precum cerul de pămînt" [18]. Trîndăvia, lenevia, nestatornicia, ușurința sînt componente ale firii omenești în general, dar în cazul societății din Țara Românească aparțin în primul rînd categoriei „celor mari".

Asuprirea exercitată de boierii dregători este nelimitată, observă Mumuleanu. Oricît de copleșit de biruri ar fi poporul, „cei mari", dregătorii, nu văd această stare grea, căci pe ei nu adevărul îi preocupă, ci „enteresul lor" [19]. Privilegiul nobleței îi ajută pe boieri să supună „cum vor" pe cei mici. În timp ce boierii pot fi ignoranți, desfrînați sau neghiobi,

[13] *Ibidem*, p. 101—106, poezia *Nobilul vechi și sărac.*
[14] *Ibidem*, prefață, p. 23.
[15] *Ibidem*, p. 24—25.
[16] *Ibidem*, prefață, p. 26—27.
[17] *Ibidem*, p. 29.
[18] *Ibidem*, p. 81—89, poezia *Cei mari.*
[19] *Ibidem*, p. 90—96, poezia *Lingușitori.*

nejustificîndu-şi cu nimic pretenţia lor de a fi stăpîni, nici pe învăţătură, nici pe moralitate, ei îi obligă pe cei mulţi, pe ţărani, să muncească în locul lor pentru ca ei să poată lenevi [20].

Datoriile morale şi sociale care, după opinia lui Mumuleanu, ar reveni boierimii rămîn în stadiul unor aspiraţii proprii autorului. El vede cu amărăciune că boierii nu se străduiesc să răspundă nici măcar la un minimum din zisele datorii; ba, mai mult, prin nerespectarea acestora boierimea reprezintă un factor de polarizare a tuturor relelor societăţii, o piedică în calea progresului. Boierii, observă Mumuleanu, nu aleargă nici după ştiinţă şi nu merg suficient nici la şcoli. Siguranţa vieţii materiale, în loc să-i împingă la acţiune, îi duce la lenevie şi la abuzuri; pentru ei legea nu există, iar cît priveşte activitatea productivă au oroare de ea, căci le e ruşine să fie negustori şi, cu atît mai mult, „lucrători" [21].

În loc să fie conştienţi „că sînt datori pentru fericirea supuşilor", dimpotrivă, prin „rele întrebuinţări", ei strică moralitatea acestora. „Cînd cei mari trăiesc desfrînaţi, cu doao chipuri să fac vătămători în obşte": pentru propria lor răutate, dar, mai ales, pentru că prin puterea exemplului ei o transmit şi celorlalţi, iar „eczemplu răutăţii lor este mai mare decît ceea ce fac ei însişi" [22].

Luxul boierimii noastre, acest „viciu monstruos" asupra căruia pune accentul poetul, luxul care triumfă „ca steaguri pe toate uliţele oraşului în patria noastră", nu este de loc îndreptăţit de realităţile noastre. Ca expresie a leneviei într-o societate care are nevoie mai mult decît orice de vrednicie şi vioiciune, luxul a dus la denaturarea imaginii omului. „Cinstea hainelor", spune Mumuleanu, a devenit totul la noi. Contează îmbrăcămintea; ea dă valoare omului. Or, această superficialitate este „o ruşine a neamului" iar vina o poartă boierii, căci „lucsusul este boier acum şi boierul sluga lucsusului" [23].

Concluzia acestor acuzaţii pe care Mumuleanu le aduce boierimii în ansamblul ei, căci altfel pe unii dintre boierii „luminaţi" îi admiră [24], este străbătută de o rază de speranţă, de încredere în victoria adevărului şi a dreptăţii. El consideră că, într-un fel sau altul, asupritorii îşi vor primi răsplata nedreptăţii lor. În viziunea iluministă şi filantropică a poetului, asuprirea şi înjosirea semenului stîrnesc la un moment dat mustrări de conştiinţă, adevărate chinuri ale „iadului". Dar pocăinţa omului cu conştiinţa încărcată este zadarnică; nimic din ceea ce s-a greşit nu se poate îndrepta sau răscumpăra, căci lacrima celui asuprit cere răzbunare [25].

Mai mult, referindu-se la neîndeplinirea datoriilor pe care boierii le au faţă de patrie, Mumuleanu crede că aceştia cîndva „au să răspunză pentru aceste datorii" [26]. Dreptatea cauzei celor mulţi îi apare iminentă.

[20] *Ibidem*, p. 81—89, poezia *Cei mari*.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*, prefaţă, p. 19.
[23] *Ibidem*, p. 13.
[24] Este cazul lui Ienăchiţă Văcărescu (*Caracteruri*, prefaţă, p. 54), de pildă, sau al protectorului său, Constatin Filipescu, pe care l-a însoţit în exilul de la Bucov impus de domnitorul Ioan Caragea.
[25] *Poezii*, 1837, p. 17—22, *Păcătosul*.
[26] *Caracteruri*, prefaţă, p. 19.

„Cei mari" se înșală — spune el — crezînd că ei s-au născut pentru a fi „poruncitori", iar cei mici pentru a fi „slujitori" [27], căci adevărul, menit să vestească dreptatea, reprezintă o forță de neînvins, care nu se teme de nimeni, nici „de tirani[i] ce sînt vremelnici" [28].

Întreaga sa gîndire social-politică vădește încrederea gînditorului în invinciabilitatea „luminilor". Ca soluție pentru îndreptarea vieții sociale el propune „luminarea" poporului pe calea științei de carte și a bunei educații. El atribuie, de pildă, un sens profund moralizator studiului istoriei. Ca oglindă a veacurilor din trecut, istoria, concepută ca „învățătură a istoriei", arată cauzele pentru care unele popoare, printre care și romanii, au ajuns „dărăpănate și aruncate în prăpastia nimicului". Prin definiția ei, istoria este, pe de o parte, „judecătorul împăraților celor tirani și desfrînați" și pe de altă parte, „un îndreptar de vieți în viitor" și tocmai prin aceasta un bun de neprețuit în mîinile oamenilor [29].

Prin *Caracterurile* sale, volum de versuri apărut în 1825, Mumuleanu credea nu numai că va face pe unii să-și îndrepte „năravurile" lor, ci, mai mult, el spera totodată ca compatrioții săi, simțind plăcerea cititului, „să capete tot mai mult această deprindere". Prin forța atracției firești a omului spre frumos, poezia „este cea dintîi învățătură a oamenilor și prin poeți și poezie s-au deșteptat toate neamurile" [30]. Poezia sa moralizatoare este, prin excelență, un act de gîndire social-politică. Prin poezie, credea Mumuleanu, „să poate deștepta și rumânii"; totodată, „prin dulceața și farmecul ei vom începe a gusta și din neprețuitele științe ale filozofiei" [31].

Un factor al regenerării neamului românesc în viziunea lui Mumuleanu trebuia să-l constituie limba națională. Convins că „toate neamurile au națională mîndrie", că toate acordă o deosebită atenție limbilor lor și observînd că numai noi românii, „necunoscînd această națională mîndrie, am lăsat de tot în nebăgare de seamă limba noastră", îndeamnă cu optimism: „rîvnă numai de patriotism și mîndrie națională să intre între noi ș-atunci toate nevoirile ni se vor părea lesnicioase" [32].

Semnificative sînt ideile sale cu privire la epoca „nouă", următoare mișcării revoluționare din 1821. Mumuleanu o apreciază ca un „veac nou", „cu bune lumini spre toți", cu științe care înfloresc pretutindeni în lume" [33]. De aceea toți cîți „în prostie" mai dorm sînt chemați la redeșteptare. Această chemare e adresată „romanilor strănepoți". Tineri sau bătrîni sînt chemați la glasul patriei pentru ca „științe să dobîndim", limba românească să fie lucrată cu „unelte meștерești", pentru ca din „muse filosoficești" să se împrăștie lumina.

La redeșteptare îndeamnă, arată poetul, nu numai acest „veac nou", ci și datoria față de strămoși. Cu gîndul la faptele glorioase ale strămoșilor, trebuie să facem totul pentru patrie; strămoșii noștri aveau, crede Mumuleanu, mai mult spirit de jertfă pentru patrie într-o perioadă „cînd

[27] *Ibidem*, p. 81—89, poezia *Cei mari*.
[28] *Poezii*, 1837, p. 33—40, *Adevărul*.
[29] *Caracteruri*, prefață, p. 4—5.
[30] *Ibidem*, p. 35—36.
[31] *Ibidem*, p. 37—38.
[32] *Ibidem*, p. 68—69.
[33] *Rost de poezii*, 1820, p. 1—8, *Odă răzbitoare spre învățături*.

nvățăturile nici în Evropa nu era[u] în starea de acum" și de aceea noi sîntem datori cu toții a-i cunoaște și a-i prețui [34]. Ne îndeamnă totodată la redeșteptare, remarcă Mumuleanu, eforturile pe care le fac celelalte provincii românești. „Români [i] din Transilvania", totdeauna „doritori de limba neamului", observă Mumuleanu, se străduiesc fără preget să ne dea cărți în limba patriei, iar osteneala lui Petru Maior și a altora „ca să ne arate că sîntem din romani ... este vrednică de toată cinstea" [35].

Încredințat că deșteptarea noastră ne va duce pe aceeași treaptă de civilizație cu celelalte popoare europene, „cu cei ce d-un neam tragem" [36], Mumuleanu, în spiritul concepției sale iluministe, subliniază că cea mai urgentă datorie — pe care o pune pe seama tuturor „stări, boieri, negustători" — o constituia în vremea sa deschiderea de școli, domeniu în care se puteau găsi pilde numeroase la popoarele europene.

★

Contribuția lui Mumuleanu la dezvoltarea gîndirii social-politice în contextul epocii merită a fi reținută. Nota antifeudală a gîndirii sale ni se pare a fi mai ascuțită decît la oricare dintre contemporanii săi, ea reflectînd plasarea lui B.P. Mumuleanu pe pozițiile înaintate ale epocii.

[34] *Caracteruri*, prefață p. 70—73.
[35] *Ibidem*, p. 74.
[36] *Rost de poezii*, p. 1—8, *Odă răzbitoare spre învățături*.

# MIHAI RALEA ŞI PROBLEMA DETERMINISMULUI SOCIAL

DE

ELENA VOICULESCU

Figură proeminentă a culturii româneşti, dovedind multiple preocupări în domeniul ştiinţelor umaniste, etică, estetică, psihologie, sociologie, filozofie, antropologie filozofică ş.a., Mihai Ralea şi-a fundamentat întreaga creaţie pe două coordonate majore : determinismul şi evoluţionismul.

Mihai Ralea nu va aborda de sine stătător problema determinismului în ansamblul său, aşa cum au făcut-o D. Drăghicescu, D. Gusti, P. Andrei, E. Speranţia ş.a., dar va presupune un aspect sau altul al acestuia ca postulate, corolare teoretice-metodologice indispensabile cercetătorului. Accentul va cădea îndeosebi pe surprinderea şi pe explicitarea a două corelaţii fundamentale ale societăţii în general, şi anume, pe de o parte, raportul societate-natură şi, pe de alta, raportul societate-individ.

Subordonat acestui unghi de tratare, gînditorul român va căuta, motivaţiile cauzale ale multiplelor şi variatelor fenomene sociale etice, estetice, psihologice, social-politice, axiologice ş.a. Contribuţia sa valoroasă se impune mai mult prin punerea problemei, prin analizele, asocierile şi disocierile efectuate, prin selecţionarea celor mai realiste puncte de vedere.

În condiţiile în care două tendinţe se impun ca influente în gîndirea teoretică europeană, cu ecou în sociologia românească — tendinţa sociologismului durkheimist de esenţă mecanicistă şi tendinţa psihologismului subiectivist —, poziţia sociologului Ralea de analiză şi de interpretare a acestora ne apare revelatoare. Integralismul sociologic, solidarismul factorilor sociali sînt note definitorii ale efortului continuu înregistrat de sociolog pe linia depăşirii unilateralităţii unuia sau altuia dintre curente. Această orientare ne apare cu atît mai meritorie, cu cît ea nu este un „accident", o poziţie de „conjunctură", ci linia generală a concepţiei sale teoretice. Personalitate sociologică în formare, M. Ralea nu putea să se refuze integral influenţei curentelor principale ale epocii.

Rev. de filoz., 17, 9, p. 1091–1101, Bucureşti, 1970.

Încă în anii uceniciei intelectuale la Iaşi, tînărul student, într-un referat prezentat în cadrul seminarului teoretic, este preocupat de fixarea unor coordonate certe de analiză pentru descifrarea concepţiei sociologice a lui Gabriel Tarde (atît de influent în cultura vremii). Precizînd de la început că accentul va cădea nu atît pe influenţa deosebită pe care a marcat-o psihosociologismul tardean în literatura de specialitate, ci îndeosebi pe „depistarea valorii strict sociologice a sistemului său", pe „închegarea pur cauzală privită numai sub punctul de vedere obiectiv al criteriului ştiinţific", M. Ralea se declară nemulţumit de unilateralitatea soluţionărilor prezente în gîndirea sociologului francez. „Doctrina sa (a lui G. Tarde-*E.V.*) e departe de a fi satisfăcătoare, mai ales din aceea a factorilor pe care el i-a considerat ca primordiali în viaţa societăţilor : ... imitaţia, invenţia, opoziţia" [1]. Aceste elemente, puse la baza vieţii sociale, nu sînt „rezultatul unei investigaţii stricte de observaţie ori experienţă", observa teoreticianul român, ci doar trei concepte „metafizice", ridicate la rangul de fenomene primare, independente de orice cauzaţie obiectivă. Subiectivismul ce se degajează ca notă dominantă a acestei viziuni teoretice duce, după teoreticianul român, *tale quale*, la individualismul său extrem, mai mult, la negarea existenţei societăţii şi la ipostazierea individului [2], la contestarea sociologiei ca ştiinţă cu statut propriu şi la reducerea ei doar la un capitol al său, psihologia socială. Nemulţumit de o astfel de viziune metafizică abstractă, sociologul român se va orienta spre curente „obiectiviste, realiste", în principal spre sociologismul durkheimist [3].

Încă în 1923, într-un studiu dedicat lui Emilie Durkheim, sociologul Ralea enunţă teze şi aprecieri asupra superiorităţii obiectivismului, realismului, mecanicismului durkheimist faţă de metafizica subiectivist-indeterministă a psihosociologismului [4]. Lui Ralea îi apare mai logic mai real „să pornim în sociologie nu de la individ ca o cauză a societăţii, ci de la grupul social, el însuşi luat ca realitate dată, anterioară individului" [5]. A admite primatul societăţii asupra individului, determinarea întregii vieţi spirituale, morale, politice, filozofice etc. şi, mai mult chiar, a „vieţii intime sufleteşti" a fiecăruia de către societate înseamnă, altfel spus, a admite determinarea cauzală a vieţii individuale, a admite legi, nece-

[1] Mihai D. Ralea, *Importanţa sociologică a lui Gabriel Tarde*, în „Convorbiri literare", Bucureşti, aprilie 1916, nr. 4, p. 438.

[2] „...Dar, opina studentul român, e greu de vorbit de o invenţie eminamente personală... Nu poţi face abstracţie cu totul de aportul social. Invenţiile nu sînt fenomene misterioase, creaţiuni *ex nihilo*, azvîrlite ici şi colo doar de jocul capricios al hazardului; *determinismul social*, cu influenţa sa lentă, aproape invizibilă, decide peste tot" (Mihai D. Ralea, *op. cit.*, p. 439).

[3] Ralea, alături de P. Andrei ş.a., se impune ca un adept înflăcărat al durkheimismului şi nu întîmplător în aprecierea multor cercetători ai vremii, cum sînt T. Herseni, E. Speranţia, iar în zilele noastre N. Tertulian, H. Culea ş.a., el apare ca reprezentantul fidel al durkheimismului în România. De fapt, el însuşi venind la conducerea „Vieţii româneşti", înscriindu-se între „directorii de conştiinţă ai acestei reviste", se autoaprecia ca unul dintre durkheimiştii de la noi.

[4] Asupra acestor idei el va reveni atît în teza sa de doctorat, *Idée de révolution dans les doctrines socialistes*, Paris, 1923, cît şi în *Introducere în sociologie* (1926), în culegerea de articole *Contribuţii la ştiinţa societăţii* (1927), în *Ipoteze şi precizări în ştiinţa sufletului* (1926), în *Explicarea omului* (1943) ş.a.

[5] Mihai D. Ralea, *Introducere în sociologie*, Bucureşti, Edit. „Casa şcoalelor", 1944, p. 29.

sităţi obiective şi în acest domeniu al socialului, înseamnă a aplica un nou principiu de analiză şi explicare, principiul determinismului.

Şi, totuşi, Ralea va descifra un neajuns capital al sociologismului durkheimist în faptul că determinismul său mecanicist, antiindividualist se justifică doar în parte, în reacţia sa împotriva „concepţiei atomistice, individualiste", dar, căutînd să salveze autoritatea, anterioritatea şi superioritatea societăţii, el sacrifică, diminuează şi anihilează cu totul rolul individului. Deşi o astfel de reacţie sociologică a fost cerută de necesitatea de a îndepărta exagerările individualiste, totuşi, „admiţînd că societatea ca fenomen dat, ca realitate *sui-generis*, e o achiziţie definitivă a ştiinţei, rolul individului în determinismul social nu poate fi complet îndepărtat" [6]. Diminuarea rolului individului, al subiectivului în cadrul vieţii sociale, mergînd uneori pînă la anihilarea sa totală, a stîrnit „reacţii din partea sociologilor", şi de aceea în viitor, conchide sociologul român, o viziune realist-obiectivă a vieţii sociale va trebui să ţină seama atît de orientarea individualist-psihologistă, cît şi de cea determinist-obiectivistă [7]. În această confruntare de opinii caracteristică spiritului al secolului XIX-lea şi primelor decenii ale secolului al XX-lea, poziţia lui Ralea se impune prin încercarea sa continuă de a depăşi optica unilaterală de abordare şi de interpretare proprii acestora. Pornind de la observaţia întemeiată că elementul comun al erorilor orientărilor amintite mai sus constă în neînţelegerea corelaţiei reale dintre individ şi societate, neînţelegere care a determinat în cele din urmă o pendulare dintr-o extremă în alta (de la individualismul şi voluntarismul exagerat la mecanicismul îngust), Ralea urmăreşte ca prin depistarea cauzelor adînci care au generat aceste soluţii să găsească şi căile de depăşire a acestora. Esenţa finalist indeterministă a orientării psihologiste, supraestimarea rolului individului rezultă, după el, din substituirile în „abstract" ce se operează. Astfel, pentru subiectivist există o deosebire radicală, calitativă, mai mult chiar o opoziţie între natură şi societate; din această perspectivă, în societate avem de-a face cu scopuri, cu valori şi deci este imposibil de aplicat principiul determinării cauzale, legice a fenomenului, sînt imposibil de depistat „tendinţele generale ale dezvoltării", totul reducîndu-se la raportul mijloc-scop. Dar a judeca astfel înseamnă, observa sociologul român, a ne întoarce la punctul de vedere naiv rousseauist. Individul nu este cauza societăţii, ci mai degrabă un efect al ei.

Deşi critica psihologismului este realizată de M. Ralea în manieră şi cel mai adesea cu argumente durkheimiste, ea se impune prin efortul vizibil şi constant de a promova determinismul.

Dacă viciul fundamental al psihologismului apare în „excesul său de individualism", sociologismul, prin mecanicismul său, se va situa la polul opus, caracterizîndu-se printr-o „totală anihilare a individului".

---

[6] Mihai D. Ralea, *Emile Durkheim...*, p. 35–36.

[7] Repetatele sale incursiuni în gîndirea sociologică franceză şi germană (vezi în acest sens, pe lîngă studiile amintite, şi *Situaţia publicaţiilor sociologice în Germania după război*, în „Arhiva pentru ştiinţă şi reforme sociale", 1921, nr. 3), l-au condus pe Ralea la concluzia că, „în viitor, sinteza în adevăr completă a studiilor sociologice va trebui să se clădească pe ambele directive (atît mecanicist-deterministe de tip durkheimist, cît şi individualist voluntariste de tip german — Tonnies, Simmel ş.a. — *E.V.*), opuse, însă nu inconciliabile între ele" (*Situaţia publicaţiilor sociologice în Germania după război*, p. 381).

Durkheim, avînd în vedere în analiza fenomenului social mai mult societăţile primitive, cu mult mai comode pentru observaţia sociologului, „a neglijat determinismul individual din viaţa societăţii superioare", constată Ralea. Dar dacă această neglijare a „coeficientului personalităţilor", continuă el, poate fi admisă atunci cînd avem în vedere aspectul static al societăţii, el nu mai poate fi neglijat atunci cînd se are în vedere evoluţia societăţilor.

Încercînd să elaboreze o concepţie teoretică generală printr-o poziţie de rezistenţă faţă de orientările subiectiviste şi de preluare a postulatelor esenţiale ale orientării obiectivist-sociologiste, Ralea nu a putut ocoli, ca sistem de referinţă deosebit, marxismul.

Admirator înflăcărat şi constant al evoluţionismului, determinismului şi sociologismului durkheimist, cu tendinţe vizibile de a-l depăşi, Ralea, ca şi alţi sociologi români, va căuta nu o dată apropieri, interferenţe între acesta şi marxism. În acest sens, determinismul social obiectiv îi apare ca elementul central care uneşte aceste mari sisteme. O anumită optică trunchiată asupra marxismului îl conduce la concluzia că mecanicismul şi diminuarea sau, mai mult chiar, anihilarea rolului individului sînt elementele de interferenţă între concepţia lui Marx şi a lui Durkheim. Conştient fiind că apropierile se pot efectua numai privind maniera generală de a aborda problema raportului individ-societate (şi, după Marx, ca şi după Durkheim, arăta Ralea, societatea este anterioară şi superioară indivizilor, adică nu reprezintă suma mecanică a activităţilor individuale, ci ceva sui-generis, superior, concretizat în instituţiile sociale), sociologul român va reliefa în repetate rînduri elementul esenţial care separă aceste sisteme sociologice. Conform convingerii sale, „Durkheim rămîne un *idealist* puternic". Nimeni n-a negat mai sistematic ca Durkheim, scrie el, „eficacitatea, determinismului economic"; plecînd de la noţiunea de autoritate, făcînd din religie „piatra de încercare a doctrinei sale", Durkheim nu poate evita concluziile idealiste.

Tributar, în perioada formării sale intelectuale, unei viziuni unilaterale, simplificatoare asupra marxismului, Ralea îl va prezenta nu o dată ca pe un „determinism strict economic", care sacrifică şi anihilează rolul activ al individului. De aici efortul său de a depăşi unilateralitatea tuturor sistemelor sociologice, îndeosebi a mecanicismului lor îngust. Intenţia este notabilă, dar realizarea ei a cunoscut ocolişurile, concesiile şi soluţiile eclectice caracteristice orientărilor sociologice idealiste ale epocii.

Se impune astfel consemnarea *idealismului* ca *notă dominantă* a concepţiei sale general-teoretice, ca punct de plecare în abordarea problemelor determinismului. Adept al determinării cauzale a tuturor fenomenelor sociale şi al ideii specificităţii determinaţiilor în viaţa socială, Ralea nu depăşeşte totuşi cadrul determinismului raţionalist, cadrul idealismului.

Cu toate că vom întîlni adeseori formulări cu privire la determinarea obiectivă a evoluţiei sociale sau referiri la unele legi „fixe", ca şi în natură, substratul determinărilor sociale rămîne în concepţia sa acel „sistem sufletesc de reprezentări şi sentimente", după o expresie a sa. Acceptînd ca primi factori obiectivi ai evoluţiei sociale factorii econo-

mici, juridici, morali, el încheie prin a remarca existenţa a ceva „şi mai general", şi anume *raportul social de toate zilele*, „acele multiple şi infinite legături anonime care se leagă şi se dezleagă veşnic". Acest raport social, conceput în principal ca un raport interindividual, este „substratul şi în acelaşi timp preistoria formaţiunii societăţilor" [8]. Influenţa psihologismului este evidentă, dar societatea este definită de M. Ralea îndeosebi prin elementul instituţional, ca rezultat al repetării constante, sistematice a activităţilor individuale. „Ea (instituţia — *E. V.*) nu e fapt subiectiv de conştiinţă, ci unul de realitate obiectivă" [9]. După cum se vede, termenul de *obiectiv* are în acest caz doar sensul de *existenţă anterioară şi exterioară individului* [10], adică o accepţie sinonimă cu cea întîlnită la Durkheim privitor la faptul social.

Factorul de coeziune socială trebuie căutat, după părerea lui Ralea, nu într-un singur element, material sau spiritual, nu în structura materială, nu în baza economică sau în suprastructura spirituală, ci în interdependenţa, interacţiunea şi solidaritatea factorilor sociali. Încercarea de escamotare a unei probleme centrale, cum este aceea a naturii suportului social, prin analiza doar a raportului, a corelaţiilor dintre compartimentele sociale reflectă de fapt tendinţa întîlnită şi la alţi sociologi români din acea epocă (D. Drăghicescu, P. Andrei ş.a.) de a ocoli soluţionarea alternativei idealism-materialism, determinism-indeterminism.

Cunoscut în epoca dintre cele două războaie pentru situarea sa continuă şi fermă pe poziţiile determinismului (este adevărat, adeseori conceput ca o deprindere mintală, ca o categorie a gîndirii, ca un imperativ al raţiunii), sociologul român nu depăşeşte o manieră eclectică de argumentare. Tezele psihosociologismului sînt „logic" asociate celor sociopsihologiste şi înfăţişate nu o dată într-o coloratură marxistă. Totul este subordonat cel mai adesea căutărilor, încercărilor sale de a da o soluţie cît mai raţională antinomiei individ-societate [11].

Integralismul şi solidarismul sociologic, caracteristice concepţiei deterministe a lui Ralea, ne apar, în conjunctura spirituală a acelei perioade, învestite cu o valoare deosebită. Cu tot suportul idealist al determinaţiilor sociale, Ralea va opune net concepţia sa despre societate tuturor orientărilor spiritualist-indeterministe, mistice şi iraţionaliste din domeniul social-politic, etic, estetic etc. care încercau să domine ideologic viaţa spirituală a României în perioada interbelică.

Concepînd „orice manifestare spirituală (de la religie şi politică pînă la artă şi literatură)" ca purtînd „semnul caracteristic al societăţii în care apare", ca modificîndu-se o dată cu schimbarea structurii sociale, Ralea va promova raţionalismul determinist în toată vasta şi multipla

---

[8] Mihai D. Ralea, *Sociologie, socialism şi caracter specific naţional*, în *Contribuţii la ştiinţa societăţii*, p. 188.

[9] Idem, *Introducere în sociologie...*, p. 23.

[10] „Societatea cu instituţiile ei nu izvorăşte din noi, ci ne vine ca o presiune externă pe care nu o putem evita. Suportăm influenţa limbajului, a instituţiilor religioase, matrimoniale, juridice ale momentului istoric în care trăim şi nu avem un drept de opţiune" (Mihai D. Ralea, *op. cit.*, p. 23).

[11] Este meritul lui M. Ralea — nota P. Andrei — că deşi sub influenţa şcolii durkheimiste el este mai aproape de adevăr „accentuînd şi rolul individului" (*Probleme de sociologie*, Bucureşti, Edit. Casei şcoalelor, 1927, p. 45).

sa activitate de sociolog, psiholog, estetician etc. „Observați — nota M. Ralea — viața unei națiuni moderne; ritmul ei de toate zilele e făcut dintr-o mulțime de raporturi între indivizi, raporturi regulate de o instituție oarecare", raporturi care fac posibilă și necesară acțiunea funcțiilor sociale. Dacă, în această fază superioară de evoluție socială, solidaritatea factorilor rezultă mai mult din deosebiri, din dependențe mutuale, în faza primitivă această coeziune rezultă din asemănările și din similitudinile pe care le aveau indivizii între ei, „din credința originii comune a tuturor membrilor scoborîți din același strămoș...Totemul e semnul, emblema, simbolul care face posibilă solidaritatea socială a clanului". Evoluția continuă a fenomenului religios „antrenează și influențează nașterea și acțiunea celorlalte funcții sociale", fenomenul religios îndeplinind simultan rolul de cauză și efect. Funcțiile sociale distincte ale societății (religioasă, familială, economică, politică, juridică, morală), deși au apărut în diferite faze ale dezvoltării sociale, „între ele există o strînsă legătură". „Izolăm mai mult prin abstracție diferitele procese sociale unul de altul. În realitate, ele se condiționează reciproc" [12]. Acțiunea repetată a acestor factori în unitatea lor îi apare și ca o acțiune necesară, generală, care decurge din esența și din rolul fiecărui factor social în parte ca o acțiune constantă.

Analizînd clasele sociale, locul și rolul lor în organizarea vieții sociale, Ralea face unele precizări revelatoare pentru înțelegerea fenomenului solidarismului factorilor. „Împletită cu toate celelalte fenomene sociale, viața claselor determină și e determinată de acestea. Efectele regimului claselor sînt vizibile asupra tuturor fenomenelor sociale"; mai precis, „plecînd de la fenomenele cele mai generale, cum sînt, de pildă, fenomenele economice și pînă la cele mai speciale, cum sînt cele estetice, regimul de clasă n-a rămas fără influență" [13].

A ne opri aici înseamnă, observă Ralea, a concepe univoc raportul dintre factori. „Determinismul sociologic e însă, prin excelență, într-o perfectă continuitate: firul roșu al vieții societăților nu poate fi obținut decît prin legea transformării cauzei în efect și a efectului în cauză, a mijlocului în scop și a scopului în mijloc". Observăm în această formulare, specifică lui M. Ralea, *legea interdependenței factorilor sociali*, nucleul concepției sale solidariste. Orice schimbare produsă într-o funcție socială presupune sau este urmată de schimbări analoge în toate celelalte funcții. E greu de închipuit, după opinia sa, „o schimbare a felului de producție fără să urmeze o schimbare a condițiilor juridice, a raporturilor politice dintre clase, a mentalității generale, a moralei".

Legea interdependenței factorilor sociali, considerată de Ralea ca lege generală a vieții sociale (enunțată și sub forma „toți factorii sociali sînt solidari între ei"), va constitui cadrul teoretic al tuturor motivațiilor sociologice, fie că atenția sociologului român va fi îndreptată spre analiza „revoluției" ca fenomen social, a „frumosului" ca fenomen estetic, a „democrației" ca fenomen sociopolitic sau a „inconștientului" ca fenomen psihic etc.

---

[12] Mihai D. Ralea, *op. cit.*, p. 68.
[13] Idem, *Sociologia claselor*, în *Contribuții la știința societății*, p. 85.

În viziunea sa teoretică, carenţa principală a punctului de vedere psihologist o constituie acea miopie faţă de *totalitatea* grupului social şi faţă de procesul simultan de prefacere a *tuturor* elementelor sociale. Psihologia mulţimii, a claselor sociale constituie în optica sa de abordare doar un element de care trebuie ţinut seama în explicarea detaliată a genezei, naturii şi dinamicii sociale, dar, consecvent solidarismului social, numai interacţiunea multiplilor factori pot genera revoluţia. Concepută ca o schimbare calitativă profundă, radicală a *tuturor* laturilor vieţii sociale, revoluţia este în acelaşi timp produsul, efectul conlucrării totalităţii societăţii. Faptul că „ea (revoluţia — *E. V.*) nu este un fenomen improvizat, creat după voinţa cîtorva indivizi în orice timp şi în orice societate", că „ea e un fenomen cu profunde rădăcini în constituţia şi în structura grupului social" [14] înseamnă că la desfăşurarea ei conlucrează o multitudine de factori obiectivi şi subiectivi.

Factorii sociali, după opinia lui M. Ralea, au toţi acelaşi rol în mecanismul social. Numai „solidaritatea", „interacţiunea" lor motivează dinamica socială. „Nu există ierarhie în societate", formulează el categoric, nu se poate pune problema rolului determinant al unuia dintre factorii sociali, deoarece, subliniază M. Ralea, viaţa colectivă e un şir de fenomene inextricabile, împletite din influenţe reciproce. Orice schimbare într-un domeniu e urmată imediat de efecte generale. Aşa cum nu putem separa sufletul de corp şi invers, tot aşa nu putem separa ceea ce este sufletesc de ceea ce este material în societate, sublinia sociologul român.

În spiritul doctrinei solidariste, susţinută printre alţii de Léon Bourgeois, Léon Duguit, Auguste Comte şi E. Durkheim, Ralea susţine teza că societatea preexistă individului, iar acesta se naşte debitor ei. Dacă sesizarea interdependenţei factorilor sociali este un element meritoriu al concepţiei sale despre societate, implicînd o anumită viziune dialectică, totuşi solidarismul său împinge în subsidiar natura determinaţiilor sociale.

Sesizarea unor legităţi în viaţa socială atestă concepţia sa deterministă, dar neînţelegerea caracterului „natural" al acestui domeniu, depistarea suportului vieţii sociale în „ţesutul sufletesc al societăţii", în lumea conştiinţei, a „reprezentărilor mentale" reliefează totodată idealismul său.

„Legea aici (în domeniul ştiinţelor morale — *E.V.*) nu are acelaşi caracter apodictic ca în ştiinţele exacte; în afară de caracterul lor de aproximaţie, (legile) nu sînt decît *explicative* şi nu *previzibile*, sînt valabile pentru trecut, nu pentru viitor" [15]. Imposibilitatea prognozei asupra acţiunii legilor în acest domeniu ar fi generată, după opinia teoreticianului român, de faptul că aici (în viaţa socială) nu poate fi vorba de un „substrat omogen" care ar „face posibilă" repetiţia exactă a unui fenomen.

Deşi Ralea surprinde şi soluţionează într-o manieră dialectică unele aspecte ale dinamicii sociale, el ajunge în cele din urmă, graţie perspectivei sale idealiste, la concluzii contrare dialecticii şi chiar determinismului. Astfel, în accepţia sa, determinismul social îmbracă uneori

[14] Mihai D. Ralea, *Ideea de revoluţie în doctrinele socialiste*, Bucureşti, Edit. „Casei şcoalelor", 1930, p. 301.

[15] M. Ralea, *Introducere în sociologie*, p. 38.

forma unei simple relaţii funcţionale de coexistenţă şi de succesiune, alteori de cauzalitate, dar nu poate surprinde mecanismul social în complexitatea lui, cu multiplele interferenţe şi determinări.

Formaţia sa intelectuală multiplă, dar cu predilecţie pentru domeniul psihologiei, îşi pune amprenta şi pe viziunea sa asupra determinismului. Menţinîndu-se consecvent pe linia evoluţionismului determinist, Ralea va da temei sociologic diverselor probleme discutate mult în literatura psihologică universală şi naţională. „E firesc — arăta el — că, dacă omul trăieşte în societate, dacă aceasta îi determină întreaga activitate ..., toate facultăţile sale vor lua forma societăţii". Socialul este prezent în toate componentele psihicului uman, de la cel mai periferic, inconştientul, la cea mai evoluată formă, conştiinţa.

Diferenţierea continuă a funcţiilor sociale, a valorilor şi constituirea lor distinctă generează, în virtutea legii „solidarităţii factorilor", un proces similar de diferenţiere în însăşi facultatea de reflectare a individului în structura sa psihică. Individualitatea, personalitatea complexă sub care se prezintă omul în societăţile evoluate, reclamă pentru studiul său consideraţii de ordin atît sociologic, cît şi psihologic, (nota Ralea în 1924 în „Viaţa românească"). „Natura complexă a omului, biologică şi socială, face ca activitatea sa psihică să aibă o dublă determinare cauzală", remarcă psihologul român, relevînd elementul social ca factor determinant, cauzal [16].

Primatul societăţii asupra individului, probat de cercetările etnografice şi sociologice, nu ne dau însă dreptul, notează Ralea, să diminuăm, să ignorăm rolul activ al individualităţii în determinismul social. Deşi societatea oferă condiţia indinspesabilă pentru dezvoltarea individualităţii, aceasta din urmă, odată constituită, „tinde, la rîndul ei, să transforme ambianţa pe care a creat-o".

Rolul individului în determinismul social nu a fost întotdeauna acelaşi, observa teoreticianul Ralea; o dată cu evoluţia socială asistăm la potenţarea activităţii acestuia. Dacă în comuna primitivă individul se dizolva în uniformitatea şi similitudinea raporturilor sociale, o dată cu diversificarea relaţiilor sociale, a diviziunii travaliului social individul iese din anonimat şi nu numai că va purta pecetea mediului social, dar va imprima nota personalităţii sale evenimentelor. „Personalitatea poate avea contribuţia sa în determinismul social", sublinia Ralea, cu precizarea că această teză nu are nimic comun cu ideile despre eroi, elite etc. preconizate de Carlyle, Nietzsche ş.a. şi prezentate ca „creaţii spontane", independente de orice educaţie ori influenţă a mediului. Omul superior, în accepţia sa, poate influenţa mersul grupului din care face parte numai în măsura în care este „tipul reprezentativ al nevoilor timpului, al nevoilor

---

[16] „...Dacă fundamentul biologic serveşte de bază... în viaţa socială se plămădeşte prin diferenţiere individul distinct de masă", nota Ralea în studiul *Formarea ideii de personalitate*, în 1924, pentru a reveni cu diverse prilejuri cu noi şi noi argumente. Astfel, în studiul *Psihologie şi sociologie*, el remarcă prezenţa elementului social în psihologie prin două serii de fapte: „din influenţa indivizilor, unul asupra altuia şi din influenţa societăţii întregi asupra individului". În acest sens, „facultăţile mentale ale omului se modelează după influenţe, care se exercită de la exterior la interior, care transformă pasta prealabilă a simţurilor sale în materia socială" (*Ipoteze şi precizări în ştiinţa sufletului*, p. 119, 174 şi 175).

mărunte şi anonime din masa populară şi exprimabile doar prin talentul său"[17]. Deşi, pentru o anumită etapă a gîndirii sale, teza materialismului istoric asupra rolului hotărîtor al maselor în istorie nu îi este familiară, totuşi accepţia pe care o dă personalităţii istorice[18] îl apropie sensibil de o explicaţie materialist-istorică. Individul, chiar ca simplu element social, intervine în determinismul social; prin activitatea sa zilnică, el contribuie la repetarea sistematică într-un sens constant a o serie de raporturi sociale care se vor obiectiva în instituţii. „De la activitatea banală de toate zilele pînă la descoperirile geniale ale marilor personalităţi, acţiunea individului — remarcă el — nu este indiferentă şi nu e lipsită de influenţă asupra grupului"[19].

În sprijinul susţinerii argumentate a ideii rolului activ al individului în determinismul social, M.Ralea va manifesta o atitudine comprehensivă faţă de marxism, faţă de această „ştiinţă impunătoare a structurilor sociale, a legilor generale ale dezvoltării", ştiinţă care, după opinia sa, „a înlăturat misterul din viaţa socială"[20]. Din perspectiva dialecticii marxiste, mersul istoriei îi apare inteligibil şi clar.

Deşi, precizează Ralea, „suprastructura ascultă în linii generale de ordinele ori măcar de influenţele hotărîte şi inevitabile ale structurii", ea este, la rîndul ei, mărturia „inventivităţii şi creaţiei omeneşti", creaţie nu independentă şi în afara determinismului natural sau social, ci dependentă şi determinată de aceasta. Analiza corelaţiei societate-natură are la M. Ralea o motivaţie multiplă: pe de o parte de poziţie, de atitudine faţă de diversele tendinţe vitaliste iraţionaliste prezente în gîndirea filozofică românească interbelică, iar pe de altă parte o motivaţie teoretică, de a aduce argumente noi pentru explicitarea corelaţiei individ-societate, pentru înţelegerea complexităţii fenomenului social. În antiteza dialectică a omului cu natura, „a datului şi construitului", el surprinde toată istoria culturii omenirii: „De la tehnicile primitive şi de la magie la industrialismul modern, de la religia triburilor la filozofia europeană modernă, omul se smulge din natură şi imprimă acesteia opera inventivităţii sale" [21]. A concepe arta, economia, morala, filozofia, religia drept „construcţii omeneşti în opoziţie cu natura" nu înseamnă, după Ralea, a ignora sau a contesta existenţa unei determinări cauzale obiective a acestora, ci, dimpotrivă, activitatea creatoare a omului e concepută ca liberă, dar nu independentă faţă de legile naturii. Omul nu se poate smulge determinismului natural, arăta el, dar îl poate opri o clipă spre a-l domestici şi utiliza, spre a dobîndi anumite libertăţi; aceasta nu înseamnă că lanţul determinismului natural e rupt, el lucrează mereu şi continuu în firea omenească.

Dacă firul determinismului nu ar fi întrerupt de activitatea omenească, dacă am asculta orbeşte de poruncile acestuia, civilizaţia nu ar fi posi-

[17] Mihai D. Ralea, *Introducere în sociologie*, p. 33.

[18] Opus acelora ce absolutizau rolul conducătorului în revoluţie, Ralea notează: „Ei (conducătorii — *E.V.*) poartă întotdeauna pecetea mediului social unde au apărut, iar programul lor nu poate fi... artificial, extrasocial, conceput după imaginaţie... în cabinetul lor de lucru, ca fruct al meditaţiilor teoretice şi sugerat cu de-a sila maselor" (*Ideea de revoluţie în doctrinele socialiste*, p. 10).

[19] Mihai D. Ralea, *Emile Durkheim*, în *Contribuţii la ştiinţa societăţii...*, p. 36.

[20] Cf. idem, *Explicarea omului. Cuvînt înainte*, Bucureşti, Edit. „Cartea românească", f.a.

[21] Mihai D. Ralea, *Explicarea omului....*, p. 10.

bilă, observă Ralea, după cum nu ar fi posibilă nici printr-o opunere totală a omului „cauzalității naturale" printr-o eliberare totală de cerințele legităților.

A fi liber înseamnă în accepția lui Ralea a avea posibilitatea alegerii dintr-un complex de determinanți analizați cu deplină luciditate. Eliberarea omului de natură îi apare ca „o operă a dezvoltării intelectuale. A înțelege de ce nu este liber înseamnă deja a fi liber. *Libertatea nu poate avea decît un sens rațional*" [22]. Redusă aici la sensul său intelectual, contemplativ, iluminist, libertatea este departe de a fi explicată științific; ea este redusă la ceea ce clasicii marxismului considerau a fi doar premisa ei, la cunoașterea necesității. „Comprehensiunea dependenței înseamnă libertate", scrie Ralea. Postamentul idealist al întregii sale construcții sociologice se dovedește și de data aceasta prea șubred pentru înțelegerea și soluționarea adecvată a celebrei antinomii individ-societate. Faptul real că libertatea nu este o trăsătură intrinsecă ființei umane, ci un produs social istoric, un rezultat al praxisului social, că reprezintă *mișcarea reală* pe linia necesităților impuse de legitatea cauzalității sociale, Ralea nu l-a înțeles decît ulterior prin situarea pe pozițiile materialismului istoric.

Declarîndu-se încă la începutul activității sale teoretice nemulțumit de orientările unilaterale ale psihosociologismului de tip tardeean, ca și de sociologismul durkheimist, și propunîndu-și cu consecvență să depășească aceste orientări, Ralea nu va reuși să dea temei teoretic substanțial acestei tentative decît prin situarea sa pe pozițiile marxismului.

Atinomia individ-societate, va preciza mai tîrziu Ralea, nu-și poate găsi soluționarea în cadrul „psihologismului individualist", deoarece acesta înseamnă în principal „negarea societății ca realitate autonomă, supraindividuală", „negarea legității sociale obiective" și prin aceasta „negarea raportului dialectic complex dintre societate și individ". Rezolvarea antinomiei amintite nu este posibilă nici în cadrul psihologismului colectivist durkheimist, care „obține același rezultat idealist, mecanicist prin procedee inverse, căzîndu-se în extrema opusă", ci *numai în cadrul materialismului istoric*. Prin tezele sale fundamentale, va nota M.Ralea în 1963, „materialismul istoric nu neagă existența și importanța factorului subiectiv, a fenomenelor psihice în dezvoltarea societății, dar consideră factorul subiectiv, conștiința și psihologia maselor ca fiind determinate obiectiv de existența socială și de legile ei" [23].

Sub influența marxismului, M.Ralea va înțelege că elementul central al determinismului social este modul de producție. Asemănător evoluției naturii prin legile sale obiective de dezvoltare de la specii inferioare la cele superioare, și viața socială prin „modul de producție în cadrul speciei umane... realizează succesiunea legică a orînduirilor sociale" [24].

Surprinderea multiplelor laturi și fațete ale determinismului social i-a fost facilitată lui Ralea de ampla sa pregătire în numeroase domenii înrudite sociologiei, cum ar fi cel al psihologiei, eticii, esteticii. Acestor

---

[22] Idem, *op. cit.*, p. 355 (subl. ns.).

[23] M. Ralea, *Psihologismul sociologic în lumina dialecticii marxiste*, în „Contemporanul", 1963, nr. 29.

[24] Cf. Mihai Ralea și T. Herseni, *Introducere în psihologia socială*, București, Edit. științifică, 1966.

împrejurări li se adaugă în chip firesc contactul cu filozofia marxistă, receptivitatea lui Ralea (mult mai pronunţată comparativ cu cea a altor gînditori contemporani lui) faţă de doctrina revoluţionară a lui Marx şi Engels.

În limitele domeniului la care ne-am referit, Mihai Ralea are meritul incontestabil, după opinia noastră, de a se fi străduit cu consecvenţă să elaboreze multilateral o teorie a determinismului social, iar în anii socialismului de a-şi fi însuşit spiritul înţelegerii şi al interpretării materialist-dialectice, determinist-cauzale a fenomenelor social-politice şi de a fi aplicat cu consecvenţă aceste principii metodologice călăuzitoare în lucrările care-i onorează bogata sa activitate.

# CULTUL DIVINITĂȚILOR CARE MOR ȘI ÎNVIAZĂ. RELIGIILE DE MISTERE (III)

DE

PAUL BĂLĂ

Deși își păstrează structura agrară, riturile cultelor de mistere nu se mai referă la fecunditatea gliei și la binele comunității, ci tot mai mult la soarta miștilor în cealaltă viață [1]. În mistere, esențialul constă în a te apropia de divinitate, în a ajunge să te identifici cu ea. Mîntuirea, eliberarea — firește iluzorii — de relele acestei vieți vor fi obținute cu atît mai sigur, cu cît uniunea cu divinitatea sau chiar identificarea cu ea vor fi mai complete. Căci riturile misterelor, pe lîngă faptul că aduceau ștergerea „păcatului originar" (în orfism și creștinism), ori ale păcatelor personale, aduceau cu ele și acea κοινωνία (comuniune), contopire mistică cu divinitatea. Ea se realiza mai cu seamă fie prin intermediul orgiilor, fie prin cel al împărtășaniei.

În orgii, contopirea mistică cu divinitatea se realiza prin ἐνθουσιασμός (entuziasm). Conform credințelor celor vechi, zeii, în calitatea lor de duhuri, puteau pătrunde în om, umplîndu-l de o sălbatică nebunie. De aici substantivul ἐνθους, adică starea în care inițiatul se unește cu zeul, este ἐν (în) θεός (zeu). Această stare putea fi provocată prin diverse mijloace : în Pesinonte, în misterele frigiene ale marii Mame prin „aqua insana" (apa nebună) din rîul Gallos. „Qui bibit inde furit" (cine bea de acolo turbează), se spunea. La provocarea acestei „nebunii sfinte" contribuia în foarte mare măsură și muzica orientală și țipetele gloatei, combinate cu dansuri, cu mișcări violente ale capului, cu lovituri de bici peste corp, cu rănirea brațelor cu cuțitele etc. De altfel zgomotul era menit să atragă atenția divinității respective pentru a veni să sălășluiască în mist.

Această μανία (nebunie), cauzată nu de boli omenești, ci de o inspirație a zeilor, „care ne face să ieșim din ceea ce pare stare naturală" [2], fusese concepută de antichitate drept o teoforie (θεοφορία „purtare de zeu"). Iar cine se „umplea" de divinitate îi purta și numele : inițiatul lui Bachus (Dionysos) se numea Bakhos ; al lui Sabazios, Sabos ; al lui Attis, Attis ;

[1] C. R. Farnell, *Cults of the Greek Stats*, vol. V, Oxford, 1907, p. 162.
[2] Plato, *Phedra*, 265 A.

al Cybelei, Kibibos (se și îmbrăca în haine femeiești), așa cum al lui Hristos se va numi creștin.

Asemenea orgii, menite să provoace entuziasmul (îndumnezeirea în sensul inițial al cuvîntului), se întîlnesc și în cultul zeiței trace Cotyto, adorată de edoni. În misterele sabaziastice întîlnim dansurile orgiastice executate în sunetul tamburinelor și al sirinxului cu șapte tuburi și însoțite de strigătele omenești: ἐυοι σαβοι, ὕης ἀττης (intraductibile). Lui Eschine, Demostene îi reproșează că în tumultul procesiunii era „mîndru de a scoate mai bine ca oricare urletul sacru" [3]. Ceremoniile se desfășurau de cele mai multe ori pe munți, în întunericul nopții, la lumina torțelor și în muzică asurzitoare. Basaridele[4] dansează strigînd asurzitor în costume stranii, *bessares*, lungi haine confecționate din piele de vulpe, ținînd, în mîini șarpele sacru al lui Sabazios. Atinse de nebunie și de entuziasm (κατοχαὶ καί ἐνθουσιασμοὶ) [5], ajungeau pînă la stări vizionare. Zeul invizibil era socotit prezent printre adoratori sau, cel puțin, se credea că e aproape și zgomotul îl va face să vină. Atunci se serba παρουσία (prezența) sau ἐπιφανεία (apariția) zeului. Ea alcătuia miezul ceremoniei. Se credea că zeul apărea printre femeile dansatoare, luînd forme de taur; mimi ascunși făceau să se simtă prezența zeului, imitînd mugetul taurului. Celebranții, pradă entuziasmului delirant, alergau să se unească cu el, și începeau să mugească aidoma lui. Mai mult, participau la esența zeului, sfîșiind un taur și consumîndu-l crud.

În misterele lui Dionysos se proceda similar. Menadele (furioasele, smintitele) sau bacantele (posedatele de Bacchus) porneau în horă năvalnică, săreau peste prăpăstii, coborau în goană de pe stînci cu îmbrăcămintea sfîșiată, cu părul despletit și răvășit de vînt, cu chipurile desfigurate. „Cînd una, cînd alta se prăbușesc la pămînt și se zbat în convulsii pe stîncile reci. Ele sfîrtecă cu mîinile trupurile animalelor de sacrificiu și înghit hulpave carnea crudă aburindă" [6]. Iată cum le descrie Euripide:

„S-au repezit cu mîna goală fără fier
Asupra turmelor care păștеau pe plai.
Atunci s-o fi văzut pe una zdrumicînd
În brațele-i subțiri o viță ce mugea
Cu ugerele pline. Altele rupeau
Juncile și pretutindeni azvîrleau
Copite despicate și coaste ce ades
Se agățau de crengi de brad, mînjindu-le
Cu sînge crud. Iar taurii neîmblînziți,
Ce-mpung din coarnele mîniei de-obicei,
Se prăbușeau cu trupurile la pămînt
Sub mii de mîini de tinere femei; pe loc
Acestea le jupuiau veșmîntul cărnii lor ..." [7].

---

[3] Demostene, *Pro Corona*, 259.

[4] Bassaridele erau bacantele lui Sabazios, denumite astfel de la vesmîntul *bessares*, confecționat din piele de vulpe.

[5] Plutarh, *Alexandru*, 2.

[6] M. Kolobova și E. Ozereţkaia, *Cum trăiau vechii greci*, București, 1962, p. 142.

[7] Euripide, *Bacantele*, trad. de A. Popa, București, 1965, p. 201.

De altfel, la toate popoarele, dansul executat noaptea în cîntece de instrumente producea paroxism. De pildă, dansul ostiacilor, dansul haokah al dakota-ilor, dansul indienilor winebagos din America de Nord, dansurile religioase populare din vechiul Peru, dansul Kottadias al preoţilor dracului la Veddhas din Ceylon etc.[8] La fel şamanii, prin dans, muzică şi exaltări de tot felul, îşi forţează sufletul să emigreze în lumea duhurilor.

Un alt gen de delir religios era coribantismul (κορυβαντισμός). Acesta nu era provocat întotdeauna de o cauză externă, aşa cum se întîmpla cu μανία. Cel ce era cuprins de acest fenomen vedea figuri stranii, visa cu ochii deschişi. „Patentibus oculis dormiunt multi homines, quos coribantiare Graeci dicunt" (dorm cu ochii deschişi mulţi oameni, de care grecii zic că coribantiază)[9], spune Plinius. Acelaşi menţionează pe Aristeas din Proconese, care avea darul de a cădea în extaz prelungit. Tot despre el se spunea că, atunci cînd sufletul îi era „stăpînit" de divinitate, părăsea trupul şi putea fi văzut apărînd ca un *alter ego* în locuri îndepărtate[10]. Hermotineos din Clazomene, despre al cărui suflet se spunea că putea să părăsească trupul „timp de numeroşi ani", profetiza în stare de extaz. Despre Euripide din Creta se spune că a stat cu trupul vreme îndelungată în peştera lui Zeus Idaios din Creta, iar cu sufletul aiurea[12]. Astfel credincioşii consideră că sufletul despărţit de corp se bucură de o existenţă superioară. Opus sufletului care aspiră la eliberare, corpul apărea deci ca un obstacol de care trebuiau să scape. De aici rezulta credinţa că sufletul trebuie eliberat din corp şi purificat, precum şi practica ascetismului.

Era şi un coribantism provocat de factori externi, de strigăte sălbatice, de autoräniri[13], de sunetele percutante ale chimvalului, timpanului sau flautului[14]. Toţi cei cuprinşi de asemenea stare (coribantism) se numeau κορυβαντῶντες (cei care coribantiază), spre deosebire de demonii denumiţi κορύβαντες (coribanţi).

Alt mijloc de comuniune cu zeul era cel sexual. Aproape în toate misterele domneşte Eros, cu pasiunea sa pentru legătura amoroasă care îl împinge pe mist spre unirea cu divinitatea[15]. Această unire sexuală se făcea, ca şi în ierogamii, fie prin unirea miştilor cu preoţii divinităţilor respective care le reprezentau, fie prin simularea contactului cu organele sexuale ale divinităţii. În σύνθημα (parolă, formulă) de la Eleusis pe care o rostea mistul după iniţiere, probabil la cererea ierofantului, se spunea printre altele : „Am scos din cistă îndeplinind (ce trebuie) şi am pus în coşuleţ, am luat iarăşi şi am repus în cistă" (ἔλαβον, ἐκ κίτσης ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίτσην)[16]. Se arată deci că era vorba de scoaterea din cistă, de folosirea, de punere în coş şi invers

[8] E. Rohde, *op. cit.*, p. 278.
[9] Plinius, *Historia naturalis*, XI, 147.
[10] *Ibidem*, VII, 147.
[11] *Ibidem.*
[12] După legenda lui se constituie în creştinism „legenda celor şapte coconi din Efes", care stau adormiţi într-o peşteră peste 200 de ani.
[13] Lucretius, II, 63; Lucian, *Dialogul zeilor*, 12, 1; Aristofan, *Viespile*, 119; Plato, *Despre legi*, 790 d.
[14] Euripide, *Bacantele*, 124; Plato, *Criton*, 54 d.
[15] Schaffer, *op. cit.*, p. 14.
[16] Cl. Alexandrinul, *Protrepticon*, II, 21, iar în formă latină, redată de Arnobiu, V, 26, „ex cista sumpsi et in calathum misi, accapi rursus, in cistulam transtuli".

a unor obiecte sacre, probabil reprezentări materiale sau cel puţin simbolice ale divinităţii principale din cultul eleusinic[17]. Unul dintre aceste, după unele informaţii[18], era organul sexual feminin (κτείς), figură simbolică a fecundităţii pămîntului-mamă, pe care iniţiatul o scotea din cistă şi o atingea de propriul corp. Era un contact mistic, destinat să producă magic regenerarea sa ca fiu al maicii divine şi să-i confere binefacerile şi avantajele acestei înfieri.

În misterele lui Sabazios, supremul act sacramental consta din introducerea unui şarpe (simbolul organului genital al zeului) sub hainele iniţiatului, făcîndu-l să alunece sub ele, simbolizînd contactul sexual cu zeul[19], fapt pentru care Sabazios era numit δία κόλπου θεός (zeul de-a lungul sînului), de unde denumirea sa de zeul ipocolp[20]. Sensul şi rolul atribuit şarpelui explică cum s-a putut forma legenda zămislirii lui Alexandru cel Mare de către Olimpia, mama sa, în urma împreunării ei cu un şarpe, întrupare a lui Zeus. Şi desigur, mitul care narează că mama lui Sabazios îl naşte pe acesta în urma împreunării cu Zeus sub formă de şarpe e o proiectare a ritului sabaziastic al ipocolpiei şi are caracter etiologic (explicativ)[21].

În misterele frigiene ale marii Mame, conform formulei iniţiatice transmise de scriitorii creştini, destul de asemănătoare celei eleusinice, iniţiatul, probabil după o perioadă de post şi după celebrarea banchetului mistic, intră în παστὸς (camera nupţială), un loc îngust săpat în stîncă, unde avea loc coitul mistic cu marea Mamă[22].

Aceste împreunări simbolizează în mistere o relaţie personală, un fel de prietenie religioasă între zeu şi iniţiat. Era un mijloc de comuniune cu zeul. Urmele lor se proiectează şi în creştinism. Astfel, limbajul epistolelor pauliene e impregnat de acelaşi simbolism atunci cînd se vorbeşte credincioşilor despre Hristos „mire al sufletelor", despre credincioşii creştini logodiţi asemenea fecioarelor caste cu unicul soţ Hristos-Dumnezeu: „Căci vă rîvnesc pe voi cu rîvna lui Dumnezeu, întrucît v-am logodit unui singur bărbat, lui Hristos, ca să vă înfăţişez ca pe o fecioară neprihănită"[23].

Dar forma cea mai clasică a intrării în comuniune cu zeul era *împărtăşania*. Consumînd carnea animalului sau o băutură specială (ciceonul) sau pîinea, apa sau vinul în care se considera că este întrupat zeul (în mithraism şi în creştinism), mistul credea că se împărtăşeşte cu trupul şi sîngele zeului respectiv, că intră în comuniune directă cu el, îndumnezeindu-se el însuşi.

Aceste împărtăşanii au avut iniţial un caracter agrar. Cîmpul şi produsele lui au apărut mentalităţii primitive ca avînd un principiu care doarme iarna şi reapare primăvara sau moare şi învie. Acest principiu era conceput ca un spirit, spiritul vegetaţiei. Pentru a nu dispărea din na-

---

[17] M. Delcourt, *op. cit.*, p. 127.

[18] R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 94, nota 19.

[19] R. Pettazoni, *Misteri*, în *Enciclopedia italiana di scienze lettere et arte*, vol. XXIII, Roma, 1951.

[20] Arnobius, I, 4; F. Matteanus, 2.

[21] „Zeus violează pe Core, căreia îi era tată; pentru asta se transformă în şarpe şi îl uni cu fiica sa; adevărat şarpe în adevăr. Zeul care traversează sînul e o formulă uzitată în misterele lui Sabazios. Se numeşte astfel şarpele care alunecă sub cutele veşmîntului iniţiaţilor, ca pentru a aminti impudicitatea lui Zeus" (Clement, *Protrepticon*, 2).

[22] R. Pettazzoni, *op. cit.*

[23] *II Corinteni*, XI, 2.

tură o dată cu folosirea roadelor culese, a grîului secerat etc., el trebuia reîntinerit, reînviorat. În acest sens se sacrifica spiritul cel vechi printr-o jertfă a roadelor, a produselor agricole, mai tîrziu printr-un animal. Victima pierdea astfel o parte din caracterul său agrar, iar spiritul se detaşa de suportul său. Numai studiul comparativ a putut descoperi că taurul şi ţapul din cultul dionisiac ori porcul din cel al Demetrei de la Eleusis erau încarnări ale vieţii grîului şi viilor[24]. Treptat rolul victimei revine unei persoane[25], iar spiritul devine o personalitate care are un nume şi începe să existe în legendă sau mit în afara sacrificiilor. Şi astfel, puţin cîte puţin, viaţa cîmpurilor devine exterioară şi se individualizează. Jertfa acestui spirit, folosit iniţial atît pentru fertilitatea ogoarelor, pentru prosperitatea turmelor cît şi pentru binele comunităţii omeneşti, ajunge să fie folosită în mistere numai pentru binele mistului, pentru îndumnezeirea lui.

În dionisism, împărtăşania consta din consumarea taurului care îl reprezenta pe zeu. Mistii lui Dionysos Zagreus, în ceremonia comemorării patimilor acestuia, reprezentau succesiv istoria sa dramatică. Ei sfîşiau cu dinţii un taur viu, amintind astfel crudul festin al titanilor, şi scoteau în taina pădurilor strigăte sălbatice. „Omnia per ordinem facientes quae puer moriens fecit aut passus est. Vivum laniat dentibus taurum, crudeles epules annuis commemorationibus exortantes, et puer secreta silvarum clamoribus dissonis ejulantes fingunt animi furentis insaniam, ut illud facinus non per fraudem factum sed per insaniam crederetur ; praefertur cista, in qua cor soror latenter absconderat, tibiarum cantu et cymbalarum tinnitu crepundia quibus puer deceptus fuerat mentiuntur"[26]. Jertfirea taurului era simbolică şi totuşi plină de realitate, ca şi împărtăşania creştină : comemora patimile lui Zagreus şi în acelaşi timp făcea din zeu hrana credincioşilor[27].

O altă religie de mistere în care întîlnim împărtăşania este religia lui Mithra. Împărtăşania mithraică era formată din pîine şi apă, cum declară chiar un scriitor creştin la începutul celei de-a doua jumătăţi a secolului al II-lea : „ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον τίθεται" (căci se oferă pîine şi un potir cu apă)[28]. La împărtăşanie nu aveau drept decît mistii treptelor superioare, denumiţi μετέχοντες (părtaşii). Acest rit nu era decît evoluţia ritului din mazdeism, în care se consuma draona şi haoma. Unii au susţinut greşit că se da vin şi nu apă[29].

S-a afirmat de către unii cercetători[30] că atunci cînd se împărţea pîinea şi apa spre împărtăşire mistilor se rosteau aceleaşi formule pe care le rosteşte şi liturghisitorul creştin ; „Luaţi, mîncaţi, acesta este trupul

---

[24] H. Humbert şi M. Mausz, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1929, p. 103.

[25] Arnobius, Nat. V, 19.

[26] F. Matternus, *op. cit.*, 6 :„Săvîrşind în ordine tot ce a făcut sau a suferit copilul murind. Sfîşie cu dinţii un taur viu, trezind comemorări anuale prin ospeţe sălbatice şi bocind copilul în taina pădurilor prin strigăte confuze, sădesc nebunia în sufletul cuprins de furie, ca să se creadă că acea religie nu s-a săvîrşit prin înşelăciune, ci nebunie ; se arată cista în care sora ascunsese în taină inima şi simulează prin cîntecul flautelor şi al chimvalelor sunetul castanietelor prin care copilul fusese amăgit".

[27] L. R. Farnell, *Cults of the Greek States*, vol. V, Oxford, p. 166.

[28] Iustin, *Apologia*, I, 66.

[29] I. Seep. *Das Heidenthum und seinen Bedeutung für das Christenttum*, vol. I, Regensburg, 1953, p. 81 : „dass man (dem Einzumveihenden) Brod nebst einem Becher Weines reicht".

[30] A. Loisy, *op. cit.*, p. 195.

meu carele se frînge pentru voi spre iertarea păcatelor !" şi „Beţi dintru acesta toţi, acesta este sîngele nou al legii celei noi, carele pentru voi şi pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor !". Acceptarea acestei supoziţii pare facilitată de mărturia scriitorului creştin Iustin, care spune că acestea (pîinea şi apă) se ofereau „μετ'ἐπιλόγων τινῶν ἢ ἐπίστασθα ἤμαθεῖν δύνασθε" (cu acele formule pe care le ştiţi sau le puteţi afla[31]). Deşi problema rămîne discutabilă, necunoscîndu-se cuprinsul acelor formule, asemănarea lor nu trebuie luată *tale quale*; scriitorul bisericesc, ni se pare nouă, nu atrage atenţia celor cărora li se adresează asupra asemănării formulelor rostite, ci asupra faptului că şi la împărtăşania mithraică se rosteau, ca şi în creştinism, anumite formule.

Această împărtăşanie mithraică comemora „cina cea de taină" a lui Mithra[32], oferită înainte de înălţarea sa la cer în carul de foc al Soarelui. Ea are similitudini evidente cu împărtăşania în creştinism, prin care se comemorează „cina cea de taină" a Mîntuitorului Iisus oferită apostolilor înainte de a fi prins, chinuit şi ucis, deci înainte de a se despărţi de aceştia. Dar, pe cînd împărtăşania creştină are şi un sens ispăşitor, cea din mithraism avea doar sensul comemorării unei agape divine fără alte implicaţii. Oricum, ambele împărtăşanii, şi cea creştină, şi cea mithraică, aveau comun faptul că „împărtăşau neofitului tăria de a combate spiritele răufăcătoare şi, în plus, confereau o nemurire glorioasă"[33].

În religia marii Mame întîlnim de asemenea împărtăşania, efectuată după o perioadă pregătitoare de abstinenţă şi post, aşa cum ne arată formula uzitată în momentul comunicării : „Am mîncat din timpan, am băut din chimval, am devenit iniţiatorul lui Attis"[34]. Zelatorii lui Attis ofereau împărtăşania, ca şi în creştinism, sub dublă speţă: în timpan ofereau alimentul solid, iar în chimbal băutura. Nu mai este vorba de un festin magic, ca în vremurile preistorice cînd se credea că se participă la energiile divine devorînd carnea animalului zeu, şi nu e nici o simplă agapă frăţească, ci împărtăşania reprezintă însăşi hrana vieţii spirituale şi conţine principiul nemuririi şi al mîntuirii. Frimicus Maternus, scriitor bisericesc, găseşte multă asemănare între împărtăşania metroacă şi cea creştină, aflînd cu cale să le pună în comparaţie şi să declare, fireşte, că cea adevărată e numai împărtăşania creştină : „Veninul unei otrăvi purtătoare de ciumă ai înghiţit; o băutură dătătoare de moarte ai băut în pornirea funestei tale nebunii. Urma de neînlăturat a acestei hrane e moartea ca pedeapsă. Ceea ce te lauzi că ai băut ca dătător de viaţă te împinge la moarte. Altu-i alimentul care dă mîntuirea şi viaţa ; caută pîinea lui Hristos, băutura lui Hristos ![35]".

Un fel de împărtăşanie se practica şi în misterele Demetrei de la Eleusis şi consta din consumarea ciceronului[36].

---

[31] Iustin, *op. cit.*, I, 66.

[32] „L'acte sacramental que la liturgie prescrivait, était accompli en commémoration de celui dont le dieu avait autrefois donné l'exemple" (Cumont, *Textes et monuments...*, vol. I, p. 176.

[33] *Ibidem*, p. 321.

[34] F. Maternus, *op. cit.*, XVIII. Sau în forma transmisă de Clement Alexandrinul (*Protrepticon*, II, 15) : „Am mîncat din timpan, am băut din chimbal, am purtat vasul de sacrificii".

[35] F. Maternus, *op. cit.*, XXVII, 8.

[36] Clement Alexandrinul, *Protrepticon*, II, 21 ; Arnobiu, V, 26.

În toate aceste alimente și băuturi oferite la împărtășanii se presupunea că însăși divinitatea este prezentă. Mistul, prin gustarea lor, își încorpora zeul și devenea plin de divinitate. Sub acest aspect, cina creștină se înrudea cu împărtășaniile din practica de cult a misterelor păgîne. Împărtășania creștină, alcătuită din pîine și vin, este menită să provoace credincioșilor o stare extatică numai la gîndul că această hrană este însuși trupul și sîngele lui Hristos, așa cum împărtășaniile anticilor, datorită ascezei și posturilor anterioare, dispunea pe miști la felurile halucinații și viziuni, făcîndu-i să creadă că au devenit una cu zeul.

*

Pe lîngă formele de comuniune cu zeul menționate pînă acum (extazul, contactul sexual și împărtășania sub diverse forme), practica cultelor religioase ne oferă și alte rituri și norme de viață menite să realizeze o unire cît mai eficace cu zeul. Dintre acestea menționăm: botezurile (cu apă sau sînge), spovedaniile, posturile, abstinențele etc.

*Botezurile* se întîlnesc și în religiile popoarelor primitive [37]. În isism, Apuleius ne vorbește despre un botez atunci cînd descrie misterele lui Isis: „Sosind momentul, după cum spunea preotul, el mă conduse, însoțit de sacrul colegiu, la baia care se afla nu departe de templu. Îndată ce am intrat în apă, după datină, marele preot, invocînd bunăvoința divină, mă purifică, stropindu-mă cu apă sfințită" [38].

În mithraism exista un botez care, ca și cel creștin, promitea credincioșilor „ispășirea păcatelor" [39]. Aceasta se săvîrșea cu apă. Dar forma superioară a botezului mithraic și a celui din cultul lui Attis este taurobolul (sau hemobolul). În timpul taurobolului, mistul se afla într-o groapă acoperită cu scînduri ciuruite de găuri. Pe aceste scînduri se junghia taurul, al cărui sînge curgea în groapă peste mist, curățindu-l de păcate. În cazul în care în loc de taur se înjunghia un berbec, atunci operația se numea nu taurobol, ci criobol. Ambele operații însă purtau denumirea generală de hemobol (de la αἷμα „sînge"). În Apus, taurobolul face parte mai

---

[37] Astfel, la vechii mexicani, copilul abia născut era spălat, în timp ce moașa rostea: „Fie ca această baie să te purifice de necurățeniile primite în trupul mamei și să-ți facă o viață bună și desăvîrșită!". După o rugăciune adresată zeiței apei, ea lua apă în mîna dreaptă, uda gura, fruntea și pieptul copilului, repeta rugăciunea purificării de păcate și grăia către copil: „Copil drag, zeii Omehteuchtli și Omecihuatl te-au creat în cer și te-au trimis pe pămînt. Dar să știi că viața în care intri e tristă, trudnică și plină de rele și n-ai să poți să mănînci pîine fără trudă. Dumnezeu să fie alături de tine în neplăcerile care te așteaptă!". După cîteva zile avea loc o nouă ceremonie. Moașa rostea din nou: „Copilul meu, zeii te-au trimis în această nefericită lume: ia această apă care-ți va da viața!" sau „Copilul meu, primește apa stăpînului lumii, care e viața noastră și ne-a fost dată spre dezvoltarea și înnoirea corpului nostru. Eu mă rog ca picăturile cerului să pătrundă în corpul tău și să rămînă acolo, ca să nimicească și să îndepărteze de la tine orice rău și păcat care ți-a fost transmis de la începutul lumii!". Apoi uda gura, fruntea și pieptul copilului, spăla în apă întreg corpul și rostea: „Unde ești răule, în care membre te-ai vîrît? Depărtează-te de acest copil!" Sau „Ori de unde vei veni tu, cel vătămător acestui copil, părăsește-l și ocolește-l, căci el e născut acum din nou!". După aceasta copilul primea un nume (H. Prescott, *History of the conquest of Peru*, vol. I, Londra, p. 51, apud A. Wutke, *Geschichte des Heidenthums in Beiehungen auf Religions, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben*, Breslau, 1852, p. 265—266).

[38] Apuleius, *Măgarul de aur*, XI.

[39] „Expiationem delictorum de lavacro repromittit" (Promite ispășirea păcatelor printr-o baie) (Tertullian, *De prescriptione haereticorum*, 40).

ales din misterele Cybelei şi ale lui Attis [40]. Prudentius [41] este cel care ne descrie cum se desfăşura un tauroboliu : cu fruntea împodobită cu o coroană de aur, purtînd o mantie de mătase răsfrîntă pînă la brîu, de la brîu în sus fiind complet gol, cel ce se taurobolia intra în groapa acoperită cu un grătar de lemn. Pe grătar era sacrificat taurul, căruia i se împlînta în grumaz de către taurobol (sacrificator) un cuţit de formă specială, numit *hamus*. După moartea taurului, tauroboliatul iese din groapă murdar şi plin de sînge în faţa mulţimii, care salută în el o fiinţă nouă. Regenerarea tauroboliatului prin sîngele victimei se numea *natalicium* (naştere, zi de naştere). Eficacitatea acestei regenerări a tauroboliatului nu dura mai mult de douăzeci de ani [42].

Botezul se practica şi la misterele din Eleusis, efectuîndu-se în ziua de 19 boedromion, cînd răsuna chemarea „ἁλαδά μύσται !" (la mare, miştilor) şi se săvîrşea prin scufundare în apa mării. Astfel se credea că se şterg păcatele miştilor. De identitatea acestor practici cu botezul creştin şi-au dat seama şi scriitorii creştini ai primelor veacuri. Iată ce spune Tertullian : „Neamurile străine de orice înţelegere a lucrurilor spirituale atribuie idolilor lor o putere de aceeaşi eficacitate (ca a lui Dumnezeu. — *P.B.*), dar, apele lor fiind goale (?), se mint pe ei înşişi. Căci ei se iniţiază prin băi la ceremoniile unei oarecare Isis sau ale lui Mithra, şi zeii lor înşişi ei cugetă să-i înalţe prin băi. În rest, satele, casele, templele şi oraşe întregi ei le purifică stropindu-le cu apă, pe care o aruncă împrejur. Şi e bine ştiut că la jocurile apoliniene şi la cele eleusiniene ei primesc o aspersiune. Şi aceea ei cred că o fac în vederea regenerării lor şi ca sperjururile lor să rămînă nepedepsite" [43].

În legătură cu ştergerea păcatelor este şi ritul *spovedaniei*. El poate fi întîlnit şi la popoarele primitive [44], ca şi în cultul zeiţei siriene Atargatis, iar inscripţiile frigiene şi lidiene din secolele II — III e.n. arată că în epoca imperială romană spovedania era practicată în foarte multe locuri. În Samotrace exista chiar un preot special, denumit *kos*, a cărui singură menire era aceea de duhovnic.

În *Evanghelia lui Matei* e menţionată mărturisirea păcatelor o dată cu botezul în Iordan : „Şi se botezau de către el (de Ioan Botezătorul. — *P.B.* )în rîul Iordan, mărturisindu-şi păcatele lor" [45]. Verbul care desemnează actul mărturisirii (spovedaniei) este ἐξομολογῶ (a mărturisi). Acelaşi termen e folosit în acelaşi sens şi în inscripţiile confesionale

---

[40] I. F. Cumont crede că n-a făcut niciodată parte din misterele lui Mithra (*Les religions orientales*..., p. 101).

[41] Περὶ στεφάνων, X, V, 1011—1050.

[42] „Interatio, viginti annis expletis, taurobolii sui aram constituit et consacravit", sună inscripţia unui tauroboliat (C. I. L, VI, 504). Sînt şi două inscripţii care vorbesc de o renaştere veşnică „in aeternum renatus" (C. I.L., V, 510, 733). Probabil că este vorba de taurobolierea a doi bătrîni, care nu mai aveau mult de trăit, cum crede E. Esperandieu, art. *Taurobolium*, în Deremberg-Sagilo, *Dictionnaire des antiquités grecques et Romaines*, vol. V, partea I, Paris, p. 50.

[43] Tertullian, *De baptismo*, 5.

[44] Păcatul care este obiectul spovadeniei la primitivi este aproape exclusiv cel sexual şi e practicat mai ales de femei. În special naşterea grea a femeii e atribuită relaţiilor ilicite avute de aceasta în afara căsniciei. Mărturisirea păcatului făcută în asemenea împrejurări adeseori foarte amănunţită, are menirea să elibereze femeia de suferinţe, uşurîndu-i naşterea.

[45] Matei, III, 6.

descoperite în Asia Mică, inscripții dedicate divinităților păgîne, în special unei mari divinități feminine [46].

Actul confesiunii e pretutindeni o eliberare. La primitivi el tinde să elibereze omul de răul care l-a lovit. Răul rămîne în el atîta vreme cît păcatul n-a fost mărturisit. De aceea el trebuie expulzat și mărturisirea este aceea care ajută la aceasta. De aceea, la primitivi, mărturisirea păcatelor apare însoțită de diverse practici eliminatoare, ca vomitări, abluțiuni etc. Aceste practici dispar în religiile mai evoluate, unde mărturisirea e însoțită doar de remușcare, de căința lăuntrică. Acesta este cazul cu babilonenii, așa cum am putut constata mai înainte. Ulterior, în religiile de mistere, și în special în creștinism, predomină concepția că păcatul aduce cu sine „moartea sufletului", neliniște, frămîntări și chinuri lăuntrice. Pretutindeni, la toate popoarele, mărturisirea păcatelor (spovedania) rămîne o eliberare, fie că este vorba să elibereze omul de durerile fizice a căror cauză e socotit păcatul, fie de chinul lăuntric provocat tot de păcat [47].

Așadar, *împărtășania, botezul și spovedania, principalele taine ale religiei creștine, se întîlnesc cu mult înainte ca acesta să-și făcut apariția pe scena istoriei.* Părinții și scriitorii bisericești ai primelor secole au fost uimiți de această constatare și, ca „drept credincioși" ce erau, n-au putut găsi altă „explicație" decît aceea că Satana, care știa că Hristos va apare în lume la „plinirea vremii" și va introduce în omenire, o dată cu noua religie, și tainele, a căutat să le introducă el mai înainte în celelalte religii, pentru ca astfel creștinismul să apară ca o copie lipsită de originalitate a celorlalte religii de mistere. „Omnia symbola profanae religionis per ordinem suggerantur, ut problemus nequissimum hostem generis humani de sanctis haec (symbola) venerandisque prophetarum oraculis ad contaminata furoris sui scelera transtulisse" [48], spune Firmicus Maternus, iar Tertullian precizează: „Desigur, sînt imitate chiar și lucrurile sfinte în misterele idolilor de către diavol, care deturnează adevărul. Plăsmuiește chiar și pe acela și promite credincioșilor și adepților săi ispășirea păcatelor printr-o baie; și, dacă îmi aduc aminte, Mithra înseamnă acolo în frunte pe oștenii săi, celebrează și pîinea ablațiunii și reprezintă și imaginea învierii" [49]. Același lucru îl afirmă și Iustin filozoful și martirul: „...Cum și în misterele lui Mithra au transmis, imitîndu-le demonii cei răi" [50].

În afară de botez, împărtășanie, spovedanie, mirungere (întîlnită în mithraism), adică în afară de tainele sau misterele acestor religii, inițiaților li se cerea respectarea unor anumite norme de viață mai mult sau mai puțin complicate, diferind de la religie la religie. Cele mai riguroase în acest sens erau orfismul și mithraismul, cele două religii de mistere

---

[46] R. Pettazzoni, *La confession des péchés dans l'histoire des religions*, în *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, vol. IV, Bruxelles, 1936, p. 896.

[47] R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 900.

[48] „Sînt adăugate toate simboalele religiei păgîne în ordine, încît ne dăm seamă că preaticălosul dușman al neamului omenesc a transplantat din aceste simboale și sfinte prezîceri și vrednice de adorat ale profeților în pîngăritele crime ale furiei sale" (T. Maternus, *op. cit.*, XXI, 1).

[49] Tertullian, *De prescriptione*, 40.

[50] Justin, *Apologia*, I, 66.

în care idealul credinciosului era triumful asupra păcatului şi a consecinţelor sale.

Astfel orfeoteleştii (ὀρφεοτελεσταὶ), participanţii la misterele orfice, trebuiau să ducă o viaţă specială, cunoscută sub numele de βίος ὀρφικὸς (viaţă orfică) [51]. Prin aceasta se intenţiona ca orfeotelestul să se elibereze de elementul titanic şi să se întoarcă pur la zeul din care el e o parte [52], un „mădular", cum va spune apostolul Pavel. Potrivit credinţei lor, omul trebuie să se elibereze de corpul în care sufletul, părticică divină din om, se află închis ca puşcăriaşul în celula sa. De aici şi celebrul joc de cuvinte „sufletul (ψυχὴ) este închis în σῶμα (corp) ca într-un mormînt" (σῆμα). Creat pentru fericire şi căzut în păcat (παλαιὸς πεντὸς „vechiul păcat") prin fărădelegea strămoşilor săi titanii, omul poate şi trebuie să se elibereze din închisoarea acestei vieţi. De remarcat e faptul că, în ciuda acestui pesimism care considera viaţa pămîntească aidoma unei *convallis plorationis* (vale a plîngerii), aşa cum o va califica mai tîrziu Augustin de Hippona, orfeotelestul n-are voie să se desfacă din legăturile ei prin vreun oarecare gest brutal asupra vieţii, căci practic moartea nu dezleagă decît pentru puţin timp sufletul de corp. Viaţa ascetică, îndeplinirea riturilor orfice şi respectarea normelor „vieţii orfice" erau singurele căi care duceau la eliberare. Altfel urma o nouă întrupare [53]. La această eliberare omul e ajutat şi de harul divin [54], dar trebuia să participe şi el, respectînd preceptele morale şi religioase şi îndeplinind riturile şi practicile religioase. E ceva similar concepţiei creştine, în care mîntuirea se obţine prin conlucrarea harului divin cu fapta credinciosului.

Mithraismul recomanda desăvîrşirea moralei în vederea scopului final. Spre a ieşi victorioşi din această încercare care este viaţa, se impuneau mistilor anumite norme morale. Ideea de răsplată şi de pedeapsă în altă lume era în strînsă legătură cu viaţa dusă pe pămînt. Sufletele care populau locaşul celui preaînalt veneau pe pămînt, unde se întrupau în corpuri omeneşti spre a lupta contra răului [55]. De aceea predicau o morală imperativă. Spiritul era pus mai presus de materie pe care urma s-o învingă cîndva definitiv. Lumina din om era socotită o parte din lumina divină [56]. Viaţa

---

[51] Viaţa orfică (Plato, *De legibus*, 6, 782 C), denumită şi ἁγνός βίος (viaţă sfîntă) îşi avea prescripţiile sale, denumite καθαρμοὶ (purificări), scrise sub formă de versuri (Plato, *Republica*, 364 d).

[52] „ μέρος αὐτοῦ ἐσμεν " (o parte din el sîntem), spunea dogmatica orfică (apud E. Rohde, *op. cit.*, p. 363).

[53] Conform credinţei orificilor în metemsomatoză (reîntruparea sufletului după moarte) sufletul decedatului nepurificat în decursul existenţei teresire era închis într-un nou trup de om sau animal. Aceasta era ensomatoza (ἐνσωμάτοσις) sau metemsomatoza. Un suflet nepurificat în decursul mai multor vieţi putea să fie supus mai multor întrupări. Ciclul acesta de întrupări purta denumirea de ὁ κύκλος τῆς γενεσεως (ciclul naşterii) sau, în termeni latini, „roata fati et generationis" (roata sorţii şi a naşterii) (apud Lobeck, *op. cit.*, p. 797). De acest ciclu era legată palingenezia şi ἀποκάτστασις" (restabilirea). Termenul de apocatastază, ca şi sensul său dogmatic, este utilizat de Origen, teolog creştin din sec. II e.n., predicînd că Dumnezeu, în marea sa iubire, va restabili întreaga omenire, ba, mai mult, acelaşi lucru îl va face şi cu diavolii. Biserica a condamnat această învăţătură a lui Origen ca neavînd temeiuri scripturistice.

[54] Lobeck, *op. cit.*, p. 809.

[55] F. Cumont, *Textes et monuments* ... ,vol. I, p. 309.

[56] N. Λούβαφις, Μυστηφία καὶ θρησκεῖαι în Μεγαλῆ Atena, 1931, vol. 17, coloana 894 : ἑλληνικὴ εγκυκλοπαίδεια.

era concepută ca o luptă neîntreruptă, iar oamenii ca luptători. Mithra, zeul luminii și conducătorul luptei contra întunericului, era și zeul adevărului, dușmanul neîmpăcat al minciunii, izvorul dreptății, păzitorul sfințeniei jurămintelor, conducătorul și călăuzitorul oamenilor luminii, care sînt luptători alături de el în bătălia contra întunericului și a forțelor acestuia. În această luptă, credinciosul era ajutat de Mithra, care nu era niciodată invocat în deșert [57]. De la credincios se cerea iubire de adevăr, sinceritate, bărbăție, sfințenia vieții, iubire frățească, asceză. Binele nu rezidă numai în renunțare, în apatie, în stăpînirea de sine, ci și în acțiuni [58]. Lupta dintre bine și rău se repercutează în conștiința și în inima omului.

De asemenea și în eleusinism exista o morală care oprea omuciderea, o morală care predica pentru prima dată în Europa iubirea mamei și copilului. În sanctuarul de la Eleusis, probabil în vestibul, erau săpate în piatră trei principii, pe care le va fi dat Triptolem [59]. Pe lîngă aceste principii morale, credinciosul oricărei religii de mistere era obligat să îndeplinească anumite exerciții ascetice : să postească, să se abțină de la relațiile sexuale, să se roage, să cinstească pe zei. Postul (σπέρματα, *jejunus*, *jejunium*) joacă mare rol în religiile orientale și grecești. În isism existau posturi îndelungate[60] . Pentru fiecare din cele trei grade era un post de zece zile, în care se renunța cel puțin la carne și vin, probabil și la pîine [61], Unele mîncăruri erau interzise permanent.

Dacă în celelalte religii întîlnim un post temporar, un post care dura numai o anumită perioadă înaintea ceremoniilor religioase sau a posturilor, în orfism el era permanent și sever. Astfel se cerea renunțarea definitivă la alimentarea cu carne [62], cu ouă, fasole sau pește [63]. În misterele lui Attis și ale Cybelei erau două feluri de posturi : posturile mai ușoare, în care erau interzise numai anumite mîncăruri, ca peștele, usturoiul, semințele, merele, curmalele, carnea de porc, unele păsări și, probabil, pîinea [64], și postul religios al săptămînii sfinte din martie [65].

În misterele Demetrei din Eleusis, postul dura numai cîte o zi și lua sfîrșit la răsăritul stelelor (*sidera visa*), cum mărturisește Ovidiu[66]. Mistilor eleusini le erau interzise în posturile de o zi peștele (τριγλη) [67], zburătoarele, fasolea și merele. La romani, în cultul Demetrei, postul avea loc doar la „sacrum aniversarium Cereris" [68] (aniversarea sacră a Cererei) și la sărbătoarea numită tocmai pentru aceasta „jejunium Cereris" (postul Cererei) [69].

---

[57] Vezi pe larg Cumont, *op. cit.*, vol. I. p. 19 și 186 ; vol. II, p. 132—133.
[58] F. Cumont, *Les religions orientales* ... , p. 145.
[59] Porphir, *De abstinentia*, IV, 22.
[60] Apuleius, *op. cit.* XI, 23, 28, 30.
[61] Ieronim, *Adversus Jovinianum*, II, 5, 17.
[62] Plato, *De legibus*, VI, 782 ; Euripide, *Hyppolit*, 953 ; *Serorium*, *op. cit.*, II, 14.
[63] Pausanius, I, 37, 4 ; Diogenes Laertios, VIII, 33.
[64] Arnobiu *Adversus nationem*, 5, 16 ; Tertullian, *De jejunio*, 16.
[65] Hepding, *op. cit.*, *p.* 183.
[66] Ovidiu, *Faste*, IV, 535 ; vezi și *Himnus Demetri*,6.
[67] Elian, IX, 51 65.
[68] Cicero, *De legibus*, II, 21 ; *Tro Balbo*, 55.
[69] T. Livius, XXXVI, 37, 4 ; Petronius, 44. Postul a fost practicat în religiile care au tins a vedea în ascetism un mijloc de a se uni mai bine cu divinitatea. Dar nu era necunoscut nici popoarelor primitive. Indienii creck posteau două nopți și o zi înaintea sărbătorii primelor fructe ; la fel și seminolii din Florida înainte de a celebra „dansul grîului verde". Practicile

E nesigur dacă în mithraism existau posturi. Mărturii despre ele întîlnim tîrziu, ca, de pildă, în comentariul lui Nonnus la cuvîntările lui Grigorie de Nazians. Întrucît Tertullian ne spune că mithraismul „habet et continentes" (are şi călugări asceţi), putem conchide că postul era apreciat. De altfel, chiar dacă în Nonnus mărturia e tardivă, nu înseamnă că practica postului e introdusă tîrziu în mithraism.

Drept necurată trecea şi viaţa sexuală, care, după concepţia morală a teologilor misterelor, tîra sufletul în sfera animal-trupescului şi împiedica extazul, deci îndumnezeirea. De aceea neofiţilor Demetrei şi Isidei li se impunea abţinerea de la ea o perioadă de 9 — 10 zile înaintea unor sărbători religioase, iar miştii lui Attis mergeau pînă acolo încît într-o perioadă mai veche se castrau. De multe ori zeiţele Cybele şi Ceres erau luate drept martore la jurăminte, pentru a se sublinia castitatea fecioarelor credincioase lor [70]. Despre Ceres-Demetra, care cerea adeptelor sale continenţă, avem mărturia lui Iuvenal, care la aceasta se referă cînd ritmează :

„Vrednice sînt prea puţine braţele să şi le-ntindă
Şi-nchinîndu-se lui Ceres cingătoarea să-i cuprindă" [71]

În misterele lui Isis, de asemenea, abstinenţa sexuală era impusă un anumit număr de zile înaintea datei celebrării sărbătorii ei principale. Credincioasele care nu respectau această poruncă mergeau la templul zeiţei şi se spovedeau preotului, care se ruga apoi spre a li se şterge păcatul. Ne-o spune Iuvenal :

„Cinstea cea mai naltă o are preotul cu creştet ras,
Care rîde-n sine însuşi cum mulţimea proastă vine
În credinţa ei neroadă lui Anubis să se-nchine.
*El se roagă pentru cele care-au săvîrşit păcat*
*Şi în zilele oprite din plăceri s-au înfruptat*" [72].

---

acestea corespundeau, se pare, necesităţii de a curăţi stomacul înainte de a ingera primele roade. Domeniul în care, în vechile culte, postul ocupa un loc însemnat este *mantica* (de la μαντικῆ „arta de a ghici, de a profetiza"). Corpul şi sufletul omului care intră în legătură intimă cu zeul trebuie pregătit pentru aceasta şi tot ceea ce exercită o acţiune contrară trebuie înlăturat (Cicero, *De divinatione*, I, 115). Trebuie obţinută καθαρότης τῆρφοχῆς (purificarea sufletului). Se înţelege de ce profetul lui Apolo din Claros, înainte de a bea din izvorul sfînt spre a devenit ευθεος, trebuia să postească o noapte şi o zi (Iamblich, *De mysterius*, III, 11). Pythia din Delphi trebuia să postească cel puţin în ziua în care îşi desfăşura activitatea profetică. Cei vechi au încercat să dea o explicaţie acestor posturi. De pildă, împăratul Iulian (*Orationes*, V, 176 D) explică interdicţia de a se consuma peşte în unele religii de mistere prin aceea că „oamenii nu se necăjesc cu creşterea peştelui şi de aceea nu au dreptul să se hrănească cu el". Adevăratul motiv al interdicţiei consumării unor alimente în religiile de mistere era teama de unele duhuri vătămătoare, care pot pătrunde în corpul omenesc prin unele alimente ; de asemenea, crezîndu-se că sufletele morţilor se pot reîntrupa în unele animale, se interzicea consumarea oricărei fiinţe animale (Porphir, *De abstinentia*, II, 47; Plinius, XVIII, 118).

[70] În religia Cybelei existau anumite preotese-melisele (albine), care nu se căsătoreau niciciînd.

[71] Juvenal, *Satire*, VI, trad. rom., Bucureşti, 1967, p. 118. Unele matroane romane din secolele II—III aveau un adevărat cult al castităţii pentru Ceres, care după Tertullian, e vrednic a fi iniţiat de văduvele creştine (*De castitate*, 13,2 ; *Ad. uxorem*, 1, 6,4). Tot el apreciază elogiativ „voluntare despărţire" de căsătorie a preotesei Demetra-Ceres (*De monogamia*, 17, 3).

[72] Juvenal, *Satire*, VI, *op. cit.*, p. 144.

Dar acest precept n-a fost totdeauna şi prea mult respectat. În altarul Isidei din Roma s-a mers pînă acolo, încît însuşi preotul a mijlocit adulterul unei matroane romane, Paula, cu cavalerul afemeiat Mundus, şi aceasta în numele zeului Anubis. Plătit de cavaler, preotul i-a spus matroanei că Anubis însuşi i-ar fi poruncit în vis s-o înştiinţeze că vrea să-şi petreacă noaptea în sanctuarul zeiţei spre a o iubi. Superstiţioasă, matroana a ascultat. Iar noaptea, în locul lui Anubis, a iubit-o cavalerul. Cum însă ea l-a recunoscut şi a destăinuit soţului totul, senatul, încunoştiinţat, l-a răstignit pe preot, a distrus statuia Isidei, aruncînd-o în Tibru, iar pe cavaler l-a exilat [73].

Treptat vechile religii de mistere decad şi îşi pierd influenţa asupra maselor largi. Perioada de declin economic şi social-politic al Imperiului roman augmentează şi particularizează acest proces. Diverse încercări oficiale de întemeiere a unor culte elaborate lucid în cabinetele imperiale în cadrul unor planuri politice de anvergură, menite să redea, dacă nu vechea splendoare a imperiului, cel puţin stabilitatea lui de odinioară, s-au dovedit neputincioase. Pe acest fond general de criză, deosebit de acută nu numai pe plan politic sau social-economic, ci şi pe plan ideologic-religios, se constituie religia creştină. Masele de sclavi şi de năpăstuiţi aşteptau o soluţie salvatoare. Vechile religii de mistere, cu exclusivismul lor religios, social şi naţional, pierdeau tot mai mult din influenţă şi răspîndire. Vechea făgăduinţă a unei împărăţii a fericirii continua să atragă ca un magnet uriaş inimile celor apăsaţi de nevoi şi cutremuraţi de nemulţumiri. Religii şi credinţe ivite în diferite regiuni ale lumii romane sau orientale apăreau brusc şi dispăreau la fel de repede, profeţi şi preoţi ai unor culte noi acţionau permanent asupra unor mase uriaşe de sclavi şi de asupriţi, agitînd pretutindeni spiritele. În acest climat ideologic dominat de frămîntări religioase, va debuta şi viitoarea religie „universală", creştinismul.

Convulsiile ideologice-religioase atingeau în mai mică măsură aristocraţia romană şi reprezentanţii intelectualităţii. Detaşarea sceptică de aspiraţia vană spre o lume a dreptăţii şi a fericirii generale caracterizează, în mare, starea lor de spirit.

De altfel aristocraţia îşi avea paradisul ei pămîntesc. Nu mai avea nevoie de altul. Iar intelectualitatea, printr-o atitudine realistă, raţională, ajunsese cel puţin la un scepticism în ceea ce priveşte religia şi puterea zeilor. Lucreţiu demonstra cu patos că sufletul e muritor ca şi corpul. Dar nu numai filozofii materialişti, ci şi literaţii şi oamenii politici împărtăşeau şi răspîndeau concepţii similare: „Zilnic renaşte soarele, viaţa noastră însă nu-i decît o lumină trecătoare, urmată de o veşnică noapte", rostea Catul în impresionantele versuri adresate nestatornicei sale Lesbia-Clodia[74]. Iar Cicero care tratează drept „fabule inepte" [75] descrierile infernului, asigurîndu-ne că toată lumea gîndeşte la fel, afirmă că „moartea pune capăt la tot...cînd n-oi mai fi, orice simţire va pieri în mine" [76]. Iar dacă

[73] Iosif Flaviu, *Antiquitates judaicae*, XVIII, 4.

[74] *Carmina*, V.

[75] *Tusculunes*, I, 5, 6; *De officius*, III, 28, *Pro Cluentio*, 61.

[76] *Ad familiares*, VI, 3.

Plinius califică drept „iluzii puerile" teoriile despre persistența sufletului [77], Iuvenal este mai dur :

„Cine-n mani mai crede astăzi și în geniile bune,
În regatul din adîncuri și-n a Stixului genune,
În funebrul cor de broaște și-n acel luntraș grăbit
Care trece peste ape umbra celor ce-au murit?
Poate pruncii..."[78]

Desigur, afirmațiile lor nu trebuie luate *tale quale* și transformate într-o poziție ideologică lucidă și tranșantă, dar nu trebuie nici neglijate, minimalizate. Chiar dacă n-au fost mulți Lucreții, Catuli, Ciceroni ori Iuvenali în epoca respectivă, atitudinea lor nu era izolată și nu constituia o excepție. Maxima devenită proverbială : „Edite, bibite, post mortem nulla voluptas", chiar dacă nu e îmbrățișată de toți, ea circulă. Inscripțiile funebre sînt tot mai pline de scepticism asupra vieții viitoare.

[77] *Historia naturalis*, VII, 56.
[78] Iuvenal, *Satire*, II, p. 77 .

# CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

## Evoluţionismul secolului al XX-lea*

Fără îndoială, ideea evoluţiei constituie una dintre cele mai însemnate cuceriri ale gîndirii teoretice. Intuită în mod genial de marii filozofi ai antichităţii, ideea a fost dezvoltată continuu, devenind certitudine abia în opera fundamentală a lui Gh. Darwin, *Originea speciilor*. De atunci ipoteza a devenit teorie şi a cucerit minţile naturaliştilor, orientîndu-le cercetările.

Odată elaborată, teoria evoluţiei a dobîndit treptat o importanţă din ce în ce mai mare pentru toate domeniile vieţii şi activităţii oamenilor. Aşa se explică marele număr de studii evoluţioniste, precum şi tendinţa conturată în ultimul timp de elaborare a unei „ştiinţe a evoluţiei" cu mari perspective teoretice şi practice.

Pe această linie se înscrie şi lucrarea lui B. Stugren. Deşi formaţia autorului este aceea de biolog, lucrarea atestă interesul pe care îl acordă consideraţiilor filozofice, încercărilor de sinteză a problemelor ridicate de studiul mecanismelor evoluţiei.

Primul capitol dezbate o serie de *Probleme de principii* în legătură cu ideea de evoluţie, subliniind însemnătatea ştiinţei evoluţiei pentru lumea contemporană şi marile ei implicaţii în viaţa socială. Autorul atinge aici una dintre importantele probleme actuale care frămîntă multe minţi, şi anume problema consecinţelor dezvoltării civilizaţiei şi culturii asupra omului contemporan. Încă din secolul al XIX-lea, ca o consecinţă a dezvoltării masive a industriei, mediul în care trăiesc oamenii a început să fie afectat de substanţe chimice noi, de unele substanţe radioactive, faţă de care specia umană nu este adaptată din punct de vedere biologic. Aceste consecinţe nedorite, arată autorul, sînt opera acţiunii nepricepute a omului, a „politicii" noastre greşite faţă de natură. Cum va evolua omul într-un mediu saturat de substanţe cancerigene? Pentru a nu ne sinucide datorită prea marii tehnicităţi, trebuie să respectăm legile de evoluţie ale naturii vii. Omul poate deveni o specie admirabilă din punct de vedere biologic dacă va şti să-şi dirijeze destinul biologic, aşa cum a ştiut să-l dirijeze pe cel social.

Crearea unei noi societăţi nu poate fi ruptă de crearea unui mediu natural care să nu pericliteze starea biologică a omului. De aceea, conchide autorul, ştiinţa evoluţiei trebuie să-şi spună cuvîntul înaintea ştiinţelor tehnice în problemele privind efectul tehnicii asupra naturii şi omului.

În capitolul al II-lea „Evoluţionismul predarvinist", autorul analizează originea şi istoria evoluţionismului din cele mai vechi timpuri, examinează vechile mituri ale descendenţei, opiniile formulate de gînditorii Greciei antice şi de filozofii arabi din perioada evului mediu, cercetează raportul dintre fixism şi evoluţionism în perioada Renaşterii, apoi în secolul al XVIII-lea, reliefează ideile

* B. Stugren, *Evoluţionismul în secolul 20*. Bucureşti, Edit. politică, 1969.

Rev. de filoz., **17**, *9*, p. 1117—1120, Bucureşti, 1970.

evoluţioniste din gîndirea lui Leibniz şi din filozofia clasică germană, evidenţiind îndeosebi momentul elaborării de către Lamarck, la începutul secolului al XIX-lea, a primei concepţii evoluţioniste sistematizate.

Capitolul al III-lea, „Actualitatea darvinismului în gîndirea biologică", subliniază ideea că „fenomenul Darwin" s-a produs în atmosfera generală de demitologizare a condiţiei umane, existentă la mijlocul secolului XIX-lea ca o consecinţă a dezvoltării cunoaşterii în cele mai variate domenii. Ulterior, concepţia lui Darwin a fost dezvoltată în diferite direcţii, punîndu-se accentul pe unul sau pe altul din elementele sale. Biologia modernă şi partea sa teoretică, încadrată de autor în „teoria sintetică a evoluţiei", este moştenitoarea a ceea ce este esenţial în concepţia darvinistă. S-au descoperit formaţiile ereditare ale sistemelor biologice (generale, cromozomii, acizii nucleici), cunoaşterea biologică a pătruns în structurile intime ale materiei vii, căutînd să descopere „misterele" vieţii; au apărut ştiinţe noi, ca biochimia, biofizica, genetica moleculară etc., de la care se aşteaptă descoperiri care vor revoluţiona cunoaşterea materiei vii.

Capitolul al IV-lea, „Ştiinţa evoluţiei în evoluţie", analizează drumul parcurs de concepţiile evoluţioniste după Darwin. În atmosfera ideologică reacţionară de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, arată autorul, apar o serie de teorii evoluţioniste care părăsesc darvinismul şi explică evoluţia prin cauze lăuntrice, imateriale.

Revenirea la darvinism se realizează în prima jumătate a secolului al XX-lea prin apariţia şi dezvoltarea geneticii şi a altor ştiinţe biologice. O dată cu capitolul al V-lea, „Trei decade ale sintezelor evoluţioniste", B. Stugren intră în analiza detaliată a concepţiilor evoluţioniste moderne. Ceea ce caracterizează astăzi evoluţionismul, precizează autorul, este elaborarea unei „teorii sintetice a evoluţiei", operă colectivă a unei generaţii de biologi care a activat în ultimele decenii.

Patru principii caracterizează, după Bogdan Stugren, această „teorie sintetică a evoluţiei": 1) selecţia naturală este principalul factor şi mecanism al evoluţiei biologice; 2) evoluţia este produsul întîmplării şi totuşi nu se desfăşoară la întîmplare; evoluţia nu e predeterminată şi totuşi are sens fără să fie dirijată; 3) dintre toate direcţiile posibile ale evoluţiei, va fi „aleasă" direcţia cea mai adecvată mediului concret de viaţă al speciei. Evoluţia se desfăşoară sub controlul mediului, care acţionează ca un regizor de teatru pretenţios; 4) lipsa salturilor bruşte în evoluţie; chiar clasele şi încrîngăturile au apărut prin acumulări lente, prin selecţie, acumulări care au generat aromorfoze importante (cotituri radicale ale procesului evolutiv, de exemplu apariţia respiraţiei pulmonare).

Orientarea filozofică a noii sinteze se caracterizează, în general, prin situarea pe poziţiile materialismului şi dialecticii. Autorul analizează totodată situaţia concepţiei evoluţioniste în perioada de după război, insistînd asupra revirimentului antidarvinist din deceniul al cincilea, care pretindea că vorbeşte în numele materialismului dialectic. Înfruntarea dintre miciurinism şi neodarvinism, arată B. Stugren, a fost ilogică din punct de vedere ştiinţific, deoarece s-a desfăşurat în jurul unor pseudoprobleme. Un grup de agrobiologi l-au transformat postum pe Miciurin în şeful unei şcoli intitulate „darvinism creator" şi au atacat în numele lui darvinismul şi genetica.

Aceste pseudodispute odată depăşite, evoluţionismul păşeşte într-o nouă fază, în special prin lucrarea lui J. Huxley *Evoluţia ca progres* (1954). Printre ştiinţele particulare care fundamentează evoluţionismul, locul primordial îl deţine acum îndeosebi genetica moleculară, disciplină care studiază substratul eredităţii şi evoluţiei în microcosmul molecular. Descoperirea rolului ADN, al „moleculei ereditare" în 1944 de către Avery şi, zece ani mai tîrziu, a codului genetic de către Gammow impulsionează dezvoltarea concepţiei evoluţioniste.

Evident, în privinţa explicării problemelor evoluţiei se tinde spre închegarea într-o teorie unitară a ideilor valoroase existente. O teorie modernă a evoluţiei nu poate face, desigur, abstracţie de *rezultatele teoretice* şi *practice* obţinute în diferite domenii ale cunoaşterii contemporane, ci trebuie că se bazeze pe ele.

Mulţi autori exagerează însă însemnătatea unor rezultate *experimentale*, le consideră în mod eronat ca reprezentînd cazul general şi elaborează pe baza lor teorii „generale". Consider că trebuie să fim prudenţi în utilizarea datelor experimentale, deoarece, cu toată valoarea lor epistemologică, ele au un caracter relativ, particular.

În această ordine de idei consider că autorul este puţin exigent atunci cînd acordă „teoriei sintetice a evoluţiei", aşa cum o prezintă în lucrare, valoare de corp de principii unificate într-o sinteză modernă sub egida darvinismului. De pildă, mă voi referi la prima parte pe care o consider discutabilă a celui de-al doilea principiu din cele patru prezentate de autor ca proprii „teoriei sintetice a evoluţiei". „Evoluţia — scrie B. Stugren — este produsul întîmplării în sensul că mutaţiile, deşi apar sub acţiunea unor factori de mediu, ca radiaţiile şi substanţele chimice mutagene, sînt neadecvate acestora, adică particularitatea mutaţiei nu este dependentă de natura factorului de mediu care a produs-o". De aici se trage concluzia cu valoare generală că „reacţiile organismelor faţă de agenţii externi sînt întîmplătoare" (p. 174). Or, această concluzie, cu valoare de principiu pentru „teoria sintetică", este riscantă, deoarece este rezultatul *generalizării* unor condiţii de laborator, care, ca atare, în natură nu se întîlnesc decît excepţional. Oare mutaţiile (ca modificări ale structurilor ereditare) apar numai sub influenţa radiaţiilor şi a substanţelor chimice folosite de obicei ca factori mutageni? Este adevărat că datele experimentale de pînă acum răspund afirmativ la această întrebare. Este de asemenea incontestabil că această modalitate de modificare a structurilor ereditare constituie o achiziţie importantă a ştiinţei. Dar avem oare dreptul entuziasmaţi de rezultatele acestor cercetări experimentale, să *ignorăm* concluziile la care duce utilizarea unor instrumente teoretice de cercetare, precum şi rezultate experimentale de altă natură decît cele menţionate?

Apariţia teoriei sistemelor, a ciberneticii şi în special a teoriei informaţiei a creat un instrument metodologic (teoretic şi practic) care aruncă o lumină nouă asupra procesului evoluţiei. Cadrul acestei recenzii nu permite tratarea amplă a problemei. Menţionez numai că considerarea sistemelor biologice ca sisteme cibernetice naturale, a căror condiţie de autoconservare este *funcţionarea* ca sisteme deschise care îşi autoreglează organizarea funcţional-structurală în sensul unei *eficienţe optime*, nu e compatibilă cu principiul potrivit căruia „reacţiile organismelor faţă de agenţii externi sînt întîmplătoare". Se poate admite ca, în cazul unor agenţi cu totul neobişnuiţi, reacţiile să fie întîmplătoare. În acest caz, interacţiunea cu aceşti factori depăşeşte limitele normale, obişnuite, de funcţionare a sistemului şi are drept consecinţă modificarea directă a structurii ereditare. Dar aceste situaţii sînt excepţionale în condiţiile naturale, deşi în laborator ele sînt cele mai des întîlnite. De altfel este şi foarte greu să decelăm cărei cauze se datoreşte o mutaţie în condiţii naturale, unde interacţionează şi se întrepătrund o infinitate de factori. Condiţiile de existenţă fiind constituite din factori „obişnuiţi", normali, nu acţionează direct asupra structurilor ereditare (asupra microstructurii), ci în mod mediat prin intermediul organelor funcţionale ale sistemului. De aceea nu s-au constatat şi nici nu se vor constata mutaţii apărute *direct* sub influenţa condiţiilor de viaţă. Sub influenţa acestor condiţii (mai precis în interacţiunea cu ele) se produc iniţial modificări funcţionale care atrag după ele modificări structurale mai mult sau mai puţin profunde, care, la rîndul lor, pot, dacă se menţin timp de mai multe generaţii, să se înregistreze în memoria sistemului (întîi psihică şi apoi genetică) ca program, ca „experienţă" a speciei, cu consecinţe ulterioare (mutaţii, modificări) în macrostructură.

De fapt, *autoevoluţia* este, în esenţă modalitatea obişnuită de autoconservare (cu excepţia fosilelor vii) în condiţii mereu variabile. Esenţial pentru sistemele biologice în stare naturală (nu de laborator) este raportul lor cu condiţiile de existenţă şi nu cu alţi factori (faţă de care raportul este întîmplător). *Autoevoluţia* nu este un proces pasiv, aşa cum ar rezulta din principiul al doilea al „teoriei sintetice", ci un proces activ, nu un rezultat al întîmplării, ci al acţiunii „premeditate",

al *funcţionării* sistemului biologic caracterizat prin *finalitate imanentă* (nu printr-o finalitate exterioară, chiar dacă aceasta este consecinţa selecţiei naturale), prin „lupta" împotriva întîmplării, printr-o activitate antientropică, creatoare de ordine. Dacă admitem aceste idei, nu mai putem interpreta evoluţia ca produs al întîmplării şi nici reacţiile organismelor faţă de agenţii externi ca întîmplătoare. Păstrăm această interpretare numai pentru cazul particular întîlnit în condiţiile de laborator (şi mai rar în condiţii naturale), în care evoluţia începe prin modificarea structurii ereditare, urmînd ca ulterior selecţia naturală să păstreze mutaţiile, care *cu totul întîmplător* sînt utile sistemului biologic.

În mod normal, „reacţiile organismelor faţă de agenţii externi" sînt reprezentate de *funcţiunile* acestora. Or, în nici un caz nu se poate spune că funcţiunile sistemelor biologice sînt întîmplătoare faţă de factorul cu care acestea interacţionează funcţional, şi aceasta pentru că reacţiile normale ale sistemelor biologice reprezintă rezultatul prelucrării informaţiei despre factorul respectiv şi al elaborării unor „decizii" care nu pot fi întîmplătoare decît în cazul unui sistem ale cărui funcţiuni autoreglatoare au fost alterate.

Procesul de antropogeneză nu s-a bazat pe faptul că mutaţia care a produs pentru prima dată caractere anatomice umane „putea să fie fortuită" (p. 125). De fapt nici autorul nu este convins întru totul de caracterul întîmplător al evoluţiei din moment ce nu afirmă categoric că mutaţia *a fost fortuită*, ci spune doar că „putea să fie fortuită". Dacă apariţia caracterelor anatomice umane (mai precis a premiselor biologice) s-a realizat sub forma unor mutaţii întîmplătoare, înseamnă că apariţia omului a fost un fenomen întîmplător, care deci ar fi putut să nu se producă, teză care intră în dezacord cu concluziile teoretice actuale.

Capitolul al VI-lea „Elemente de orientare sintetică în gîndirea evoluţionistă din România", evidenţiază contribuţia biologilor şi filozofilor români V. Babeş, G. Antipa, E. Racoviţă, G. Marinescu, D. Voinov, R. Codreanu, T. Săvulescu, V. Conta, Xenopol şi Haşdeu la dezvoltarea gîndirii evoluţioniste.

Autorul conchide că la noi în ţară, într-o anumită privinţă, filozofii erau mai favorizaţi decît biologii în abordarea problemei evoluţiei pe plan teoretic, deoarece, spre deosebire de specialişti, care erau legaţi de tradiţiile înguste ale şcolilor în care s-au format şi dominaţi de pasiuni pentru Darwin sau Lamarck, filozofii nu erau afectiv înfeudaţi nici darvinismului, nici lamarckismului. În acest sens, autorul evidenţiază aportul filozofilor români Blaga, Mărgineanu şi Negulescu, care propagau evoluţionismul de la catedră. Din păcate, eforturile filozofilor nu s-au întîlnit cu ale biologilor. Filozofii evoluţionişti români au ignorat existenţa unei gîndiri evoluţioniste în România, iar biologii evoluţionişti nu au luat în consideraţie ideile lui Negulescu, Mărgineanu şi Blaga despre evoluţie. Se impunea necesitatea osmozei celor două filoane evoluţioniste din cultura românească pentru constituirea unei filozofii ştiinţifice.

Capitolul al VII-lea, „Microevoluţia", analizează mecanismele intime ale evoluţiei, deosebind două nivele : 1) microevoluţia, adică schimbarea genotipului (la nivelul individului) şi 2) macroevoluţia, adică schimbările realizate la nivele supraindividuale.

Ultimul capitol al lucrării, „Continuul evolutiv în timp şi spaţiu", analizează progresul biologic. Toate fiinţele tind în mod organic spre perfecţionare. Apariţia speciei umane, arată autorul, a făcut ca necesităţile evoluţiei indiferente şi crude care caracterizează „universul darvinian" al lumii animale să nu mai fie dominantele evoluţiei. Apar noi dominante, ca virtuţile umane, noblеţea spiritului etc. Specia umană tinde acum nu teleonomic, ci conştient spre depăşirea condiţiei animale.

În încheiere, autorul expune consecinţele evoluţionismului ştiinţific pe planul practicii sociale şi al eticii. Progresul nu e o fatalitate, ci o posibilitate. Continuarea pe planul uman al progresului cere efort conştient din partea oamenilor. Viitorul social-economic şi cultural al omenirii, ca şi cel biologic, este în mîinile speciei umane. Evoluţionismul modern cheamă la luciditate, intersectîndu-se astfel cu umanismul epocii.

*I. Drăghici*

# VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

## ŞTIINŢA CONDUCERII PROCESELOR SOCIALE ÎN CENTRUL ATENŢIEI SPECIALIŞTILOR

Printre preocupările de seamă ale specialiştilor din diverse domenii : economie politică, sociologie, politologie, drept, istorie, demografie, statistică, cibernetică etc., la loc de frunte se înscrie *ştiinţa conducerii proceselor sociale*. Chiar dacă nu există deocamdată un consens al specialiştilor asupra denumirii acestei ramuri a cunoaşterii sociale (sînt utilizate denumiri diverse ; ştiinţa conducerii, ştiinţele conducerii, teoria dirijării proceselor sociale, management etc.) în mod practic preocupările în acest domeniu au cunoscut şi cunosc, atît în ţările capitaliste, cît şi în cele socialiste, o puternică înviorare.

Pe agenda disputelor sînt înscrise, în primul rînd, problemele de principiu, care vizează înseşi statutele ontice şi epistemologice ale acestei ştiinţe. Sînt semnificative în acest sens întrebările care se desprind din paginile unor studii mai reprezentative. Putem vorbi oare de o ştiinţă a conducerii concepută ca o ramură distinctă, ca o ştiinţă globală sau ea este dizolvată sau absorbită de celelalte ştiinţe sociale ? În domeniul ştiinţei sau al ştiinţelor conducerii este prezent oare momentul teoretic, explicativ, apreciativ, normativ sau predomină caracterul aplicativ ? Se poate admite oare că în sfera ştiinţei politice şi a metodologiei sale sînt posibile anumite generalizări, anumite repetări ? Ştiinţa conducerii, concepută ca un sistem închegat, cu o metodologie şi sistem categorial specific, este proprie oare numai societăţii socialiste sau ea are o istorie mai veche ? Care sînt posibilităţile reale ale unor ştiinţe, ca matematica, cibernetica, statistica etc., de a servi în investigarea proceselor şi a fenomenelor de ordin politic ? ş.a.

În literatura de specialitate, acestor probleme li se dau răspunsuri dintre cele mai diverse şi nu de puţine ori contradictorii. Doza cea mai mare de scepticism se centrează (la gînditorii nemarxişti) în jurul întrebării hamletiene în legătură cu însăşi existenţa ştiinţei conducerii, cu aspiraţiile şi valenţele ei generalizatoare. Unii dintre ei sînt tentaţi să restrîngă ştiinţa conducerii la organizare. „Lipsa de generalităţi în materie de conducere — scrie, de pildă, S. L. Optner — împinge (ştiinţa conducerii — *M. V.*) spre mijloacele de organizare a activităţii de conducere după criterii obiective. Organizarea elimină, evită ansamblul divergent de date, operaţii, rezultate nerepetabile identic" [1]. Alţii concep ştiinţa conducerii ca integrată în ştiinţa sistematizării conducerii. Toate aceste domenii teoretice nu au fost încă, cum scriu mulţi politologi, definitivate sau conturate. Se cere adeseori distingerea disciplinelor conducerii ca

[1] S. L. Optner, *L'Analyse des systèmes et les problèmes de gestion*, Paris, Dunod, 1968, p. 73.

Rev. de filoz., **17**, *9*, p. 1121—1125, Bucureşti, 1970.

atare de disciplinele de care ea se poate servi. Aceasta deoarece, printre altele, cunoștințele din ramurile ajutătoare trebuie substanțial prelucrate pînă la a constitui părți integrante ale științei conducerii. După diverși teoreticieni, legătura dintre științele sociale și știința conducerii este similară cu aceea dintre științele fundamentale (ale medicinii), de pildă, și medicină.

Știința conducerii, scrie S. L. Optner, operează cu sisteme, iar sistemele cu parametrii precișii prin care se desemnează o mărime a unui sistem particular sau a unui component al acestui sistem. Managementul implică o metodologie specifică, printre ale cărei sarcini el menționează : 1) punerea la dispoziția unui sistem care organizează funcțional o metodă generală de rezolvare a problemelor ; 2) asigurarea valorilor parametrilor necesari pentru rezolvarea problemelor ; 3) precizarea caracteristicilor unui sistem care să permită folosirea altor date pentru rezolvarea problemei.

Printre sarcinile unei teorii științifice intră, după numeroși autori, necesitatea *explicării* (și deci nu numai a *descrierii*, cum socotesc alții) a stărilor de fapt empirice și a conexiunilor legice obiective, precum și întocmirea previziunilor asupra lucrurilor și stărilor previzibile. „Funcția explicativă a unei teorii științifice are ca scop din punct de vedere gnoseologic — scriu Adolf Bauer, Wolfgang Eichhorn Ț., Günter Kröber, Hans Schulze, Wolfgang Segeth și Klaus Dieter Wusnek în lucrarea colectivă despre filozofia întocmirii prognozelor — stabilirea între enunțurile empirice sau logice date în teorie a unor relații care să permită să se deducă unele enunțuri din altele". Aceasta deoarece, după aceiași autori, „o explicație teoretică este un proces al deducției logice ... cu ajutorul căreia se poate deduce un enunț asupra unei stări de fapt empirice ... sau legice din alte enunțuri stabilite în teorie".

După respectivii autori marxiști din R.D.G., elementele esențiale ale sistemului social, care sînt în același timp și componente fundamentale ale activității de conducere, ar fi : 1) sistemul economic al socialismului ; 2) sistemul democrației socialiste ; 3) sistemul învățămîntului ; 4) sistemul ideologiei socialiste în eficiența ei socială reală ; 5) sistemul condițiilor de muncă și de trai ; 6) sistemul apărării țării.

Constatări și analize interesante ale unor aspecte care țin de știința conducerii sînt prezente și în lucrările cercetătorului sovietic V. G. Afanasiev. Exprimîndu-și acordul cu faptul că știința conducerii trebuie concepută ca o știință autonomă generală, care să aibă în vedere esența conducerii oricărui obiect social, a oricărei secțiuni a societății, V. G. Afanasiev arată că, dacă am nega trăsăturile esențiale ale conducerii, am ajunge să negăm însuși faptul că societatea este un organism social complex, structurat pe sisteme și subsisteme care se autoreglează, autoorganizează și autoconduc. De altfel, aceste calități ale proceselor sociopolitice, observă V. G. Afanasiev, au fost enunțate, *expresis verbis*, chiar de către Marx, care menționa că orice muncă nemijlocit socială sau colectivă executată pe scară mai mare are, mai mult sau mai puțin, nevoie de o dirijare.

Referindu-se la principalele etape ale dezvoltării sistemului capitalist de conducere, V. G. Afanasiev menționează : 1) etapa din perioada formării capitalului, cînd funcția de conducere revenea proprietarului, iar economia liberă era în plină dezvoltare ; 2) etapa corespunzătoare concentrării producției și a proprietății, cînd are loc geneza imperialismului și apar primele încercări de conducere tehnică-organizatorică a producției pe baze științifice ; 3) etapa a treia, contemporană monopolismului de stat, cînd apare instituția managerilor, a organizatorilor profesioniști [2].

În legătură cu originea științei conducerii, autorul citat subscrie tezei că ea este posibilă numai în socialism, datorită, printre altele, existenței proprietății obștești asupra mijloacelor de producție, încetării acțiunii regulatorului stihinic al producției și al întregii vieți

[2] V. G. Afanasiev, *Naucinoe upravlenie obșcestvom*, Moskva, I.P.L. 1968, p. 60 și urm.

sociale. În socialism, cel mai important regulator al producției, al vieții social-politice și spirituale devine factorul subiectiv, în cadrul căruia rolul de prim ordin îl are partidul comunist. Este interesantă încercarea de caracterizare mai largă a întregului proces de conducere în condițiile socialismului. „Prin conducerea științifică a societății socialiste — scrie V. G. Afanasiev — se înțelege acțiunea conștientă a oamenilor îndreptată asupra sistemului în ansamblu său, asupra verigilor lui, pe baza cunoașterii și folosirii legităților și a tendințelor obiective proprii, în interesul asigurării funcționării și dezvoltării optimale, al realizării scopului propus. A conduce științific societatea înseamnă a dezvălui tendințele progresiste ale dezvoltării sociale și a dirija, adică a planifica, a organiza, a reglementa și a controla evoluția ei în conformitate cu aceste tendințe. A conduce societatea înseamnă a dezvălui la timp contradicțiile dezvoltării sociale și a le rezolva, a dezvălui și a înlătura obstacolele din calea scopului. A conduce societatea științific înseamnă a asigura unitatea structurală și funcțională a sistemului, a asimila sau a neutraliza acțiunile executoare atît în interiorul sistemului, cît și în afara lui, a perfecționa în mod permanent unitatea lui structurală și funcțională" [3].

Un alt autor sovietic, I. A. Tihomirov, susține că știința conducerii în socialism „reprezintă în sine un fenomen complex și complicat, care include nu numai conducerea societății în întregime și a diferitelor ei sfere, ci și a numeroaselor ei unități care înfăptuiesc conducerea și diversitatea metodelor ei". După acest autor, aspectele principale care pot fi distinse în știința conducerii ar fi următoarele: conducerea societății, conducerea statului, conducerea ramurilor, a sferelor economiei naționale, conducerea în limitele sistemului organizatoric, conducerea în cadrul colectivului productiv. „Toate variantele amintite mai sus ale conducerii arată el — pot fi prezentate ca fiind legate între ele sub forma unor « cicluri concentrice », care să îngustează ca părți ale unui întreg" [5].

Exemplificările și enunțările de probleme și de soluții ar putea continua. Ultimele decenii înregistrează și în acest domeniu al cercetării sociale investigații perseverente și eforturi teoretice insistente atît în țările capitaliste, cît și printre teoreticienii din țările socialiste.

Acestor deziderate printre altele, a căutat a le răspunde și dezbaterea organizată în iunie — iulie 1970 de către Academia de învățămînt social-politic „Ștefan Gheorghiu" de pe lîngă C.C. al P.C.R. La dezbatere au participat cadre de răspundere în organele de partid și de stat, cercetători și cadre didactice universitare de diferite profiluri. Politologi, sociologi, filozofi, economiști, matematicieni, statisticieni au purtat discuții rodnice în legătură cu problemele general-teoretice și metodologice ale științei conducerii societății, în legătură cu specificul său și cu corelația ei cu alte ramuri ale științelor sociale, precum și cu științele cu care poate coopera, în legătură cu semnificația teoretică și practică a științei conducerii etc. Baza de discuții a constituit-o referatul *Obiectul și conceptele de bază ale științei conducerii societății socialiste*, pregătit de către un colectiv de cadre didactice de la Academia de învățămînt social-politic „Ștefan Gheorghiu".

Toți participanții au subliniat necesitatea și posibilitatea dezvoltării unei științe a conducerii ca știință de sine stătătoare, multidisciplinară și interdisciplinară. În referatul propus discuției, știința conducerii este caracterizată „ca teoria și metoda conducerii societății, privită ca sistem integral, complex și dinamic, ca ansamblul fenomenelor și proceselor de natură economică, social-politică, demografică, cultural-științifică etc.". De asemenea se evidențiază faptul că marxismul a stabilit premisele abordării relațiilor sociale ca sistem și că „conceperea societății la scara țării, a națiunii ca sistem istoricește constituit, are o mare importanță pentru eficiența conducerii, pentru funcționarea mecanismului social, dezvăluie profund

---

[3] *Ibidem*, p. 109—110.
[4] I.A. Tihomirov, *Vlasti i upravlenie v sotialisticestkom obșcestve*, Moskva, 1968, p. 21.
[5] *Ibidem*.

semnificația politicii generale a partidului și statului în fiecare etapă", Conducerea științifică se exprimă în socialism prin organizarea și dirijarea activităților sociale în temeiul condițiilor și cerințelor obiective, al legilor sociale.

Atît în referat, cît și în intervențiile participanților s-a precizat că știința conducerii trebuie să vizeze formularea unor principii necesare pentru actul de decizie și de opțiune, elaborarea unor programe de dirijare cît mai certe și mai exacte. În referat se face precizarea că „știința conducerii se inserează astfel *între teoria socială generală și practica socială*, urmărind sporirea eficienței acțiunilor. Ea nu apare ca o colecție de « rețete » aplicabile pentru rezolvarea oricăror cazuri particulare și oferă numai cadrul teoretic și metodologic adecvat găsirii soluțiilor optime pentru rezolvarea situațiilor concrete" .

Numeroși vorbitori au făcut distincție între *conducerea societății*, înțeleasă ca proces general de dirijare a împlinirii socialismului la noi în țară, proces condus nemijlocit de partidul comunist pe baza legităților obiective, în condițiile concrete ale țării noastre, și a învățăturii marxist-leniniste, și *știința conducerii*, înțeleasă ca reflectare, fundamentare și motivare a acestui proces. S-a desprins ideea inextricabilei legături dintre acestea, a presupunerii lor reciproce, dar nu a identificării sau a dizolvării uneia în cealaltă.

De asemenea, de o largă audiență s-a bucurat ideea că, prin specificul ei, ramura în discuție este și o știință, și o artă, că știința conducerii este și explicativă, și aplicativă, că, asemenea oricărei științe sociale și nu numai sociale, ea nu poate fi redusă la o sumă de judecăți asertorice, fără pretenții de generalizare, de apreciere.

În interesantele intervenții ale tovarășilor Ștefan Voicu, Constantin Vlad, Valter Roman, Remus Rădulet, Olivia Clătici, C. Moisuc și ale altora s-a insistat îndeosebi atît asupra rațiunii și misiunii aplicative a acestei științe, cît și asupra necesității elucidării problemelor ei metodologice, a metodelor, tehnicilor și a procedeelor celor mai eficace și mai riguroase.

Întreaga dezbatere a avut în atenție cerințele exprese ale partidului, ale tovarășului Nicolae Ceaușescu, care îndeamnă la o profundă cunoaștere a realității, la o interpretare întemeiată, originală a proceselor economice, sociale, politice. După cum se știe tovarășul Nicolae Ceaușescu arată nu de mult că „azi conducerea construcției socialiste devine una din științele de importanță hotărîtoare pentru progresul social multilateral. Se impun intensificarea activității de studiere temeinică a fenomenelor vieții sociale pe baza materialismului dialectic și istoric, ridicarea continuă a cunoștințelor politice, ideologice și profesionale ale tuturor cadrelor, ale tuturor comuniștilor, ale întregului nostru popor"[6].

Tocmai de aceea în concluziile dezbaterilor, apreciate ca deosebit de utile, tovarășul Ion Iliescu, membru supleant al Comitetului Central al Partidului Comunist Român, a sintetizat sarcinile teoretice care revin specialiștilor, teoreticieni și practicieni în domeniul conducerii și al științei conducerii, și a subliniat necesitatea unor măsuri operative, concrete ce se impun în acest domeniu. Astfel, pe lîngă indicația de a se continua procesul de informare teoretică prin diferite căi, s-a sugerat constituirea unor grupuri concrete de cercetători și de cadre didactice din domenii diferite care să investigheze procese și fenomene de natură politică, pentru a putea oferi organelor de conducere soluții, variante și ipoteze.

Așa cum s-a subliniat și în discuții, dezbaterea organizată de Secția de științe politice a Academiei de științe sociale și politice a constituit doar un început în schimbul de păreri, atît de util, în acest extrem de important domeniu al științelor despre societate.

*Marin Voiculescu*

[6] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea festivă consacrată centenarului nașterii lui Vladimir Ilici Lenin*, București, Editura politică, 1970, p. 54.

# NOTĂ

În zilele de 22 — 25 iunie a.c. a avut loc la Kiev (U.R.S.S.) Consfătuirea redacțiilor revistelor de filozofie și sociologie din țările socialiste. Au participat reprezentanți ai revistelor de filozofie și sociologie din *U.R.S.S.* („Probleme filozofice" și „Științe filozofice", Moscova; „Gîndirea filozofică", Kiev), *Ungaria* („Revista maghiară de filozofie"), *Polonia.* („Studii de filozofie", „Revista de sociologie" și revista „Omul și concepția despre lume"), *Cehoslovacia* („Revista de filozofie" din Praga și revista slovacă de filozofie din Bratislava), *R.D. Germană* („Revista germană de filozofie") *Bulgaria* („Gîndirea filozofică" și revista bulgară de sociologie), *Iugoslavia* (revista „Dialectica" din Belgrad) și *România* („Revista de filozofie"). Din țara noastră a participat o delegație alcătuită din Octavian Chețan, redactor responsabil adjunct și Sanda Oroveanu, redactor I.

În prima parte a lucrărilor consfătuirii, delegația revistei „Probleme filozofice "(Moscova) a prezentat referatul principal, cu tema *Lenin, filozofia și contemporaneitatea. Unele probleme și sarcini ale filozofiei marxist-leniniste.* Celelalte delegații au prezentat referate pe teme mai restrînse, legate de problema generală supusă dezbaterilor. De pildă, delegația cehoslovacă a prezentat un referat despre Marcuse, delegația germană despre critica leninistă a pozitivismului, delegația poloneză despre abordarea leninistă a dialecticii culturii, delegația bulgară despre teoria leninistă a reflectării și lupta contemporană de idei, delegația sovietică despre caracterul științific al politicii în societatea socialistă și despre contribuția lui Lenin la rezolvarea problemelor teoretice generale ale fizicii moderne, delegația iugoslavă despre unele probleme teoretice ale dialecticii materialiste și dezbaterile teoretice contemporane; delegația maghiară despre unele probleme actuale ale dezvoltării culturii socialiste.

Delegația noastră a prezentat referatul *Lenin și dialogul filozofic contemporan* (O. Chețan), care a suscitat un interes deosebit în rîndul participanților.

În partea a doua a consfătuirii, fiecare delegație a informat pe ceilalți participanți asupra felului în care a fost aniversat centenarul nașterii lui Lenin în publicația pe care o reprezintă.

S-a constatat, totodată, că un prim ciclu al consfătuirilor anuale ale revistelor de filozofie și sociologie din țările socialiste s-a încheiat. Delegația germană, organizatoarea primei întîlniri în urmă cu 8 ani, s-a oferit să reînnoiască șirul acestora, invitînd în mod oficial delegațiile prezente, la Berlin, în septembrie 1971. Pentru această viitoare consfătuire a fost propusă tema *Dialectica societății socialiste,* urmînd ca ea să fie definitivată și precizată ulterior.

Delegația „Revistei de filozofie" s-a pronunțat împotriva oricărei închistări a cadrelor de desfășurare a acestor consfătuiri, pentru o cît mai largă reprezentativitate a gîndirii marxiste europene la aceste întîlniri de lucru. Propunerea a fost primită și comentată pozitiv. S-a recomandat chiar, de către ceilalți participanți, ca viitoarele gazde, colegii germani, să caute să lărgească cercul revistelor invitate și să se preocupe de atragerea treptată și a altor reviste marxiste europene la aceste consfătuiri anuale.

BIBLIOTECA CENTRALĂ STIINȚIFICĂ

La publication «Revista de filozofie» paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — FF49, — D M 40.
Toute commande á l'étranger sera adressée à « Întreprinderea de comerț exterior LIBRI » boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants de l'étranger.
En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE

ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES:
  - SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  - SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
  - SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
  - SÉRIE DE SOCIOLOGIE

## LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

### FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv, note, comentarii, de Ov. diu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p. 37 lei; vol. II, 1969, 484 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 427 p., 31 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei.

* * * **Contribuții la sociologia culturii de masă**. Sub redacția Mihail Cernea, 1970, 332 p., 16 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 29 lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p., 18,50 lei.

GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14, 50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau Elementele de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROȘ, **Știință, cercetare, producție**, 1970, 227 p., 7,25 lei.

### PSIHOLOGIE

* * * **Industrializare și urbanizare. Schela Boldești**. Sub redacția Tr. Herseni, 1970, 259 p., 18 lei.

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

## LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE:

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.

Acad. C.I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**.

* * * **Probleme de logică**, vol. III.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu.

REV. FILOZ., 17, 9, P. 1025 – 1126, BUCUREȘTI, 1970

I. P. I. – c. 5712 | 43503 | **Lei 20. —**

TOMUL 17, 10, 1970

# REVISTA DE FILOZOFIE

7967

TOMUL 17 1970

DIN SUMAR:

IDEOLOGIA, POLITICA ŞI REALITĂŢILE LUMII CONTEMPORANE — Ilie Rădulescu

SILOGISTICA MODALĂ ARISTOTELICĂ (I) — Ath. Joja

CUNOAŞTERE OSTENSIVĂ ŞI CUNOAŞTERE DISCURSIVĂ — Cornel Popa

DETERMINISM ŞI PREVIZIUNE — I. Tudosescu

CU PRIVIRE LA NOŢIUNEA DE „ANTAGONISM" ÎN SPECIAL ÎN FIZIOLOGIE — Mircea Pop, Victor Săhleanu

10

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IUI. 2005

# REVISTA DE FILOZOFIE


## COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.



În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior—Libri", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.



Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7967

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

# REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 17 Nr. 10 1970

DEC. 2014

2022

## SUMAR

TU DII ŞI ARTICOLE

Pag.

- ILIE RĂDULESCU, Ideologia, politica şi realităţile lumii contemporane . . . . . 1131
- ATH. JOJA, Silogistica modală aristotelică (I) . . . . . 1151
- CORNEL POPA, Cunoaştere ostensivă şi cunoaştere discursivă . . . . . 1165
- ION TUDOSESCU, Determinism şi previziune . . . . . 1179
- MIRCEA POP, VICTOR SĂHLEANU, Cu privire la noţiunea de „antagonism" în special în fiziologie . . . . . 1195

150 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI F. ENGELS

- I. NATANSOHN, N. SIMION, Actualitatea operei lui Engels *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* . . . . . 1205

COMUNICĂRI

- MIANA BRUCĂR, Arta şi societatea în estetica lui Charles Lalo . . . . . 1215
- VANINA A. NICOLAE, Estetica fenomenologică a lui Roman Ingarden . . . . 1223

CRONICA IDEILOR

- PETRU PÂNZARU, Conceptele de socializare şi integrare socială. . . . . 1231

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- TRAIAN PODGOREANU, Specialism şi umanism în viziunea lui Tudor Vianu . 1247

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Afirmarea scientismului şi a spiritului filozofic în cultura românească (Gheorghe Brătescu) . . . . . 1253

Rev. filoz., **17**, *10*, p. 1127 – 1256, Bucureşti, 1970

12.267

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 17 № 10 1970


## СОДЕРЖАНИЕ

### ОЧЕРКИ И СТАТЬИ


Стр.

- ИЛИЕ РЭДУЛЕСКУ, Идеология, политика и действительность современного мира . . . . . 1131
- АТ. ЖОЖА, Модальная силогистика Аристотеля (I) . . . . . 1151
- КОРНЕЛ ПОПА, Остенсивное познание и дискурсивное познание . . . . . 1165
- И. ТУДОСЕСКУ, Детерминизм и предвидение . . . . . 1179
- МИРЧА ПОП, ВИКТОР СЭХЛЯНУ, О понятии ,,антагонизм'' в частности в физиологии . . . . . 1195


### 150 – ЛЕТИЕ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Ф. ЭНГЕЛСА


- И. НАТАНСОН, Н. СИМИОН, Актуальность труда Энгелса *Происхождение семьи, частной собственности и государства* . . . . . 1205


### СООБЩЕНИЯ


- МИАНА БРУКЭР, Искусство и общество в эстетике Шарля Лало . . . . . 1215
- ВАНИНА А. НИКОЛАЕ, Феноменологическая эстетика Романа Ингардена 1223


### ОБЗОР МНЕНИЙ


- ПЕТРУ ПЫНЗАРУ, О понятии социализации и социальной интеграции . 1231


### КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ РУМЫНСКОЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ


- ТРАЯН ПОДГОРЯНУ, Специализм и гуманизм в воззрении Тудора Виану . 1247


### КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ


- Утверждение научного и философского духа в румынской культуре (*Георге Брэтеску*) . . . . . 1253



Философский журнал, **17**, *10*, p. 1127–1256, Бухарест, 1970

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 17 N° 10 1970


## SOMMAIRE


ETUDES ET ARTICLES

- ILIE RĂDULESCU, Idéologie, politique et les réalités du monde contemporain . 1131
- ATH. JOJA, Syllogistique modale aristotélicienne (I) . . . . . 1151
- CORNEL POPA, Connaissance ostensive et connaissance discursive . . . . . 1165
- I. TUDOSESCU, Déterminisme et prévision. . . . . 1179
- MIRCEA POP, VICTOR SĂHLEANU, A propos de la notion d'« antagonisme » surtout en physiologie . . . . . 1195

150 ANNÉES DEPUIS LA NAISSANCE DE FR. ENGELS

- I. NATANSOHN, N. SIMION, Actualité de l'œuvre d'Engels *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* . . . . . 1205

COMMUNICATIONS

- MIANA BRUCĂR, L'art et la société dans l'esthétique de Charles Lalo . . . . 1215
- VANINA A. NICOLAE, Esthétique phénoménologique de Roman Ingarden . . . 1223

CHRONIQUE DES IDÉES

- PETRU PÂNZARU, A propos des concepts de socialisation et d'intégration . . 1231

RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- TRAIAN PODGOREANU, Spécialisme et humanisme dans la vision de Tudor Vianu . . . . . 1247

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- L'affirmation du scientisme et de l'esprit philosophique dans la culture roumaine (*Gheorghe Brătescu*) . . . . . 1253



Rev. filoz., **17**, *10*, p. 1127–1256, București, 1970

# STUDII ŞI ARTICOLE

## IDEOLOGIA, POLITICA ŞI REALITĂŢILE LUMII CONTEMPORANE
### (REFLECŢII DE AUTOR)

DE

ILIE RĂDULESCU

Ideologia cît şi politica sînt fenomene ale vieţii sociale aflate într-o relaţie de interferenţă dialectică. Conceptualizate, ele exprimă, deşi în grade diferite de generalitate, esenţa unor procese şi relaţii sociale. Ideologia, domeniu al conştiinţei sociale cu cel mai pronunţat caracter de clasă, reprezintă totalitatea ideilor şi concepţiilor care reflectă, într-o formă generalizată, teoretică, mai mult sau mai puţin sistematizată, interesele şi aspiraţiile unei (unor) clase sociale (determinate de condiţiile economico-sociale obiective de existenţă a acestora), formulează, de regulă, ţelurile clasei, le dă fundamentarea principială. Prin aceasta, ideologia nu numai că exprimă concepţia despre lume şi viaţă a clasei (claselor) sociale, dar devine baza principială a programului de activitate al partidelor (partidului) politice ale clasei respective, influenţează concepţiile politice şi activitatea politică a partidelor, a claselor, a statelor. La rîndul ei, politica — expresie generalizată a relaţiilor dintre clase, naţiuni, state, îndeosebi a relaţiilor şi intereselor lor economice — exercită influenţe asupra ideologiei, asupra componentelor sale, îi stimulează dezvoltarea, ridicînd în faţa ei noi probleme de investigaţie teoretică.

Evoluţia istorică a societăţilor bazate pe clase sociale atestă că, dintotdeauna, clasele dominante au căutat să dea o anumită *motivare principială* politicii lor interne şi externe. Este, cu deosebire, cazul burgheziei, care, pentru prima oară în istorie, şi-a organizat partide politice, a căutat să exprime, prin ideologii şi politologii săi, sub formă de concepţii generalizatoare, ţelurile politicii şi acţiunilor sale. Este cunoscut, de exemplu, că încă în epoca revoluţiilor burgheze, o serie de idei — precum sînt libertatea politică a individului, suveranitatea şi independenţa statelor, respectul proprietăţii, egalitatea generală în faţa legii — au devenit un fel de constante ale programelor politice ale partidelor cu

Rev. filoz., **17**, *10*, p. 1131 – 1150, Bucureşti, 1970

orientare liberală, burghezo-democratică. Exprimînd concepţia despre societate a burgheziei, interesele ei de clasă, asemenea idei au fost şi sînt prezentate de forţele politice ale acestei clase drept interese sociale generale, valori fundamentale ale întregii naţiuni. De altfel, tocmai pe o asemenea mistificare, pe o asemenea pretenţie de ordin ideologic îşi motivează burghezia nu numai orientarea politică generală, dar şi măsurile de reprimare a împotrivirii claselor de oameni ai muncii faţă de ordinea politică burgheză, faţă de actele politice interne sau externe ce contravin intereselor acestor clase — sub cuvînt că o asemenea poziţie „de mînă forte" ar fi, chipurile, în interesul naţiunii.

Desigur relaţia ideologie-politică în condiţiile societăţii burgheze este contradictorie, unilaterală. Aceasta datorită limitelor sale de clasă în ceea ce priveşte reflectarea adecvată, ştiinţifică a realităţii, a contradicţiilor sociale, precum şi a neputinţei sale organice de a cuceri masele şi a le influenţa acţiunea politică. Influenţa ideologică asupra vieţii şi activităţii politice este rezultanta contradicţiilor de interese economice şi politice dintre diferitele grupări burgheze de dreapta, de centru ori de stînga, a pendulării raportului de forţe dintre acestea. Pe de altă parte, această influenţă a cunoscut o evoluţie istorică, fiind mai activă şi mai fertilă în perioada de început a epocii burgheze, cînd societatea capitalistă nu cunoscuse încă diferenţieri prea mari în rîndul clasei dominante, şi mult mai slabă şi plină de contradicţii în epoca monopolistă a capitalismului. Dacă în prima epocă s-a afirmat, de regulă, ideologia burghezo-liberală, care proclama şi în mare parte înfăptuia principiile democratismului burghez, ale liberei concurenţe, iar pe plan internaţional principiile suveranităţii şi existenţei de sine stătătoare a statelor burgheze, în epoca imperialismului se accentuează influenţa ideologiei de dreapta, care exprimă, cum aprecia V. I. Lenin, trecerea pe plan economic de la libera concurenţă la monopol, iar pe plan politic o accentuare a reacţionarismului forţelor de dreapta. Temătoare în faţa mişcărilor sociale şi a contradicţiilor social-economice foarte ascuţite ce caracterizează această epocă, burghezia monopolistă nădăjduieşte ca printr-o politică „de mînă forte" (care în diferite ţări îmbracă aspecte particulare — militarizarea vieţii politice, instaurarea puterii personale, supralicitarea puterii executive etc.) să poată găsi soluţii acestor contradicţii. Şi nu este întîmplător că curentele ideologice burgheze de dreapta, a căror excrescenţă este ideologia fascismului, renunţă la principiile umanismului burghez, la tradiţionalele idei burgheze despre dialogul politic parlamentar, preamărind autocratismul, forţa brutală.

În legătură cu recrudescenţa forţelor reacţionare, proimperialiste în diferite ţări care şi-au cucerit recent independenţa, cu refluxul suferit de forţele democratice în unele state capitaliste ori cu dificultăţile prin care trec mişcarea comunistă, sistemul socialist mondial, unii ideologi burghezi caută să acrediteze ideea „dezideologizării" vieţii politice, a unei ere în care ideologia ar înceta a mai avea vreun rol şi în care s-ar afirma mai puternic ca oricînd principiul liberului arbitru, care frizează anarhismul politic. După I. Duvingnaud, ideologia ar fi o maladie a conştiinţei colective a societăţilor moderne, un fel de cancer al conştiinţei. Pornind de la complexitatea şi caracterul problematic al realităţii empirice, el consideră că ideologia maschează varietatea infinită a experienţei,

în contrast cu aşa-zisa conştiinţă reală, care acceptă „infinitul complex şi bogăţia dialectică a omului". Importanţa ideologiei în societăţile industriale (sic!) este legată, după autor, de sistemul de reproducere mecanică a gîndirii şi a generalizării sale (rolul ideologizant al mass mediei). Autorul consideră că, pentru a regăsi conştiinţa reală, societatea trebuie să se elibereze de ideologie[1].

Desigur, în ceea ce priveşte influenţa ideologiei burgheze asupra vieţii politice în ţările capitaliste, ea cunoaşte, în zilele noastre, o profundă criză, ce constituie o latură importantă a crizei generale a capitalismului. Avem în vedere, în primul rînd, faptul că nici cele mai rafinate curente ideologice burgheze nu pot constitui o bază teoretică fertilizantă pentru forţele politice din diferite ţări. Firește, existenţa imperialismului, cu politica sa de înrobire a popoarelor, de încălcare a suveranităţii statelor, de dominaţie colonială şi neocolonială, de intensificare a exploatării, generează idei şi teorii reacţionare, apologetice, învederat antidemocratice, anticomuniste, care urmăresc scopul vădit de a apăra rînduielile bazate pe puterea monopolurilor, frînarea luptelor de clasă ale oamenilor muncii, ale popoarelor asuprite. În acelaşi timp însă, experienţa multor ţări arată că atît ideile, cît şi partidele politice de dreapta, reacţionare, cunosc, de regulă, înfrîngeri în diferitele ţări. Este concludent că, în unele state capitaliste corpul electoral se pronunţă, de regulă, pentru partide politice de centru-stînga. Chiar acolo unde cercurile conservatoare reuşesc să întrunească majoritatea sufragiilor, programele lor electorale nu pot să nu ţină seama de dispoziţia corpului electoral spre o viaţă politică democratică, spre reforme sociale menite a restrînge dominaţia politică şi economică a marilor monopoluri. Cum sublinia ziarul francez „Combat", electoratul stîngii necomuniste din Franţa este sensibil anumitor criterii politice, „principalul fiind legat de respectul democraţiei politice şi al dreptului popoarelor de a dispune ele însele de soarta lor".

Toate acestea pledează pentru o apreciere diferenţiată a poziţiilor şi influenţelor diferitelor curente de idei din lumea burgheză (domeniu asupra căruia vom mai reveni în cursul articolului), pentru concentrarea focului împotriva ideologiei reacţionare, a oricăror curente iraţionaliste, antiumaniste, anticomuniste, a doctrinelor politice de dreapta, antidemocratice, rasiste, revanşiste — o dată cu încurajarea poziţiilor politice democratice, antiimperialiste, dispuse să asigure libertăţile burgheze constituţionale (în condiţiile cărora clasa muncitoare, forţele revoluţionare pot să-şi desfăşoare mai bine lupta pentru cucerirea puterii politice), să promoveze în viaţa internaţională o politică de înţelegere şi cooperare între state, de securitate şi pace. Căci determinarea unui curs politic de stînga, radical, cu toate consecinţele sale de ordin economic-social, nu poate să rămînă fără influenţă asupra evoluţiei diferitelor grupări politice, să nu faciliteze o afirmare mai puternică a forţelor democratice, antimonopoliste, desfăşurarea luptei oamenilor muncii pentru o nouă orînduire socială.

[1] Vezi I. Duvignaud, *L'idéologie, cancer de la conscience*, în „Cahiers internationaux de sociologie", Paris, 16(47), Janvier-juin 1969, p. 37—50.

Pentru partidul comunist și pentru statul socialist, fundamentarea principială a liniei politice interne și externe are o semnificație cu totul deosebită, înscriindu-se ca una din cerințele insurmontabile ale succesului activității lor. Aceasta, în primul rînd, pentru faptul că linia lor politică trebuie să reflecte cerințele legităților obiective ale dezvoltării sociale, legități descoperite de gîndirea marxist-leninistă, precum și modalitățile concrete în care aceste legități acționează potrivit condițiilor din fiecare țară. În al doilea rînd, pentru că politica partidului comunist și a statului socialist nu se poate întemeia pe factori conjuncturali, efemeri, ci pe factori cu acțiune permanentă, hotărîtoare asupra dezvoltării societății, iar aceștia sînt definiți pe baza generalizării teoretice de către filozofia și economia politică marxistă (bunăoară, creșterea forțelor de producție, acțiunea motrice a relațiilor de producție, întărirea alianței muncitorești-țărănești, a unității social-politice a poporului etc.). În al treilea rînd, deoarece, numai avînd o temeinică fundamentare teoretică politica partidului comunist și statului socialist poate să reflecte, într-o unitate organică, cerințele dezvoltării curente cu viziunea în perspectivă, asigurînd progresul social neîntrerupt. Căci teoria marxist-leninistă are, ca una din multiplele sale trăsături, un puternic caracter prospectiv previzionar, dată fiind capacitatea sa științifică de a pătrunde esența fenomenelor și proceselor sociale, dinamica și sensurile evoluției lor, descifrînd finalitatea acestora, implicațiile lor politice, permițînd stabilirea cît mai precisă a scopurilor pe care le poate atinge societatea. În al patrulea rînd, pentru că succesul oricărui partid comunist și stat socialist depinde de activitatea *conștientă* a maselor largi populare pentru transpunerea în viață a liniei politice, iar aceasta presupune definirea clară a obiectivelor luptei revoluționare sau ale construcției socialiste și care să reflecte interesele vitale ale oamenilor muncii, ale întregului popor.

Reflectînd just cerințele obiective ale dezvoltării sociale, interesele clasei muncitoare — care coincid cu interesele tuturor oamenilor muncii și converg în direcția dezvoltării obiectiv-necesare a societății —, ideologia socialistă, marxism-leninismul constituie o puternică forță motrice a progresului social, călăuzind masele muncitoare atît în lupta revoluționară pentru răsturnarea claselor exploatatoare de la putere, cît și în lupta pentru făurirea societății socialiste. Ea exercită o influență pozitivă asupra activității politice a clasei muncitoare, stă la temelia liniei politice generale și a întregii activități a partidului comunist. În acest fel, activitatea ideologică și teoretică constituie o parte inseparabilă a luptei politice pentru socialism, a conducerii societății de către partidul comunist și statul socialist.

Rezultă din toate acestea cîteva concluzii ce se impun cu deosebire în perioada actuală, și anume :

a) între principiile fundamentale, general-valabile ale ideologiei revoluționare a proletariatului și modul în care acestea își găsesc aplicarea într-o țară sau alta există o unitate dialectică — unitatea dintre general și specific, dintre teoretic și practic. Ideologia marxist-leninistă, ca orice sinteză a proceselor sociale obiective, nu oferă decît *cadrul principial* al activității politice, principii călăuzitoare generale de acțiune, pe care sinteza teoretică și experiența altor forțe revoluționare le definesc a con-

duce la atingerea scopurilor pe care şi le propun partidul comunist, statul socialist. Ea nu cuprinde detaliile activităţii politice practice şi nici nu dă soluţiile concrete modului de a acţiona într-o situaţie politică sau alta. Înţelegerea în acest fel a rolului teoriei marxist-leniniste, a legăturii sale cu viaţa, cu lupta revoluţionară a proletariatului are în zilele noastre o extrem de mare importanţă, dată fiind diversitatea enormă de condiţii şi împrejurări în care activează partidele comuniste şi muncitoreşti, statele socialiste.

Nici experienţa altor partide comuniste, a altor forţe revoluţionare nu poate fi folosită *ad litteram*, fără discernămînt critic, fără a o filtra prin laboratorul propriei experienţe, al propriei activităţi, pentru a reţine ceea ce este aplicabil condiţiilor din propria ţară. Potrivit aprecierilor lui Lenin, imitaţia şi împrumutul de forme şi metode de acţiune sînt legitime în măsura în care într-o ţară se constată aceleaşi procese fundamentale ale dezvoltării sociale ca în alte ţări, aceleaşi sarcini fundamentale ale clasei muncitoare, dar că toate acestea nu trebuie să ducă în nici un caz la ignorarea particularităţilor naţionale care trebuie să-şi găsească *o expresie deplină* în particularităţile programului de acţiune al partidului comunist. Aceasta înseamnă că experienţa, modul de activitate şi de acţiune ale fiecărui partid comunist, ale fiecărui stat socialist trebuie studiate, trebuie promovat schimbul reciproc de experienţă, dar mai înseamnă că nu se pot impune forme de luptă, de organizare şi de acţiune proprii unui partid, unui stat altor partide şi state socialiste, după cum nu poate fi apreciat drept abatere de la internaţionalism faptul că partidele comuniste caută să ţină seama de realităţile în care activează, să aplice tezele teoretice marxiste potrivit acestor realităţi, să-şi organizeze lupta potrivit cerinţelor acestor realităţi. Căci succesul fiecărui partid este legat de soluţionarea ştiinţifică şi într-o manieră concretă a problemelor ridicate de viaţă. Politica nu este, de aceea, un fenomen abstract, o enumerare de teze şi ţeluri meşteşugit alese, ci o formulare concretă, bine fundamentată din punct de vedere principial şi practic, a ţelurilor urmărite şi a mijloacelor ce conduc la atingerea lor. Tocmai de aceea, una din manifestările maturităţii politice şi ideologice a partidelor comuniste este capacitatea lor de a folosi învăţătura marxist-leninistă în fundamentarea liniei politice, a strategiei şi tacticii, potrivit condiţiilor concret-istorice în care activează, în definirea programului lor de acţiune care să dea expresie cerinţelor dezvoltării societăţii în patria lor, năzuinţelor vitale ale poporului lor;

b) dată fiind relaţia dintre politică şi realităţile economico-sociale concrete, are o importanţă deosebită definirea realistă a obiectivelor strategice ale luptei revoluţionare, a sarcinilor care, în mod obiectiv, se cer înfăptuite în fiecare etapă a dezvoltării luptei revoluţionare. Ideologia marxist-leninistă, prin descifrarea sensurilor fundamentale ale progresului social, a succesiunii obiective a modurilor de producţie, constituie o pîrghie inestimabilă în definirea obiectivelor strategice, a ţelurilor luptei politice, constituind armătura teoretică împotriva voluntarismului, atît de dăunător activităţii forţelor revoluţionare. Aceasta ilustrează o dată mai mult responsabilitatea acestor forţe pentru analiza realităţilor în care acţionează şi definirea *de sine stătător, în cunoştinţă de cauză*, a obiectivelor strategice. Aceasta înseamnă, de asemenea, că nu se pot elabora, la reuniuni

internaţionale, documente programatice ale mişcării comuniste care, să aibă pretenţia de a da răspunsuri problemelor *concrete* ce se ridică în faţa fiecărui partid comunist. Realitatea arată că intră în consensul partidelor frăţeşti problemele luptei revoluţionare pe plan internaţional, cum sînt, de pildă, problemele luptei împotriva imperialismului, pentru pace şi securitate internaţională, dar nu *aspectele specifice* ale strategiei şi tacticii luptei revoluţionare dintr-o ţară sau alta. În aceste probleme, ingerinţele din afară, impunerea unui mod sau altul de acţiune au fost întotdeauna şi sînt dăunătoare activităţii partidelor frăţeşti şi cauzei unităţii lor internaţionale. Aici, internaţionalismul se manifestă în solidaritatea activă cu lupta forţelor revoluţionare respective, în promovarea schimbului de experienţă, de opinii, pe probleme politice-ideologice care pot concura la călirea ideologică a partidelor comuniste, la creşterea capacităţii lor de a elabora *ele însele* politica, strategia şi tactica de luptă;

c) activitatea teoretică, preocuparea pentru generalizarea practicii şi experienţei vieţii sociale constituie una din sarcinile de prim ordin ale fiecărui partid comunist, în procesul elaborării liniei sale politice, a strategiei şi tacticii. Comuniştii nu pot să manifeste o atitudine pasivă, contemplativă nici faţă de realitatea social-politică şi nici faţă de teoria marxist-leninistă. Nu putem împărtăşi părerile potrivit cărora teoria socialismului ştiinţific a fost elaborată în toate detaliile sale de către clasici, sarcina partidelor comuniste fiind astăzi de a aplica o teză sau alta. Teoria marxist-leninistă nu poate fi înţeleasă altfel decît ca un tezaur de idei rezultat dintr-un proces neîntrerupt, dialectic, de raportare a gîndirii, a conştiinţei sociale la realitatea concret-istorică, de generalizare a practicii sociale, a cunoaşterii umane, deci un tezaur de concluzii teoretice bazate pe experienţa trecutului, pe activitatea actuală şi, de aici, pe previziunea în viitor. Au o profundă rezonanţă actuală ideile subliniate de V. I. Lenin la începutul activităţii sale revoluţionare: „Pentru noi—scria el—teoria lui Marx nu reprezintă cîtuşi de puţin ceva încheiat şi intangibil; dimpotrivă, sîntem convinşi că ea a pus numai piatra unghiulară a acelei ştiinţe pe care socialiştii *trebuie* s-o dezvolte mai departe în toate direcţiile, dacă nu vor să rămînă în urma vieţii"[2]

S-ar putea obiecta că aceste aprecieri au fost făcute de V.I. Lenin la sfîrşitul secolului trecut, cînd, se ştie, contribuţiile sale teoretice la îmbogăţirea şi dezvoltarea marxismului erau în faza de început. Desigur, nu poate fi uitat acest fapt. *Lenin a dus mai departe teoria marxistă, a îmbogăţit-o cu noi concluzii, reflectînd cerinţele luptei revoluţionare în condiţiile epocii în care el a activat, concluzii de o inestimabilă importanţă pentru lupta proletariatului nu numai din Rusia, dar şi din alte ţări.* Tocmai faptul că a fost atent la cerinţele vieţii, ale cunoaşterii ştiinţifice şi luptei revoluţionare, că a fost un necruţător adversar al oricărui aşa-zis „ortodoxism marxist"—înţeles ca stagnare în gîndire, ca pietrificare a ideilor lui Marx şi Engels—i-a permis lui Lenin să ducă mai departe teoria revoluţionară a clasei muncitoare şi să descopere adevăruri ştiinţifice de o largă şi îndelungată importanţă politică şi practică. Dar, de perioada în care a activat V.I. Lenin, ca să nu mai vorbim de Marx şi Engels, ne despart decenii, timp în care s-au petrecut mari schimbări social-politice pe

[2] V.I.Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 177—178.

planetă, omenirea a făcut noi și mari cuceriri în domeniul cunoașterii, gîndirea marxist-leninistă s-a aflat și se află în fața unor noi probleme.

Ce factori de natură obiectivă determină continua devenire a teoriei marxist-leniniste, caracterul său deschis, receptiv la înnoire? De unde izvorăște ostilitatea ei organică față de dogme, față de tendințele spre închistare, spre osificare? Cred că în legătură cu aceasta trebuie avute în vedere cel puțin cîteva fenomene, și anume:

a) Viața socială, problemele cărora trebuie să le facă față gîndirea marxist-leninistă, să le găsească răspunsuri adecvate sînt astăzi mult mai complexe decît au fost cu decenii și decenii în urmă. Există astăzi un sistem de state socialiste, cu un grad diferit de dezvoltare social-economică, situate pe trei continente. În lumea nesocialistă, partidele comuniste activează într-o diversitate de condiții, determinate de stadiul dezvoltării capitaliste, de nivelul forțelor de producție, de complexitatea structurii sociale, a diferențierilor de ordin politic din sînul societății. În țările capitaliste dezvoltate, sub imperiul modificărilor din domeniul producției materiale — ca urmare a procesului de revoluționarizare a forțelor de producție în urma automatizării, cibernetizării și chimizării procedeelor tehnologice —, au loc mutații în domeniul proprietății (accentuînd procesul de socializare), precum și în structura socială, a claselor și păturilor sociale. Caracteristica esențială a acestor mutații este, în primul rînd creșterea rolului social al clasei muncitoare, afirmarea ei mai puternic drept forță hotărîtoare a luptei contra burgheziei. Are loc de asemenea restrîngerea numerică a țărănimii, care devine tot mai mult o categorie socială ale cărei condiții de lucru se apropie de cele ale muncitorimii; pe de altă parte, sporesc numeric și ca importanță social-politică păturile sociale intermediare, îndeosebi cele legate de producția materială, servicii și cercetare științifică — ingineri, dispeceri, cercetători, tehnologi, ca să nu mai vorbim de pătura foarte largă a celor cuprinși în rețelele comerțului, învățămîntului, culturii. Sînt de notat, de asemenea, modificările în ceea ce privește microstructura clasei muncitoare, în cadrul căreia cresc tot mai mult numărul și ponderea celor ocupați în ramuri și sectoare mecanizate, automatizate, cibernetizate, pentru care se cer cunoștințe profesionale și de cultură generală medii și superioare. Aceasta înseamnă că clasa muncitoare din țările capitaliste dezvoltate de astăzi este, microstructural vorbind, cu mult diferită față de clasa muncitoare din secolul trecut sau chiar de la începutul secolului actual. Păstrîndu-și caracteristica sa fundamentală de clasă lipsită de mijloace de producție, supusă regimului muncii salariate, al exploatării capitaliste, ea are astăzi o componență profesională deosebită, avînd în ansamblu un grad superior de cultură generală și științifică. La aceasta se adaugă experiența sa politică îndelungată, capacitatea, formată de-a lungul a aproape două secole de lupte sociale, de a utiliza, în folosul său, forme multiple ale luptei politice, economice și ideologice, inclusiv de a beneficia — pentru a-și satisface interesele sale vitale — de libertățile și drepturile democratice burgheze, de anumite instrumente ale puterii de stat, cum sînt parlamentul și organele locale de stat. Rezultă din toate acestea, pe de o parte, faptul că, în aceste țări, aliații de luptă ai clasei muncitoare sînt, dacă putem spune așa, multipli, în rîndul lor înscriindu-se, pe lîngă țărănime și mici fermieri, pături sociale

cum sînt intelectualitatea tehnică, din domeniul învăţămîntului, meşteşugari şi mici comercianţi. Rezultă, de asemenea, că formele şi căile luptei pentru cucerirea puterii politice pot fi multiple, adecvate noilor condiţii concret-istorice, iar aceasta impune fiecărui partid comunist o intensă activitate politică şi teoretică. Din acest punct de vedere, ni se par interesante concluziile raportului prezentat la Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Italian, care sublinia : „Sarcina pentru care luptăm, înaintarea spre socialism, în democraţie şi pace, într-o societate avansată din punct de vedere industrial şi bogată în articulări democrate şi civile, este o sarcină nouă din punct de vedere istoric, pentru care este nevoie de fantezie, de inteligenţă politică, de conştiinţă critică, de simţ al istoriei, de o aprofundare din ce în ce mai mare a tuturor trăsăturilor vieţii naţionale" [3].

În altă ordine de idei, se impune constatarea că, în ultimul sfert de secol, omenirea cunoaşte un profund şi ireversibil proces de emancipare naţională şi socială a popoarelor din Asia şi Africa. În aprecierea procesului revoluţionar mondial din epoca noastră, a formelor şi căilor pe care le vor îmbrăca revoluţia şi construcţia socialistă în diferite ţări, nu se poate face abstracţie de desfăşurarea revoluţiilor de eliberare naţională şi constituirea statelor independente în Asia şi Africa, de luptele purtate de popoarele Americii Latine pentru apărarea fiinţei lor naţionale şi cucerirea independenţei economice faţă de imperialismul american. Deşi fenomenele economice şi social-politice din tinerele state independente sînt foarte complexe, deşi există în multe din aceste ţări forţe reacţionare, proimperialiste, deşi procesul de constituire în naţiuni a popoarelor afro-asiatice este, am putea spune, incipient, dată fiind persistenţa reziduurilor tribale — iar toate acestea se resimt în ceea ce priveşte stabilitatea politică şi capacitatea de luptă contra imperialismului în multe state —, totuşi popoarele din Asia, Africa şi America Latină *reprezintă*, în mod obiectiv, *şi se afirmă* drept o puternică forţă antiimperialistă. Lupta lor de emancipare naţională, desfăşurată pe fondul luptei forţelor revoluţionare interne împotriva exploatării şi asupririi, pentru eliberare socială dă coordonate noi luptei pe plan mondial pentru trecerea de la capitalism la socialism. Alături de sistemul socialist mondial, de mişcarea comunistă şi muncitorească, de mişcările ţărănimii, tineretului şi femeilor lupta antiimperialistă a acestor popoare constituie un sprijin firesc, pe scară internaţională, al clasei muncitoare şi al aliaţilor săi din ţările capitaliste dezvoltate în lupta lor pentru cucerirea puterii, după cum forţele revoluţionare (în frunte cu clasa muncitoare) din aceste ţări, ca şi ţările socialiste şi mişcarea comunistă şi muncitorească internaţională, reprezintă un sprijin pentru forţele sociale înaintate din ţările afro-asiatice şi latino-americane în lupta lor pentru socialism. Într-o asemenea dispoziţie de forţe social-politice pe plan internaţional devine cu putinţă preîntîmpinarea exportului de contrarevoluţie, lupta fiecărui popor pentru libertate socială şi naţională bucurîndu-se de o puternică şi activă solidaritate, de sprijin multilateral din partea altor popoare.

Complexitatea vieţii sociale în epoca actuală devine mai evidentă dacă avem în vedere şi deosebirile de ordin economic şi social dintre state. Cu toate remarcabilele cuceriri umane în domeniul ştiinţei şi tehnicii, în

[3] „Scînteia", nr. 7973 din 11 februarie 1969, p. 5.

lumea nesocialistă există totuşi mari discrepanţe între state privind nivelul dezvoltării economice şi sociale. La un pol se află statele capitaliste dezvoltate, cu un înalt potenţial economic şi o populaţie în cea mai mare parte urbanizată, beneficiind de realizările civilizaţiei industriale, iar la polul opus imensitatea lumii subdezvoltate, abia scăpată din jugul colonialismului, dar care caută căile spre progres şi bunăstare, aduce în procesul revoluţionar mondial de trecere de la capitalism la socialism probleme cu totul specifice, dată fiind structura lor economică şi socială atît de diferită de cea a ţărilor capitaliste dezvoltate, ca să nu mai vorbim de cea a ţărilor socialiste.

b) Experienţa de luptă a clasei muncitoare, a partidelor comuniste s-a îmbogăţit enorm, au fost verificate multiple forme şi metode de acţiune revoluţionară. Astăzi comunismul nu mai este acea stafie ce cutreiera Europa secolului trecut, ci este întruchipat în existenţa a 14 state socialiste, a aproape o sută de partide comuniste şi muncitoreşti, a unei vaste mişcări sindicale de orientare revoluţionară în aproape toate ţările şi pe plan internaţional, a unei largi mişcări organizate a tineretului, a unui puternic curent marxist-leninist ce se afirmă în domeniul luptei ideologice care are loc în lume. Această dezvoltare istorică a forţelor socialismului şi comunismului exprimă implicit îmbogăţirea tezaurului experienţei mişcării muncitoreşti revoluţionare. Şi este cunoscut că, alături de experienţa Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie şi a construcţiei socialiste în Uniunea Sovietică, există astăzi experienţa cuceririi puterii politice şi a făuririi noii societăţi în celelalte 13 state care formează sistemul socialist mondial. Aflăm aci modalităţi specifice în care s-au înfăptuit şi se înfăptuiesc cerinţele legilor generale ale revoluţiei şi construcţiei socialiste, forme şi metode de acţiune care au dus la succese în lupta clasei muncitoare, dar şi altele care s-au dovedit ineficiente, au dus la insuccese şi greşeli ; şi este evident că cunoaşterea atît a experienţei pozitive, cît şi a celei negative, a realizărilor şi greşelilor este deopotrivă de importantă pe plan mondial, pe de o parte, pentru a folosi ceea ce se dovedeşte util, aplicabil în condiţiile unei ţări sau alteia, iar pe de altă parte, pentru a evita greşelile comise în alte ţări, a nu mai repeta experienţe nereuşite. Trebuie subliniată bogata experienţă particulară a partidelor din ţările socialiste în soluţionarea problemelor luptei revoluţionare şi care, generalizată, cunoscută pe plan internaţional, poate constitui un sprijin, un izvor de inspiraţie pentru alte partide comuniste şi muncitoreşti în măsura în care sînt adaptabile realităţilor concret-istorice în care acestea activează. În acelaşi timp, s-a îmbogăţit experienţa partidelor comuniste din ţările capitaliste, a crescut capacitatea lor de a-şi elabora de sine stătător linia politică, obiectivele strategice şi tactice, de a-şi stabili metodele şi formele de activitate potrivit condiţiilor specifice ţărilor lor, de a reflecta în activitatea lor politică interesele vitale, de progres şi libertate ale popoarelor din care fac parte.

O îndelungată tradiţie de luptă şi o bogată experienţă au dobîndit clasa muncitoare, ceilalţi oameni ai muncii, partidele comuniste şi muncitoreşti din ţările capitaliste dezvoltate. Pentru mişcarea comunistă, lupta pentru socialism a clasei muncitoare din ţările capitaliste dezvoltate, definirea căilor trecerii acestor ţări la socialism au fost şi rămîn unele dintre cele mai importante sarcini, probleme de mare importanţă teoretică, politică şi ideologică. *Teoretică* — deoarece de elucidarea lor justă din punct

de vedere principial depind în mare măsură elaborarea liniei politice, a programului de luptă al partidelor comuniste din aceste țări, formele revoluției și construcției socialiste. *Politică* — deoarece abordarea justă, realistă a dispoziției forțelor de clasă din aceste țări, a aliaților de luptă ai proletariatului, ai partidului comunist, a metodelor de acțiune reprezintă o problemă vitală pentru succesul revoluției socialiste. *Ideologică* — deoarece în aceste probleme, în special în ceea ce privește valabilitatea învățăturii marxist-leniniste despre socialism în aceste țări, sînt concentrate diferite aspecte ale luptei de idei în epoca contemporană, ale confruntărilor dintre ideologia socialistă și apologetica burgheză, dintre mișcarea comunistă și reacțiunea imperialistă, dintre marxism și oportunismul social-democrat.

Este cunoscut că, în veacul trecut, Karl Marx și Friedrich Engels au întrevăzut victoria socialismului pornind de la analiza contradicțiilor economice și a dispoziției forțelor social-politice din țările capitaliste dezvoltate. Pornind de la nivelul forțelor de producție, de la gradul de cultură și civilizație creat de orînduirea capitalistă în asemenea țări, ei au întrezărit și au creionat, în liniile lor esențiale, trăsăturile caracteristice ale orînduirii socialiste, apreciată de ei ca o societate în care, pe o puternică bază materială de producție și pe proprietatea obștească asupra mijloacelor de producție se dezvoltă relații de egalitate socială și ajutor reciproc între oameni, se înfăptuiesc principiile echității și dreptății sociale, ale democratismului și umanismului socialist. Împrejurarea că revoluția socialistă nu a învins simultan în toate țările, ci mai întîi într-o țară, iar apoi într-un șir de alte treisprezece țări, care nu se situau în epoca respectivă printre statele cu o puternică dezvoltare capitalistă, nu a redus rolul și importanța luptei revoluționare pentru socialism în țările capitaliste dezvoltate. Este știut că V.I. Lenin, referindu-se la victoria revoluției socialiste pe plan mondial, atrăgea atenția că, cucerirea puterii politice în țări ca Anglia, Franța, Germania (și am adăuga noi Statele Unite ale Americii, Japonia, Suedia etc.) va îmbrăca aspecte noi față de Marea Revoluție Socialistă din Octombrie și va genera trăsături noi orînduirii socialiste.

Clasicii marxism-leninismul nu vedeau lupta pentru socialism ca o mișcare uniformă, absolut identică în toate țările lumii, nu considerau că instaurarea puterii politice a clasei muncitoare va cunoaște aceleași forme și căi în toate țările lumii. Este cunoscut că în cîteva rînduri Marx și Engels au atras atenția că, de exemplu, în Anglia, cea mai veche țară capitalistă, revoluția proletară s-ar putea desfășura altfel decît pe continentul european. La rîndul său, V.I. Lenin, referindu-se la faptul că „ascuțirea luptei proletariatului împotriva burgheziei se observă în toate țările capitaliste înaintate", că „deosebirea de condiții istorice, de regim politic și de forme ale mișcării muncitorești face ca aceeași tendință să se manifeste în mod diferit", sublinia : „Mișcarea revoluționară internațională a proletariatului nu se desfășoară și nu se poate desfășura uniform, ea nu îmbracă și nu poate îmbrăca forme identice în țări diferite. Folosirea deplină și multilaterală a tuturor posibilităților în toate domeniile de activitate se obține numai ca un rezultat al luptei de clasă a muncitorilor din diferite țări. Fiecare țară aduce particularitățile ei prețioase, originale, în torentul general ..."[4].

[4] V.I.Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 17, București, Edit. politică, 1963, p. 187, 188.

În zilele noastre, mişcarea muncitorească din ţările capitaliste dezvoltate are o bogată experienţă de luptă pentru apărarea intereselor vitale ale oamenilor muncii, pentru drepturi şi libertăţi democratice. Sînt cunoscute luptele greviste din ţări ca Franţa, Italia, Spania, Statele Unite ale Americii, Anglia, ca să amintim cîteva, precum şi demonstraţiile de stradă ale oamenilor muncii, care, prin obiectivele propuse şi forţa combativă, se înscriu ca mari mişcări sociale ale secolului nostru, cum au fost, de pildă, marile acţiuni sociale muncitoreşti din Franţa care au barat calea forţelor militariste de dreapta, puternicele lupte de clasă din această ţară din mai 1968, precum şi demonstraţiile de primăvară ale muncitorilor japonezi, marile lor acţiuni pentru dezarmare şi pace, impunătoarele mişcări sociale din statele Americii Latine împotriva dominaţiei imperialismului american.

Trebuie adăugată la toate acestea experienţa dobîndită în folosirea luptei politice pentru apărarea intereselor celor ce muncesc. Este ştiut că multă vreme în mişcarea muncitorească participarea reprezentanţilor clasei muncitoare în parlamentul burghez era privită negativ, fiind apreciată ca o acţiune de ordin oportunist. V.I. Lenin a criticat la timpul lui asemenea concepţii, caracterizîndu-le ca fiind sectare, stîngiste şi dăunătoare. Or, nu se poate spune că întotdeauna lupta unor partide comuniste şi muncitoreşti pentru a ocupa locuri în parlament este privită cu înţelegerea ştiinţifică necesară. Nu poate fi lipsit de interes faptul că Friedrich Engels aprecia lupta clasei muncitoare pentru cucerirea de locuri în parlament ca o expresie a dezvoltării conştiinţei sale politice, de clasă, a înţelegerii necesităţii de a folosi toate posibilităţile în lupta contra orînduirii burgheze. Astăzi, clasa muncitoare, partidele comuniste din multe ţări capitaliste au o bogată experienţă de luptă politică şi nu o dată reprezentanţii muncitorimii în diferite parlamente burgheze au reuşit să coalizeze cercuri mai largi care s-au opus adoptării unor legi sau măsuri antipopulare. Desigur, trebuie avută în vedere tendinţa social-democraţiei de dreapta, dispoziţia ei organică spre folosirea parlamentarismului ca un instrument de conservare a rînduielilor capitaliste. Înfrîngerea unor asemenea tendinţe, folosirea luptei parlamentare ca o parte a luptei politice generale a proletariatului pot deschide perspective noi cuceririi puterii politice de către clasa muncitoare şi aliaţii săi. Ni se par importante de subliniat preocupările ce se degajă din lucrările Congresului al XI-lea al Partidului Comunist din Japonia de a găsi noi posibilităţi adecvate condiţiilor din ţările capitaliste avansate privind trecerea la socialism. Astfel, raportul Comitetului Central al P.C.Japonez prezentat Congresului, referindu-se la problema cuceririi puterii politice, a asigurării democraţiei în condiţiile socialismului şi pluralităţii partidelor politice în aceste condiţii, subliniază: „Transformarea sistemului reprezentativ într-un sistem mai perfecţionat constituie ideea fundamentală a socialismului ştiinţific. Dar este foarte posibil ca în luptă să se pună accent pe metoda lămuririi teoretice şi verbale a forţelor adverse din societatea socialistă, să se organizeze majoritatea populaţiei în jurul puterii populare, a puterii socialiste, să se organizeze un front unit socialist puternic"[5]. Şi poate tocmai de aceea, experienţa participării reprezentanţilor muncitorimii în parlamentele din diferite ţări capitaliste, experienţa de peste un

[5] „Scînteia", nr. 8 496 din 25 iulie 1970, p. 7.

secol a clasei muncitoare în domeniul luptei parlamentare, ca și experiența cea mai recentă a participării unor partide comuniste la activitatea guvernamentală din unele țări (Finlanda, India, Chile) își așteaptă analiza principială, generalizarea teoretică. Aceeași cerință se ridică în ce privește experiența partidelor comuniste și muncitorești, a forțelor muncitorești, democratice din tinerele state independente, ca și din statele continentului sud-american, unde există o mișcare comunistă și muncitorească cu vechi tradiții.

c) Procese complexe, profund contradictorii au loc în rîndul social-democrației contemporane, al orientării sale politice, tactice. Mutațiile de ordin social ce au loc în lumea capitalistă, efervescența revoluționară a proletariatului, influența tot mai puternică a realizărilor obținute, pe multiple planuri, de țările socialiste, nu pot să nu provoace deplasări pe planul conștiinței politice a clasei muncitoare din țările capitaliste, obligînd la o anumită reconsiderare a pozițiilor tradiționale ale social-democrației. După Guy Mollet, „în fața transformărilor profunde ale societăților noastre mulți socialiști au fost conduși să reflecte asupra valorii principiilor și metodelor unei doctrine născute în secolul trecut". El motivează necesitatea unor confruntări de idei între socialiști, deoarece practica politică „pentru a fi eficace trebuie să se fondeze pe o cunoaștere aprofundată a valorilor pentru care oamenii sînt capabili să trăiască și să moară, și că ea trebuie să fie precedată de cunoașterea reală a resorturilor celor mai ascunse sau a celor mai complexe ale lumii și civilizației noastre".

Partidele socialiste și social-democrate exercită, desigur, încă influență asupra unei bune părți a clasei muncitoare din țări capitaliste dezvoltate, obținînd sufragiile acesteia fie la alegerile parlamentare, fie la cele pentru organele conducătoare ale sindicatelor. Dar nu întotdeauna rezultatele confruntărilor electorale exprimă și prestigiul în mase al politicii reformiste, social-democrate. Se poate spune că, dimpotrivă, dacă își mențin un corp electoral relativ stabil, dacă o anumită parte a clasei muncitoare se află sub influența partidelor socialiste sau social-democrate, aceasta se datorește în bună măsură unei anumite împrospătări a programelor lor politice, unor anumite corectări aduse acestei politici. Sînt de notat, în primul rînd, pozițiile mai active ale unor partide socialiste împotriva monopolurilor, pentru o anumită îngrădire a puterii economice și politice a acestora. Se remarcă, de asemenea, o afirmare mai deschisă — și aceasta sub influența existenței sistemului socialist mondial și a mișcării comuniste — a țelurilor socialismului, evident conceput într-o viziune eclectică, în care se îmbină concepțiile reformiste tradiționale cu unele idei mai raționale, privind mai ales proprietatea obștească și instaurarea unui regim politic democratic. Guy Mollet recunoaște că „socialismul este marea speranță a sute de milioane de ființe umane, care aspiră să găsească locul lor într-o lume de justiție și de libertate". Se impune, de asemenea, atenției poziția de principiu și practic-politică mai realistă a unor lideri social-democrați în problemele păcii și cooperării internaționale. Ideile dezarmării, securității, ale colaborării dintre statele capitaliste și cele socialiste, ale solidarității cu popoarele ce luptă contra imperialismului, pentru independență națională devin tot mai frecvente în cadrul programelor unor partide social-democrate din diferite țări (R.F. a Germaniei, Japonia, Franța, țările nordice ș.a.m.d.). În sfîrșit, ar fi de notat curentul

ce îşi face loc în albia social-democrată, în ciuda unor mari piedici ce îi stau în cale din partea cercurilor de dreapta, anticomuniste, de a dezvolta colaborarea cu partidele comuniste, o anumită tendinţă, ce-i drept inconsecventă, de realizare a unităţii de acţiune a clasei muncitoare, cel puţin sub aspectul luptei pentru anumite revendicări general-democratice. Este, de altfel, cunoscut că, în unele ţări capitaliste, comuniştii şi diferite partide socialiste acţionează de mulţi ani împreună fie în organele puterii de stat locale (Italia), fie în guvern (Finlanda), fie în organizarea luptelor pentru revendicările oamenilor muncii (Chile, Japonia).

Toate cele arătate nu înseamnă, firește, înfrîngerea social-democraţiei de dreapta, a ideologiei oportuniste de dreapta. Realitatea arată că forţele de dreapta ale social-democraţiei sînt încă active, iar aceasta se manifestă în mod deosebit prin propagandă anticomunistă şi printr-o poziţie de respingere a unităţii de acţiune cu comuniştii. Desigur orientarea ideologică, programatică, politică a comuniştilor şi social-democraţilor de dreapta se află la antipozi; marxist-leniniştii şi oportuniştii social-democraţi se află în raporturi de luptă ideologică, de îndată ce aceştia din urmă se situează pe platforma perpetuării relaţiilor capitaliste, pe poziţii ostile unităţii şi colaborării cu comuniştii. Dar trebuie ţinut seama de diferenţierile şi contradicţiile ce au loc în rîndul social-democraţiei. Aceasta are o deosebită semnificaţie politică, pentru partidele comuniste în stabilirea unei tactici juste. Nu putem împărtăşi acele puncte de vedere care apreciază global partidele socialiste ca fiind anticomuniste, un duşman mai viclean decît forţele politice burgheze. Asemenea aprecieri nu corespund realităţii şi sînt dăunătoare intereselor luptei pentru unitatea clasei muncitoare, a forţelor antiimperialiste. O poziţie politică şi ideologică realistă, ştiinţifică, cere aprecierea lucidă a fenomenelor ce au loc în sînul mişcării muncitoreşti, a diferenţierilor din sînul social-democraţiei, criticarea poziţiilor ideologice şi politice ale forţelor de dreapta, dezvăluirea esenţei de clasă şi a influenţelor nocive ale oportunismului, o dată cu stimularea aripei de stînga a mişcării socialiste, a poziţiilor mai înaintate pe care aceasta le afirmă, cu dezvoltarea contactelor, a schimbului de idei între partidele comuniste şi cele socialiste. Este evident că dialogul fertil al comuniştilor cu alte organizaţii ale clasei muncitoare, inclusiv cu mişcarea socialistă, nu poate să însemne concesii faţă de ideologia oportunistă, de dreapta, faţă de poziţiile anticomuniste. Esenţa şi scopul unui asemenea dialog constau în căutarea căilor pentru realizarea unităţii de acţiune a clasei muncitoare, a unui program de luptă unită pentru drepturile vitale ale oamenilor muncii, pentru înfrîngerea politicii antipopulare a monopolurilor, pentru cucerirea puterii şi trecerea la socialism.

d) A crescut enorm capacitatea de cunoaştere a omenirii sub impulsul revoluţiei ştiinţifico-tehnice contemporane şi al vastei activităţi pe tărîmurile artei şi literaturii. Gîndirea marxist-leninistă, socialismul ştiinţific au găsit întotdeauna în realizările ştiinţelor (atît ale ştiinţelor naturii cît şi ale celor sociale) un nesecat izvor de dezvoltare şi au constituit, în acelaşi timp, o forţă propulsoare pentru aceste ştiinţe, prin concluziile teoretice generalizatoare, prin concepţia materialistă şi dialectică pe care o promovează. Receptivitatea la modificările ce au loc în domeniul cunoaşterii ştiinţifice, literare şi artistice, la cuceririle geniului uman a fost şi

este una din condițiile dezvoltării gîndirii marxist-leniniste, iar observarea atentă a acestor modificări, a cuceririlor geniului uman reprezintă o sarcină permanentă a acestei gîndiri pentru a generaliza din punct de vedere teoretic, principial ceea ce este nou, înaintat, a stimula pe această cale progresul neîntrerupt al cunoașterii umane. Pe drept cuvînt, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia : „*A ține seama de tot ceea ce a făurit mai valoros inteligența umană este o cerință esențială a marxism-leninismului, care s-a făurit și dezvoltat prin însumarea și generalizarea teoretică a celor mai mari descoperiri ale științei, ale gîndirii sociale, ale practicii revoluționare*" [6].

În ultimele decenii, în domeniul științelor naturii și tehnice s-au petrecut mutații profunde, au avut loc descoperiri și înfăptuiri extraordinare, ale căror implicații filozofice și sociale nu se poate spune că au fost analizate de gîndirea marxist-leninistă. Realizările dobîndite în domeniul fizicii nucleare, al ciberneticii și în general al tehnicii electronice (computerizarea unor largi domenii ale conducerii societății), al chimiei și biologiei — ca să nu amintim decît cîteva ramuri ale științei unde s-au petrecut descoperiri cu adevărat spectaculoase, răsturnînd multe din vechile teorii și ipoteze științifice — au, desigur, multiple și nebănuite implicații de ordin social și filozofic. Confirmînd legile fundamentale ale dialecticii materialiste, aducînd noi atestări caracterului material al lumii, infinității acesteia, puterii omului de a cunoaște tainele materiei în mișcare, de a se apropia de adevărul absolut, aceste realizări pun totodată în fața omenirii, a gîndirii sociale marxist-leniniste, probleme inedite de ordin social, mai ales în ceea ce privește progresul societății, trecerea la socialism. Căci, fără a determina trecerea de la orînduirea capitalistă la cea socialistă, fără a genera un fel de automatism în schimbarea relațiilor sociale, revoluția tehnică-științifică contemporană influențează, totuși, procesul luptei pentru socialism. Ea exercită o multilaterală influență asupra condițiilor de lucru și de trai ale oamenilor muncii, concură la adîncirea deosebirilor sociale în societate, la o regrupare a forțelor care luptă pentru socialism, obligînd la o anumită reconsiderare a schemei clasice, verificată în condițiile țărilor care au trecut la socialism avînd o proponderență a populației țărănești — a aliaților proletariatului în revoluția socialistă. Dacă, așa cum au demonstrat clasicii marxism-leninismului și a verificat experiența țărilor socialiste, revoluția proletară și făurirea noii orînduiri sociale se întemeiază cu adevărat pe știință, atunci nu poate fi minimalizată și cu atît mai mult nu poate fi ignorată influența revoluției tehnico-științifice contemporane asupra luptei pentru socialism. *Știința a fost, este și va fi un aliat puternic al omului nu numai în lupta pentru stăpînirea și transformarea naturii, dar și pentru stăpînirea proceselor sociale, pentru transformarea revoluționară a societății pe baze socialiste.* Nu este întîmplător că tocmai în probleme nodale ale cuceririlor științei, ale interpretării lor teoretice, ideologice s-au înfruntat puternic concepția marxist-leninistă cu concepțiile burgheze idealiste, apologetice. Ar fi cu totul greșit și dăunător intereselor de clasă ale proletariatului dacă realizările revoluției științifice-tehnice actuale ar fi privite ca simple realizări umane, dacă ar fi negată semnificația lor social-politică și cu atît mai mult, dacă ar fi neglijate implicațiile lor asupra luptei pentru socialism. Gîndirea marxist-

[6] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Adunarea festivă consacrată centenarului nașterii lui Vladimir Ilici Lenin*, București, Edit. politică 1970, p. 37 (subl. ns.)

leninistă trebuie să abordeze asemenea fenomene, trebuie să dezvăluie relaţia dialectică dintre cuceririle ştiinţifice-tehnice actuale şi lupta pentru socialism. Altfel ea este condamnată să rămînă în urma vieţii, să lase aceste aspecte importante ale activităţii sociale la cheremul ideologiei burgheze, care nu pregetă să le folosească în scopuri apologetice.

Cu deosebire se impun atenţiei mutaţiile ce au loc în economia politică, filozofia şi sociologia marxist-leninistă. Dialectica cunoaşterii umane, a dezvoltării noii orînduiri sociale în cele 14 ţări ale sistemului socialist mondial, determină ca aceste discipline să treacă ele însele printr-un profund proces de devenire. Nimic nu este mai dăunător progresului lor continuu decît considerarea acestor ştiinţe sociale ca ceva finit, pe deplin elaborat o dată cu fundamentarea lor de către clasicii marxism-leninismului. Aceasta cu atît mai mult cu cît, după cum se ştie, în ceea ce priveşte economia politică a socialismului, nici Marx, nici Engels, nici Lenin nu au lăsat o teorie închegată, ei punînd doar bazele principiale ale acestei discipline, care abia acum, prin eforturile teoretice ale gînditorilor marxist-leninişti, îşi defineşte profilul, coordonatele ei ştiinţifice. Acelaşi lucru se referă la sociologia marxistă, respectiv la disciplina socialismului ştiinţific. În ceea ce priveşte filozofia materialist-dialectică, ea este confruntată astăzi cu numeroase probleme de ordin gnoseologic, ca şi de ordin social-politic, date fiind complexitatea şi evoluţia extrem de rapidă a fenomenelor sociale şi a puterii de cunoaştere a omului. Astăzi, poate mai mult ca oricînd, se verifică faptul că *legea fundamentală a ştiinţelor sociale marxist-leniniste este devenirea, îmbogăţirea continuă cu noi concluzii, revoluţionarea continuă a procesului cunoaşterii ştiinţifice*. De aici rezultă în mod firesc interesul şi receptivitatea acestor ştiinţe faţă de tot ceea ce este viu, nou şi esenţial în realităţile şi practica socială, în ştiinţele naturii şi tehnice, în ideologie, cultură, disponibilitatea faţă de schimbul de informaţii, idei, păreri. De aici rezultă, de asemenea, adversitatea lor organică faţă de gîndirea închistată în formule sacrosancte — ce se pretind valabile şi eficiente pentru toate vremurile sau pentru orice condiţii sociale concrete — o dată cu afirmarea simţului noului, a caracterului prospectiv, previzionar, care este atît de necesar progresului lor, cît şi afirmării lor ca arme spirituale pentru socialism. De aici rezultă, în sfîrşit, combativitatea lor ideologică împotriva curentelor burgheze retrograde, oportuniste, anticomuniste (care frînează procesul cunoaşterii umane şi emancipării sociale a omului), o dată cu manifestarea receptivităţii necesare faţă de ideile progresiste, raţionale.

Aceste importante fenomene la care m-am referit vin în sprijinul concluziei potrivit căreia este cu neputinţă să se găsească soluţii problemelor *de azi* ale luptei pentru socialism şi comunism, folosind teze şi concluzii valabile realităţilor social politice de acum o jumătate de veac sau mai bine. Printr-o simplă repetare a unei idei sau alteia, extrase din lucrările clasicilor marxism-leninismului, prin lozinci abstracte şi chemări valabile anumitor condiţii istorice din trecut nu se pot în nici un chip soluţiona problemele de azi ale luptei pentru cucerirea puterii politice în ţările capitaliste ori ale luptei pentru făurirea noii orînduiri în ţările socialiste. Clasicii marxism-leninismului nu şi-au propus şi nici nu puteau să prevadă

cum va trece cutare țară la socialism, cum va fi rezolvată problema țărănească sau industrializarea în cutare țară. Ceea ce au făcut clasicii marxism-leninismului — și prin aceasta omenirea le este profund îndatorată — este de a fi dat mișcării muncitorești revoluționare o concepție științifică despre lume și societate, un instrument teoretic activ de interpretare a lumii și de luptă pentru transformarea ei pe baze socialiste. Ei nu au obosit să tot amintească faptul că tezele pe care le-au elaborat sînt o călăuză în lupta revoluționară, nu sînt imuabile, că trebuie combătute fără cruțare șabloanele și prejudecățile care împiedică stabilirea în mod just a formelor și metodelor de luptă și activitate, că marxismul trebuie folosit, cum spunea V.I.Lenin, „pentru *a studia* particularitățile istorice-concrete ale mișcării muncitorești din diferite țări". Tocmai de aceea omagiul cel mai de preț adus fondatorilor comunismului științific este de a prelua din opera lor nu o colecție de idei și citate, ci *spiritul* acestei opere, caracterul ei revoluționar, bazele sale teoretice fundamentale — dialectica materialistă, teoria dezvoltării istorice multilaterale și pline de contradicții. Căci ideologia marxist-leninistă ar rămîne o simplă comoară a trecutului dacă nu s-ar îmbogăți mereu cu tot ceea ce rămîne valoros din generalizarea experienței luptelor sociale și a cunoașterii umane. Însești cerințele dezvoltării ei continue sînt profund refractare la orice pretenții de „ortodoxism dogmatic" și de „supremație doctrinară". De altfel, încă de la constituirea sa ca știință, teoria marxist-leninistă avea să se dezvolte, pe de o parte, în luptă cu ideologia burgheză și cu ideile oportunismului de dreapta, cu orice curente idealiste, reformiste, iar pe de altă parte, în lupta împotriva tendințelor din mișcarea comunistă și muncitorească de a o dogmatiza, de a-i închide căile spre îmbogățire și autoperfecționare continuă. Viața infirmă ideea unui unic centru ideologic marxist internațional, a unuia sau a mai multor partide depozitare ale adevărurilor fundamentale ale marxism-leninismului. *Fiecare partid comunist este în același timp beneficiar al teoriei revoluționare create de Marx, Engels, Lenin și factor activ al dezvoltării acestei teorii prin propria sa activitate teoretică și ideologică, prin modul original în care rezolvă problemele luptei pentru socialism, prin generalizarea experienței mișcării muncitorești și a construcției socialiste din țara sa, prin contribuția la generalizarea experienței acumulate de mișcarea comunistă și muncitorească internațională.*

Ca învățătură a eliberării maselor muncitoare de exploatare și asuprire, ca ideologie revoluționară, de clasă a proletariatului, ca o concepție științifică, materialist-dialectică despre lume și societate, teoria marxist-leninistă și-a demonstrat, de-a lungul istoriei sale de peste un secol, forța de influențare spirituală și de însuflețire a clasei muncitoare, a unor largi categorii sociale în lupta lor revoluționară, precum și influența fertilizantă asupra științei, artei, culturii. *Pe plan ideologic, epoca noastră este epoca triumfului marxism-leninismului, a ofensivei sale, a creșterii forței sale de înrîurire atît asupra mișcărilor sociale ale oamenilor muncii, cît și asupra luptei de idei ce are loc pe mapamond.* Și nu este întîmplător faptul că astăzi, ca și în trecut, nu există curent de idei, personalitate cu adevărat marcantă în domeniul științelor sociale care să nu se raporteze într-un fel sau altul la ideile marxist-leniniste. „Considerat îndeaproape, marxismul — declara filozoful francez Merleau Ponty — nu este o ipoteză oarecare, înlocuibilă mîine cu alta, ci e tocmai enunțul condițiilor fără de care nu va putea fi în lume

umanitate în sensul unei relaţii reciproce între oameni, nici raţionalitate în istorie. În acest sens, marxismul nu este o filozofie a istoriei, ci e filozofia însăşi a istoriei. A renunţa la ea înseamnă a pune cruce pe raţiunea istorică". Profesorul american William A. Williams, în cartea sa *Marea evaziune*, care are drept subtitlu „Eseu asupra actualităţii lui Karl Marx şi a înţelepciunii de a introduce pe acest eretic în dialogul asupra viitorului Americii", spune: „Din toate evadările pe care şi le-au permis americanii, cea mai serioasă este probabil fuga lor necontenită din faţa unei confruntări intelectuale şi morale cu Karl Marx". Şi mai departe: „Realitatea lui Marx deschide perspective şi idealuri de care America are nevoie în mod desperat, dacă vrea să-şi rezolve efectiv problemele sale prezente şi viitoare şi să-şi organizeze puternicul său potenţial". Sînt concludente, de asemenea, cuvintele unui gînditor arab, Anour Abdel-Malek, specializat în sociologia mişcărilor naţionale, care spunea: „Faptul că tezele şi spiritul marxismului pot fi, după o sută cincizeci de ani, factorul esenţial ce face din revoluţii instrumentul privilegiat în renaşterea civilizaţiilor, dovedeşte poate mai mult ca orice alt lucru adevărul istoric şi eficacitatea acestei opere ce îşi începe de fapt abia acum cursul său istoric universal".

Firește, aceasta nu înseamnă nici pe departe dominaţia ideologiei marxist-leniniste în ţările capitaliste şi nici compromisul total al ideologiei burgheze imperialiste ori al politicii partidelor burgheze. Dar această dispoziţie spre dialogul cu marxismul cere ca analiza mişcării şi a confruntărilor de idei pe plan mondial, în aprecierea desfăşurării luptei dintre ideologia burgheză reacţionară şi ideologia clasei muncitoare, să se aibă în vedere, ca un factor de prim ordin, puternica afirmare a gîndirii marxist-leniniste în întreaga lume, în rîndul celor mai variate categorii sociale, influenţa sa crescîndă asupra unora dintre cele mai diferite curente ideologice şi concepţii teoretice care se înfruntă în viaţa internaţională, în ştiinţele sociale.

Este îmbucurător că în rîndurile gînditorilor marxişti îşi croieşte drum, din ce în ce mai larg, punctul de vedere caracteristic pentru întreaga operă a clasicilor marxism-leninismului potrivit căruia partinitatea, principialitatea gîndirii filozofice şi sociale marxiste nu înseamnă izolare, sectarism, îngustarea unghiului de cuprindere şi de studiere a fenomenelor sociale. Cu atît mai anacronice apar părerile care privesc global gîndirea socială nemarxistă din ţările occidentale ca fiind reacţionară, anticomunistă. Trebuie, desigur, ţinut seama că imperialismul — cum am mai arătat — promovează o politică agresivă pe plan internaţional, stimulează şi întreţine concepţiile ideologice şi politice retrograde, belicoase, anticomuniste, întreţine oficine de denigrare a ţărilor socialiste, a partidelor comuniste şi muncitoreşti. Toate acestea obligă la întărirea vigilenţei faţă de cercurile imperialiste agresive, la o atitudine combativă, de luptă împotriva ideologiei burgheze reacţionare, a oricăror doctrine şi practici anticomuniste, aceasta fiind una din direcţiile importante, permanente în munca ideologică a partidului nostru. În acelaşi timp nu poate fi ignorat faptul că în lumea capitalistă, sub impulsul necesităţii soluţionării unor grave conflicte economice şi sociale cu care se înfruntă diferite ţări, se afirmă şi poziţii politice şi ideologice mai realiste, puncte de vedere demo-

cratice, progresiste, se dezvoltă un curent de luptă împotriva monopolurilor, diverşi oameni de ştiinţă şi cultură, deşi n-au ajuns la o înţelegere marxistă a lumii şi societăţii, emit idei social-politice progresiste, de certă valoare.

Nu pot fi ignorate, bunăoară, procesele ce au loc în unele domenii ale ştiinţelor sociale. Este ştiut cu cîtă atenţie şi cu cît discernămînt critic au analizat Marx, Engels, Lenin realizările economiei politice, filozofiei, sociologiei burgheze, înlăturînd elementele idealiste, apologetice, retrograde — care exprimă conţinutul de clasă al acestor discipline —, reţinînd însă şi dezvoltînd, de pe poziţiile materialismului istoric, elementele raţionale, pozitive, ce pot servi luptei de clasă a muncitorimii. În acest spirit, ar fi cu totul neştiinţific şi dăunător din punct de vedere politic dacă am socoti că gîndirea economică burgheză din zilele noastre ar fi pe de-a-ntregul antiştiinţifică, retrogradă, că, de asemenea, filozofia şi sociologia nemarxistă din lumea capitalistă ar fi în întregimea lor neştiinţifice, reacţionare. Nu trebuie uitat că dintotdeauna, şi cu atît mai mult în zilele noastre, aceste discipline au avut şi au, pe lîngă funcţia apologetică, de clasă — ca apărătoare ale orînduirii burgheze — şi o latură practică, utilitaristă, legată foarte strîns de cerinţele vieţii sociale. Aceasta se referă mai ales la gîndirea economică, dar şi la sociologie şi filozofie. Căutînd soluţii pentru diferite probleme ale dezvoltării societăţii — desigur, pe terenul orînduirii burgheze — numeroşi economişti, sociologi şi chiar filozofi burghezi culeg un bogat material faptic, a cărui prelucrare poate duce adesea la ipoteze de certă valoare ştiinţifică.

Toate acestea fac mai actuală ca oricînd necesitatea ca demascînd latura apologetică, de clasă, neştiinţifică, să se manifeste maximă atenţie faţă de elementele *raţionale* care într-o prelucrare critică marxist-leninistă pot ajuta la desprinderea unor noi concluzii pentru lupta de clasă a proletariatului. Se impune o atitudine diferenţiată faţă de curentele de idei şi de opera diferitelor personalităţi din Occident, de evoluţia acestora, încurajarea tendinţelor progresiste, raţionale, antimonopoliste. Tocmai printr-un dialog fertil cu asemenea gînditori, ideologia marxist-leninistă poate cîştiga noi aderenţi, poate să influenţeze în mod fertilizant opera lor teoretică, să-i atragă de partea ideilor socialismului, să influenţeze apropierea lor de proletariat, de cauza luptei pentu socialism.

Aşadar, o analiză ştiinţifică a proceselor fundamentale din lumea contemporană, a luptei ideologice şi politice pe plan internaţional trebuie să evite orice *unilateralitate* — atît *subaprecierea* forţei nocive a ideologiei imperialiste, a curentelor retrograde, anticomuniste şi a posibilităţilor politice de care dispune imperialismul, ceea ce ar duce la iluzii demobilizatoare, cît şi *supraaprecierea*, *supraestimarea* influenţei ideologiei burgheze, a forţelor imperialismului, care ar genera concluzii defetiste, panicarde, privind o pretinsă defensivă a ideologiei marxist-leniniste, sau inferioritatea forţelor democratice, care luptă contra imperialismului, pentru socialism. Numai o analiză bazată pe o viziune dialectică asupra lumii, care să ia în considerare *toate* laturile, toate aspectele realităţii, poate da o perspectivă justă, corectă, luptei forţelor antiimperialiste, pentru pace şi progres social. Ar fi de neconceput ca, apreciind activitatea politică şi ideologică a cercurilor imperialiste, să nu avem în vedere uriaşa in-

fluenţă a ideilor socialismului şi comunismului, forţele sociale şi politice mereu mai ample şi mai viguroase, care se ridică în apărarea păcii şi civilizaţiei — ţările socialiste, mişcarea comunistă şi muncitorească, tinerele state independente, popoarele care luptă pentru scuturarea jugului colonial, clasa muncitoare, ţărănimea, intelectualitatea progresistă, mişcările de femei, de tineret şi studenţeşti, partidele şi cercurile politice democratice oamenii politici realişti, păturile tot mai largi ale populaţiei din ţările capitaliste, profund interesate într-o societate a dreptăţii şi echităţii sociale, în înfrîngerea politicii agresive a imperialismului. Tocmai procesul de continuă creştere a acestor forţe face posibil ca ideologia marxistă-leninistă, ideile socialismului, politica partidelor comuniste şi muncitoreşti să cîştige noi aderenţi, să se afirme mai activ ca forţe motrice puternice ale progresului social. Exprimă o vie realitate a zilelor noastre constatările făcute cu ani în urmă de revista americană „Life", care scria în mod sugestiv că „... nici o ţară din lume nu se găseşte în afara limitelor influenţei rachetei celei mai puternice din lume, influenţa comunismului".

Cu atît mai mult este organic imposibil să împărtăşim părerea că propaganda imperialistă, ideologia burgheză ar putea în zilele noastre să primejduiască însăşi existenţa orînduirii socialiste, să zdruncine puterea clasei muncitoare, aliată cu ţărănimea, cu intelectualitatea, să surpe temeliile societăţii socialiste, aflată în plenitudinea afirmării sale. Aceasta ar însemna, fără îndoială, o flagrantă neîncredere în partidul comunist, în ideologia socialistă, în forţa ideilor marxism-leninismului, în conştiinţa socialistă a poporului respectiv şi în ataşamentul său nemărginit faţă de socialism. Dacă propaganda şi ideologia burgheză n-au reuşit să oprească dezvoltarea socialismului în primii ani după război, atunci cînd puterea muncitorilor şi ţăranilor nu era consolidată, cu atît mai mult nu poate fi de conceput că ar putea izbuti aceasta în prezent, cînd socialismul reprezintă o realitate vie, istoriceşte statornicită, cînd poporul este hotărît să apere libertatea, independenţa şi suveranitatea patriei, preţuind ca lumina ochilor dreptul de a dispune singur de soarta sa, cînd ţările care făuresc noua orînduire formează un puternic sistem socialist mondial. Partidele comuniste au reuşit să unească popoarele lor şi să le conducă în lupta pentru răsturnarea orînduirii capitaliste, în condiţiile cînd ideologia burgheză era încă dominantă în societate. Cu atît mai mult astăzi, triumfînd pe plan social şi înrădăcinîndu-se puternic în conştiinţa oamenilor, ideile socialismului ştiinţific au devenit invincibile, reflectînd pe plan spiritual, superioritatea societăţii socialiste.

În ce priveşte ţara noastră Republica Socialistă România, o caracteristică *majoră* a societăţii este *adeziunea deplină* a milioanelor de oameni ai muncii de la oraşe şi de la sate, fără deosebire de naţionalitate, a întregului popor, *la ideile socialismului, la politica partidului comunist.* Trăinicia orînduirii noi îşi are izvorul nu numai în baza de clasă a societăţii, în unitatea social-politică a tuturor oamenilor muncii, în fundamentul ei economic socialist, ci şi în înaltul nivel de conştiinţă socialistă la care s-a ridicat poporul. Oricît de rafinate, oricît de subtile ar fi manevrele propagandei burgheze, ea nu are puterea de a zdruncina temeliile socialismului, ale puterii de stat a clasei muncitoare. În cei 26 de ani

de existență a puterii populare, datorită profundelor transformări economice-sociale petrecute în societate, datorită vastei activități politice-educative desfășurate de partid, ideile marxism-leninismului, ideile socialismului, au devenit o uriașă forță de progres a României socialiste, adeverind celebrele cuvinte ale lui Marx că ideile devin o forță materială atunci cînd cuprind masele !

În politica sa de făurire și dezvoltare multilaterală a socialismului, partidul nostru a pornit și pornește de la analiza realităților din România, preocupîndu-se permanent de fundamentarea justă a politicii sale, aplicînd creator adevărurile generale ale marxism-leninismului potrivit particularităților istorice ale țării, potrivit posibilităților și cerințelor societății noastre. Tocmai o asemenea orientare constantă stă chezășie unor noi realizări în activitatea poporului nostru, constituie garanția edificării cu succes a societății socialiste multilateral dezvoltate. Și trebuie spus că, prin activitatea sa novatoare, prin înalta responsabilitate cu care conduce opera de înflorire a țării, prin modul original în care soluționează problemele făuririi noii orînduiri sociale, Partidul Comunist Român își aduce propria contribuție la îmbogățirea experienței colective a mișcării comuniste și muncitorești, la tezaurul ideologic al marxism-leninismului.

# SILOGISTICA MODALĂ ARISTOTELICĂ (I)*

## — COMENTARIU ANALITIC —

DE

ATH. JOJA

Dacă, la începutul capitolului 12 din *De Interpretatione*, Aristotel deosebește modurile posibilului, contingentului, imposibilului și necesarului în *Analiticele Prime* nu vorbește decît de necesar și de contingent: ἔστιν τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν [1].

Numeroși sînt comentatorii care identifică posibilul cu contingentul. Faptul că, în *Analiticele Prime*, Aristotel nu menționează decît contingentul, pare a le da dreptate. Dar atunci, în mod firesc, se pune o întrebare: de ce, în *De Interpretatione*, Stagiritul deosebește posibilul de contingent? De ce, în *hypographé*-urile sale succesive, găsești totodată cuplul δυνατόν-ἐνδεχόμενον? Să-și fi schimbat părerea în *Analiticele Prime*? Să fi renunțat definitiv să facă o deosebire între δυνατόν și ἐνδεχόμενον? Sau poate că n-a văzut niciodată vreo deosebire?

Un comentator atît de perspicace ca Hamelin scrie în această privință: „Între acest cuvînt ἐνδιχόμενον și acela de δυνατόν pare greu să se facă o deosebire" [2].

El reproșează lui Waitz și lui Bonitz că face o deosebire capitală între *endechómenon* și *dynatón*. Într-adevăr, Waitz, urmat de Bonitz, socotește că *endechómenon* ar fi ceea ce este logic posibil, ceea ce putem concepe fără contradicție „pe cînd *dynatós* ar fi ceea ce este *ontologic posibil*, ceea ce poate fi fără să existe incoerență în lucruri. Hamelin nu acceptă interpretarea lui Waitz-Bonitz, deși nu este nici el absolut categoric în identificarea posibilului și contingentului [3].

---

* Vezi „Revista de filozofie", nr. 8, 9, 11 din 1969 și nr. 5 din 1970.

[1] Aristotel, *Anal. Post.*, I, 2, 25 a 1.

[2] O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1929, p. 193.

[3] *Ibidem*, nota 1.

Hamelin are dreptate să respingă interpretarea Waitz-Bonitz, dar greşeşte identificînd posibilul cu contingentul. Într-adevăr, nimic nu îndreptăţeşte să considerăm *endechómenon* ca logic posibil şi *dynatón* ca ontologic posibil.

În capitolul 13 al *Analiticelor Prime*, Stagiritul se referă la *endéchesthai* în legătură cu lucrurile care se întîmplă cel mai des şi cu faptele datorite întîmplării şi hazardului. Or, observă Hamelin, este imposibil să atribui un sens subiectiv sau mental lui *endéchesthai* în acest text [4].

Aristotel dă aci un exemplu de *endéchesthai* în sensul de ce se întîmplă cel mai des şi este lipsit de necesitate : ἐνδέχεσθαι τὸ πολιοῦσθαι ἄνθρωπον, i se poate întîmpla omului să albească, este posibil ca omul să albească.

Pentru faptele ce se datorează întîmplării şi hazardului, exemplul este următorul : ἐνδέχεσθαι τὸ βαδίζειν ἄνθρωπον ἢ τοῦ βαδίζοντος γενέσθαι σεισμόν, i se poate întîmpla unui animal să umble sau ca un cutremur să se producă în timpul mersului său. Cum să interpretezi, în acest text, *endéchesthai* într-un sens logic posibil?

Nici *conescere hominem*, nici *progredi animal*, nici *progrediente animale terrae notum fieri* nu sînt logic, ci dimpotrivă, fizic şi fiziologic posibili.

Astfel încît *endéchómenon* nu poate să însemne ceea ce este logic posibil.

Dar, dacă Waitz-Bonitz par a se înşela în interpretarea contingentului şi posibilului, Hamelin se înşală de asemenea cînd identifică posibil şi contingent.

În capitolul precedent am încercat să explicăm că *dynatón* şi *endechómenon*, posibil şi contingent, sînt noţiuni foarte apropiate, dar — de cele mai dese ori — diferite.

Căci posibilul este ceea ce se înscrie în contextul natural al lucrurilor, pe cînd caracteristica contingentului este de a nu se înscrie în acest context, ci de a arăta ceea ce face irupţie, o irupţie fortuită, în acest context.

Am încercat să recunoaştem două sensuri în contingent : a) posibil ; b) fortuit. Într-adevăr, contingent are adesea sensul de „posibil" şi aceasta favorizează confuzia şi identificarea abuzivă.

Nici posibilul, nici contingentul nu sînt necesare.

Aristotel defineşte contingentul în termenii următori : „Numesc a fi contingent şi contingent ceea ce, nefiind necesar, dacă presupunem că există, n-ar fi nici o imposibilitate la aceasta" [5].

Este de la sine înţeles că aici nu este vorba de nici o imposibilitate logică, ci de o imposibilitate ontologică.

Şi Aristotel adaugă : Căci spunem într-un fel echivoc despre necesar că este posibil" [6].

---

[4] *Ibidem*.

[5] Aristotel, Anal. *Pr.*, 13, 32 a 18 : λέγω δ'ἐνδέχισθαι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον, οὗ μὴ ὄντος ἀναγκαίον, τεθέντος θ'ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται διὰ τοῦτ, ἀδυνατον.

[6] *Ibidem* I, 13, 32 a 20 = τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ὁμωνύμως ἐνδέχεσθαι λέγομεν.

Este evident că, în acest pasaj, *endéchesthai* nu are nicidecum sensul de contingent, *a fortuna*, căci ar fi absurd ca necesarul să fie contingent, *a fortuna* ar fi o contradicție în termeni. De aceea nu trebuie tradus: „necesarul este contingent", ci necesarul este posibil, el poate fi.

Dar în definiția de mai sus este într-adevăr vorba de contingent ca echivalent cu posibil, sau de contingent în sensul de *a fortuna*? Se pare că este vorba de *endéchómenon* în sensul larg, posibil și contingent. Contingentul, ca fortuit, este el însuși posibil, numai că survine dintr-o cauză accidentală, care nu se integrează în cauzele ce concură la o finalitate.

În contingent se învecinează două noțiuni extrem de apropiate una de alta — posibilul și contingentul propriu-zis (posibil *a fortuna*): prin *endéchómenon*, Aristotel le înțelege pe amîndouă. În *Analiticele Prime*, Stagiritul nu vorbește de propoziții posibile (δυνατόν), ci de propoziții contingente. Aceasta pentru că trebuie să le opui necesarelor; or, perfecta opoziție a necesității este contingența. De altfel, contingentul, în sensul larg, cuprinde și posibilul. Cînd Stagiritul spune că necesarul *endéchesthai*, el înțelege să spună nu că necesarul este contingent, în sensul de fortuit, ci că este posibil, că se poate întîmpla; *endéchesthai*) înseamnă doar a primi în sine, a lua asupra sa, a admite, a permite; în sensul pasiv, a fi admisibil, posibil; τὸ ἐνδεχόμενον, ceea ce este posibil.

Necesarul, ca și posibilul, este *endechómenon*. Este motivul pentru care *Analiticele* opun propoziții necesare și propoziții contingente.

„Deoarece este o deosebire între atribuția simplă (*inesse*), atribuția necesară (*necessario inesse*), atribuția contingentă (*contingere inesse*), (căci multe lucruri sînt atribuite altor lucruri, totuși fără necesitate; altele nu sînt atribuite nici cu necesitate, nici în mod simplu, dar pot fi atribuite); este evident că va fi un silogism diferit pentru fiecare dintre aceste atribuții și că termenii nu vor fi în aceeași poziție, ci un silogism va fi format cînd din termeni necesari, cînd din termeni de simplă existență, cînd din termeni contingenți" [7].

Și Aristotel precizează că, „în silogismele necesare, lucrurile se petrec aproape în același fel ca în silogismele de simplă existență. Într-adevăr, termenii fiind puși în același fel în silogismele de existență simplă, ca și în cei de existență necesară, sau de ne-existență, va fi, sau nu va fi silogism, cu această singură deosebire că se va adăuga termenilor a fi (a aparține) sau nu poate fi (a aparține, a fi atribuit) cu necesitate" [8].

Silogismele modale sînt guvernate de aceleași reguli ca silogismele de simplă existență.

Premisa negativă se convertește (ἀντιστρέφει, *reciprocatur*) în același chip în cele două feluri de silogisme: asertorice și modale. Expre-

---

[7] *Anal. Pr.*, I, 8, 29 b 29: ἐπεὶ δ'ἕτερόν ἐστιν ὑράρχειν τε καί ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν καὶ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν (πολλὰ γὰρ ὑπάρχειν μὲν οὐ μέν τοι ἐξ ἀνάγκης. Τὰ δ'οὔτ' ἐξ ἀνάγκης, οὔτ' ὑπάρχει ὅλως, ἐνδέχεσθαι δ'ὑπάρχειν) δῆλον ὅτι καὶ συλλογισμὸς ἑκάστου τούτων ἕτερος ἔσται καὶ οὐχ ὁμοίως ἐχόντων τῶν ὅρον· ἀλλ'ὁ μὲν ἐξ ἀναγκαίων, ὁ δὲ ἐξ ὑπαρχόντων, ὁ δ'ἐξ ἐνδεχομένων.

[8] *Ibid.*, I, 8, 29, b 36: ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ἀναγκαίων σχεδὸν ὁμοίως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ὑπάρχόντων· ὡσούτως γὰρ τιθεμένων τῶν ὅρων. ἔν τῷ ὑπάρχειν καὶ ἐν τῷ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἡ μὴ ὑπάρχειν, ἔσται τε καὶ οὐκ ἔσται συλλογισμός· πλὴνδιοίσει τὸ προς κεῖσθαι τοῖς ὅροις τὸ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν.

siile „a fi conținut în totalitatea" unui termen (τὸ ἐν ὅλῳ εἶναι, *in toto esse*) și „a fi afirmat universal" (τὸ κατὰ παντός, *de omni dici*) vor avea, pentru noi, aceeași valoare.

Este deci echivalență între *in toto esse* și omni dici; este tot din domeniul extensiunii [9].

În toate celelalte cazuri, cu excepțiile pe care Aristotel le enumeră mai departe, se va dovedi că concluzia este necesară prin conversiune în același fel ca în silogismul de simplă atribuție.

Or, în figura a doua, cînd universala este afirmativă și particulara negativă, ca și în figura a treia, cînd universala este afirmativă și particulara negativă, demonstrația nu se va face în același fel. Într-adevăr, în aceste două cazuri este necesar, prin ecteză (ἐκθεμένοις, *per expositionem ostendentes*) și, considerînd partea de subiect căreia îi aparține predicatul, să se constituie silogismul în ceea ce privește această parte; silogismul va fi necesar relativ la această parte. Dar, dacă silogismul este necesar relativ la partea detașată prin ecteză, el va fi de asemenea necesar în raport cu oarecare parte a termenului considerat, căci partea detașată și expusă este o oarecare parte a termenului pe care am considerat-o inițial. Și fiecare din cele două silogisme astfel realizate se află în figura care îi este proprie [10].

Excepțiile considerate sînt, în figura a doua, *Baroco* și, în a treia, *Bocardo*, care, în forma lor categorică, nu pot fi demonstrate decît prin absurd.

Într-adevăr, se știe că, pentru Aristotel, silogismele valabile din figura a doua și a treia se reduc la silogismele primei figuri, figura perfectă.

Baroco și Bocardo, deși moduri concludente și valabile, nu pot fi demonstrate decît prin reducere la absurd.

Baroco:

A. Orice B este A
O. Unii Γ nu sînt A
O. Deci unii Γ nu sînt B.

Contradictoria concluziei este: „Orice Γ este B". Majora fiind „Orice B este A", se obține silogismul în *Barbara*:

A. Orice B este A
A. Orice Γ este B
A. Orice Γ este A.

Concluzia „Unii Γ nu sînt B" este dovedită într-un mod indirect prin inexactitatea contradictoriei sale: „Orice Γ este B". Absurditatea silogismului în Barbara dovedește legitimitatea lui Baroco.

---

[9] *Anal. Pr.* 8, 30 a 2: τό τε γὰρ στερητικὸν ὡσαύτως ἀντιστρέφει καὶ τὸ ἐν ὅλῳ εἶναι καὶ τὸ παντὸς ὁμοίως ἀποδώσομεν. ἐν μὲν οὖν τοις ἄλλοις τὸν αὐτὸν τρόπον δειχθήσεται διὰ τῆς ἀντιστροφῆς, ὅτι τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὑπάρφειν,

[10] *Anal. Pr.* 8, 30, a 6: ἐν τῷ μέσῳ σχήματι ὅταν ᾖ τὸ καθόλου καταφατικόν, τὸ ἐν μέρει στερητικόν· καὶ πάλιν ἐν τῷ τρίτῳ, ὅταν τὸ μὲν καθόλου κατηγορικόν, τὸ ἐν μερέι στερητικόν, οὐχ ὁμοίως ἔσται ἡ ἀπόδειξις· ἀλλ 'ἀνάγκης, ἐκθεμένους ᾧ τινι ἑκάτερου μὴ ὑπάρχει κατὰ τούτου ποιεῖν τὸν συλλογισμόν· ἔσται γὰρ ἀναγκαῖος ἐπὶ τούτων. εἰ δὲ καὶ κατὰ, τοῦ ἐκτεθέντος ἐστὶν ἀναγκαῖος καὶ κατ' ἐκείνου τινός. τὸ γὰρ ἐκτεθὲν, ὅπερ ἐκεῖνό τι, ἐστιν-γίνεται δὲ τῶν συλλογισμῶν, ἑκατέροις ἐν τῷ οἰκείῳ σχήματα.

În acelaşi fel se demonstrează legitimitatea lui Bocardo :

O. Unii B nu sînt A
A. Orice B este Γ.
O. Unii Γ nu sînt A.

Contradictoria concluziei este „Orice Γ este A" şi se poate formula silogismul următor în Barbara :

A. Orice Γ este A
A. Orice B este Γ
A. Orice B este A.

Concluzia astfel obţinută dovedeşte legitimitatea lui Bocardo, căci contrazice majora iniţial acceptată.

Dovada lui Baroco şi Bocardo prin reducere la absurd, perfect admisibilă în silogismele *asertorice*, este inaplicabilă în silogismele *modale*.

Într-adevăr contradictoria concluziei, purtînd asupra *modus*-ului, ar duce la o premisă necesară şi la alta contingentă : de aceea, în aceste două cazuri, Baroco şi Bocardo, Aristotel foloseşte ecteza pentru a dovedi legitimitatea lor.

Exemplu în Baroco :

A. Este necesar ca orice B să fie A
O. Este necesar ca unii Γ să nu fie A
O. Este necesar ca unii Γ să nu fie B.

Dacă numim Δ partea din Γ despre care A este negat, cu necesitate, avem un silogism în Camestres :

A. Este necesar ca orice B să fie A
E. Este necesar ca nici un Γ să nu fie A
E. Este necesar ca nici un Γ să nu fie B.

Cum orice Δ este identic cu unii Γ din silogismul primitiv, sensul concluziei noi este deci că :

Este necesar ca oarecare Γ să nu fie B., Q., E., D.

Exemplu în Bocardo :

O. Este necesar ca unii B să nu fie A
A. Or, este necesar ca orice B să fie C
O. Deci este necesar ca C să nu fie A[11].

Să numim Δ partea din Γ despre care A este negat cu necesitate şi să transformăm minora, astfel încît să putem scrie : este necesar ca unii B să fie Γ, şi, prin urmare, este necesar ca unii din B să fie Δ. Se obţine silogismul în Ferio :

Este necesar ca nici un Δ să nu fie A
Or, este necesar ca unii B să fie Δ
Deci este necesar ca unii B să nu fie A.

[11] O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 196—197.

Să observăm că demonstrația se face printr-un silogism aparținînd aceleiași figuri, Baroco pentru Camestres și Bocardo prin Felapton. Se pot transforma Camestres și Felapton în Celarent și Ferio.

Felapton se reduce la Ferio prin conversiunea parțială a minorei :

E. Nici un B nu este A
I. Unii Γ sînt B
O. Deci unii Γ nu sînt A.

Apoi, Aristotel examinează silogismele modale ale primei figuri, ale celei de-a doua și de-a treia, avînd o premisă necesară și cealaltă asertorică.

Stagiritul semnalează o mare deosebire între silogismele modale și cele asertorice. Într-adevăr, pe cînd în silogismele *de inesse* nu este silogism decît dacă cele două premise sînt și ele asertorice, în silogismele *necessario inesse* este silogism chiar dacă numai una din premise este necesară [12].

În cele două feluri de silogisme asertorice și necesare, silogismele fiind atît afirmative, cît și negative, trebuie ca una dintre premise să fie asemănătoare cu concluzia, anume asertorică sau necesară [13].

Regulă a silogismelor *de inesse* : cele două premise trebuie se fie asertorice pentru ca să fie concluzie.

Regulă a silogismelor modale : o singură premisă necesară ajunge pentru a da naștere silogismului.

Regulă comună celor două feluri de silogisme : una dintre premise trebuie să fie necesară.

Prin asemănătoare (ὁμοίαν), spune Aristotel, înțeleg că, dacă concluzia este asertorică (ὑπάρχουσαν), premisa este asertorică ; dacă concluzia este necesară (ἀναγκαῖον), premisa este necesară [14].

De aci urmează limpede că concluzia nu va fi nici necesară, nici asertorică, decît dacă luăm o premisă necesară sau asertorică [15].

După cum știm, în prima figură sînt opt silogisme modale, corespunzînd celor patru moduri (Barbara, Celarent, Darii, Ferio). În figura a doua sînt de asemenea opt silogisme modale, pe cînd în figura a treia sînt douăsprezece.

De la capitolul 8 la capitolul 22 inclusiv, *Analiticele Prime* tratează despre silogismele modale. Capitolul 8 tratează despre silogismele ale căror două premise sînt necesare ; capitolul 9, despre silogismele primei figuri, unde o premisă este necesară și cealaltă asertorică ; capitolul 10, despre aceleași silogisme în figura a doua ; capitolul 11, despre aceleași silogisme, anume de acelea unde o premisă este necesară și cealaltă asertorică.

Capitolul 12 compară silogismele categorice cu silogismele modale privind necesarul. Capitolul 13 încearcă să dea o definiție a contingentu-

---

[12] *Anal. Pr.* I, 12, 32 a 6 : φανερὸν οὖν, ὅτι τοῦ μὲν ὑπάρχειν οὐκ ἔστι συλλογισμός, ἐὰν μὴ ἀμφότεραι ὧσιν αἱ προτάσεις ἐν τῷ ὑπάρχειν, τοῦ δ'ἀναγκαίου ἔστι καὶ τῆς ἑτέρας μόνον ἀναγκαίας οὔσης.

[13] *Anal. Pr.* I, 12, 32 a 8 : ἐν ἀμφοτέροις δέ, καὶ καταβατικῶν καὶ στερητικῶν ὄντων τῶν συλλογισμῶν, ἀνάγκη τὴν ἑτέρον πρότασιν ὁμοίον εἶναι τῷ συμπεράσματι.

[14] *Anal. Pr.* I, 12 32 a 11 : λέγω δὲ τὸ ὁμοίον, εἰ μὲν ὑπάρχον ὑπάρχουσα, εἰ δ'ἀναγκαῖον, ἀναγκαῖαν.

[15] *Anal. Pr.* I, 12, 32 a 12 : ὥστε καὶ τοῦτο δῆλον ὅτι οὐκ ἔσται τὸ συμπέρασμα οὔτ'ἀναγκαῖον αὐθ' ὑπάρχον εἶναι μὴ ληφθείσης ἀναγκαίος ἢ ὑπαρχούσης προτάσεως.

lui. Capitolul 14 tratează despre silogismele primei figuri cu două premise contingente; capitolul 15 despre silogismele aceleiaşi figuri, în care o premisă este contingentă şi cealaltă asertorică; în fine, capitolul 16, despre silogismele aceleiaşi figuri, în care una din premise este contingentă şi cealaltă necesară. Capitolul 17 consideră silogismele figurii a doua cu două premise contingente; capitolul 18, silogismele figurii a doua, în care una din premise este contingentă şi cealaltă asertorică; capitolul 19, despre silogismele aceleiaşi figuri, în care una din premise este necesară şi cealaltă contingentă.

Capitolele 20, 21 şi 22 sînt consacrate figurii a treia, respectiv capitolul 20 silogismelor cu două premise contingente, capitolul 21 acelora în care una dintre premise este contingentă şi cealaltă asertorică, iar capitolul 22 acelora în care una dintre premise este contingentă şi cealaltă necesară.

Prin urmare, combinaţiile în cele trei figuri ale silogismului sînt:

| | |
|---|---|
| Figura I — | contingent — contingent |
| | contingent — asertoric |
| | contingent — necesar |
| Figura II — | contingent — contingent |
| | contingent — asertoric |
| | contingent — necesar |
| Figura III | contingent — contingent |
| | contingent — asertoric |
| | contingent — necesar |

Contingentul este ἐνδέχεσθαι; asertoricul sau *de inesse* este ὑπάρχειν şi necesarul este ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν.

Să revenim la capitolul 13, la definiţia contingentului.

„Prin *a fi contingent* şi prin contingent înţeleg ceea ce, nefiind necesar, dar putînd fi presupus că există, nu va fi, din această cauză, nici o imposibilitate"[16].

Şi adaugă: „Într-adevăr, spunem, în sens echivoc, că este posibil[17], că este contingent în sensul că poate să se producă, să aibă loc, să se întîmple, că poate să fie".

S-a obiectat că această definiţie nu este definiţie, deoarece ar fi un cerc vicios[18]. Este reluată în altă parte în *Metafizică*: „este posibil ceea ce, în cazul în care i-ar aparţine actul despre care se spune că are puterea, la aceasta nu va fi nimic imposibil"[19]. *Hoc autem possibile est, qui, si illius insit actus cuius potentia habere, dicitur, nihil impossibile erit.*

Astfel, posibilul nu este necesar căci, în cazul acesta n-ar fi posibilul, dar putem imagina existenţa lui fără ca această existenţă să antreneze nici o imposibilitate.

Să observăm că *endéchesthai* şi *endechómenon* cuprind aci atît posibilul, cît şi contingentul, contingentul ca fiind posibil de a fi contingent,

---

[16] *Anal. Pr.* I, 13, 32 a 18: λέγω δ'ἐνδέχεσθαι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον, οὗ μὴ ὄντος ἀναγκαῖον τεθέντος δ'ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται διά τοῦτο ἀδύνατον.

[17] *Anal. Pr.* I, 13, 32, a 20: τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ὁμωνύμως ἐνδέχεσθαι λέγομεν.

[18] H. Bonitz, *Metaphysica*, Bonn, 1849.

[19] *Metaph.* Θ 2, 1047 a 24: ἔστι δὲ τὸ δυνατὸν τοῦτο ᾧ, ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐδεν ἔσται ἀδύνατον.

*contingere*. Deci contingentul nu este nicideoum necesar, dar nu este contradictoriu existenței, nu exclude nicidecum existența. Și dacă parvine la existență, el devine necesar *ex hypothesi*.

În schimb necesarul este, și el, posibil (contingent), deoarece ceea ce există cu necesitate poate să fie, ceea ce *trebuie* să se producă și să parvină la existență *poate*, evident, să se producă, să ajungă la existență. Necesarul *se întîmplă, are loc, este posibil, asumă existența* : *endéchesthai*.

Or, el nu asumă ființa fortuit, din întîmplare : *a fortuna* ; astfel n-ar fi necesarul care *trebuie să fie*, în virtutea unei necesități, unei legalități, unei cauzalități definite și predeterminate. Dar pentru ca *să trebuie să fie*, el trebuie *să poată să fie*, să fie eminamente posibil, adică posibil în virtutea contradicției sale absolute cu legile ființei.

Definiția aristotelică este într-adevăr un cerc? Ea n-are, poate, eleganța și claritatea unei definiții perfecte, după însești canoanele Stagiritului.

În definiția *Analiticelor Prime*, contingentul (posibilul) este, într-adevăr, definit negativ în raport cu necesarul, dar care poate exista, fără ca să fie aici nici o imposibilitate. Nu este o definiție în sensul propriu, ci o caracterizare a contingentului.

De altminteri, cum modalitățile contingentului, posibilului și necesarului sînt, după Aristotel, pentru toate lucrurile principiul ființei sau ne-ființei lor — *omnium essendi aut non essendi principium* [20] —, ar fi într-adevăr greu să definești conceptele de posibil și de necesar fără să le raportezi unul la altul.

Reproșul lui Bonitz nu ni se pare decît în parte justificat, pe cînd judecata lui Ross ni se pare insuficientă, pentru că definiția posibilului este mai mult decît un simplu criteriu de ordin practic. Dacă nu este o definiție perfectă, deși convine *omni et soli definito*, este o caracterizare competentă a posibilului.

Aristotel ne previne că ia termenul de contingent într-un sens omonim, adică echivoc și ne-echivoc.

Necesarul este posibil nu în sensul că ar fi *posibilul* — departe de asta —, ci în sensul că în acel *trebuie — a fi* este implicit un *poate — a fi*. Nu poate să existe *trebuie — a fi* fără *poate — a fi*. Posibilitatea și necesitatea se implică reciproc.

Deși posibil, necesarul este la antipodul posibilului și contigentului, tocmai pentru că el *nu poate* să nu fie, nu pentru că *poate*, ci fiindcă *nu poate* să nu fie. În timp ce posibilul poate să fie și să nu fie natura necesarului îl silește să fie ; este imposibil să nu fie.

Iulius Pacius observă că, în *Analiticele Prime*, Aristotel concepe într-un alt fel decît în *De Interpretatione* propozițiile modale afirmative sau negative. Într-adevăr, notează el, pe cînd în *De Interpretatione* avea în vedere *modus*, aici el consideră *dictum* [21].

El numește aci, în *Anal. Pr.*, afirmative propozițiile care conțin verbul *a fi* ca afirmat, de exemplu : *necesse est omnem hominem esse animal*. El numește negative propozițiile care conțin verbul *a fi* ca negat, exemplu : *necesse est nullum hominem esse animal*.

---

[20] *De Interpretatione*, 13, 23 a 16.

[21] Julii Pacii a Beriga în *Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum commentarius*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung — Hildesheim, 1966, p. 120.

Această din urmă propoziție — *necesse est nullum hominem esse animal* — este, în realitate, o afirmație, spune Pacius. Căci, explică el, Stagiritul procedează astfel din cauza dispoziției sale spre concizie, *brevitatia studio*. Într-adevăr, deoarece sînt clase, clase sau ordine de propoziții modale și, în fiecare clasă, sînt patru propoziții echivalente, după cum vedem în capitolul 13 din *Peri Hermeneias*, Aristotel ia din fiecare clasă o propoziție, despre care tot ce va fi spus trebuie să fie extins la celelalte, avînd în vedere echivalența lor. Din prima clasă, el ia *necesse est esse*; din a doua, *necesse est non esse*; din a treia, *contingit non esse*; din a patra, *contingit esse*. Apoi, el afirmă conversele lor și, în fine, plecînd de la acestea, el afirmă silogismele [22].

Într-adevăr, propozițiile *necesse est omnem hominem esse animal* și *necesse est nullum hominem esse animal* sînt, amîndouă, afirmative din punctul de vedere al modalității deoarece amîndouă afirmă necesitatea; totuși, *dictum*-ul primei este afirmativ, pe cînd al celei de-a doua este negativ.

În capitolul 2 al *Anal. Pr.*, Aristotel demonstrase că propoziția universală negativă se convertește cu necesitate dacă nici o plăcere nu este un bine, nici un bine nu e o plăcere; b) universala afirmativă se convertește și ea cu necesitate, nu universal, ci particular: dacă orice plăcere este un bine, oarecare bine este o plăcere; c) propoziția particulară afirmativă se convertește cu necesitate și particularitate: dacă oarecare plăcere este un bine, oarecare bine este de asemenea o plăcere; d) în ceea ce privește particulara negativă, nu este necesitate de convertire: dacă om nu aparține vreunui animal, nu rezultă că animal nu aparține vreunui om. S-au rezumat în termenii următori regulile conversiunii: simpliciter f-E-ci convertitur, Er A per accid., Ast O per contrap., sic fit conversio toto.

În ceea ce privește propozițiile modale, conversiunea se face în același fel pentru premisele necesare [23]. Universala negativă se convertește (ἀντιστρέφει) universal (καθόλου), pe cînd universala afirmativă și particulara afirmativă se convertesc particular (κατὰ μέρος).

Căci, dacă este necesar ca A nu să aparțină nici unui B, este de asemenea necesar ca B să nu aparțină nici unui A. Într-adevăr, dacă B ar putea să aparțină vreunui A, ar fi de asemenea posibil ca A să aparțină vreunui B. Natura universalei negative impune, într-un fel evident, această soluție.

În cazul universalei afirmative, dacă este necesar ca A să aparțină oricărui B sau unor B, este de asemenea necesar, ca B să aparțină unor A; căci, dacă n-ar fi necesar, A n-ar aparține mai cu necesitate nici unui B. În premisele afirmative, conversiunea se face cu necesitate, dar și particular. În schimb, particulara negativă nu se convertește, căci, dacă *om* nu aparține vreunui animal, nu rezultă de aici că *animal* nu aparține vreunui *om*.

Stagiritul trece apoi la contingente. Or, deoarece contingentul se înțelege în mai multe sensuri, conversiunea propozițiilor contingente se

[22] *Ibidem*, p. 20.

[23] *Anal. Pr.* I, 3, 25 a 26: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔξει καὶ ἐπὶ τῶν ἀναγκαίων προτάσεων, ἡ μὲν γὰρ καθόλου ἀντιστρέφει τῶν δὲ καταφατικῶν ἑκατέρα κατὰ μέρος.

face după regulile expuse în capitolul 2, adică atît universala, cît şi particulara se convertesc particular.

În cazul propoziţiilor contingente negative, situaţia este diferită. Căci propoziţiile care sînt zise contingente, dar nu sînt astfel în realitate, pentru că contingentul nu este luat în sensul lui propriu, ci în sensul unei atribuţii necesare sau unei atribuţii ne-necesare, se convertesc în acelaşi fel ca negativele *de inesse* sau *necessario inesse*. Aceasta este posibil, deoarece contingentul se poate lua drept necesar, nê-necesar sau posibil. Or, în aceste propoziţii, în aparenţă contingente, contingent *supponit* pentru necesar sau ne-necesar.

De exemplu, dacă se spune că este contingent (ἐνδέχεσθαι) ca omul să nu fie cal sau ca albul să nu aparţină nici unei haine, trebuie să înţelegi nu că este necesar ca omul să nu fie cal şi, în al doilea exemplu, că nu este necesar ca haina să fie albă. Într-adevăr, cu necesitate, omul nu este un cal, pe cînd nu există nici o necesitate ca haina să fie albă, pentru că poate fi verde, roşie etc.

Propoziţia *contingit hominem non esse equum* echivalează cu *necesse est hominem non esse equum*, adică, pînă la urmă, *nullum hominem esse equum*.

Se vede cu uşurinţă de ce unele contingente, de tipul indicat mai sus, nu sînt decît în aparenţă contingente şi cum se rezolvă în necesare sau chiar în propoziţii de simple atribuţii. Aceste propoziţii, contingente în aparenţă, sînt negative.

Lucrurile se petrec în acelaşi fel în particulara negativă.

Dar în propoziţiile negative care sînt într-adevăr contingente, adică care privesc ceea ce se întîmplă cel mai des (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, *ut plurimum*) sau ceea ce se întîmplă în mod natural (πεφυκέναι *ita nata sunt*), conversiunea nu se va face ca în simplele negative. Într-adevăr, propoziţia universală negativă nu se converteşte de loc, pe cînd particulara negativă se converteşte [24].

Aci, Aristotel îl avertizează pe cititor că această din urmă observaţie va deveni clară cînd, în capitolul 17, va vorbi despre *endechómenon*.

Deocamdată, el observă că propoziţia „este contingent" (ca vreun atribut) nu aparţine nici unui subiect sau vreunui (subiect) —*contingere nulliant alicui non esse*, are forma afirmativă, καταφατικὸν ἔχει τὸ σχῆμα. Căci contingente, ἐνδέχεται, este aşezat pe acelaşi rang cu *este* (τὸ δέ ἐστιν), în toate propoziţiile în care este adăugat predicatelor, produce întotdeauna şi absolut o predicaţie, de exemplu *este ne — bun* sau *este ne—alb* sau numai *este ne — asta*, τὸ ἔστιν οὐ τοῦτο) *est non hoc* [25].

Conversiunea se face în acelaşi fel ca în celelalte propoziţii afirmative. De la capitolul 8 al *Anal. Pr.*, I, Aristotel consideră silogismele cu premise necesare sau contingente, în cele trei figuri silogistice.

Silogismele necesare urmează aceleaşi reguli ca şi silogismele simple. Cu o singură diferenţă: anume că li se vor adăuga expresiile *a*

[24] *Anal. Pr.* I, 3, 25 b 16.

[25] *Anal. Pr.* I, 3, 25 b 20: δῆλον ὅτι τὸ ἐνδέχεσθαι μηδενὶ ἤ τινι ὑπάρχειν, καταφατικὸν ἔχει τὸ σχῆμα· τὸ γὰρ ἐνδέχεται τῷ ἔστιν ὁμοίως τάττεται· τὸ δὲ ἔστιν, οἷς ἂν προσκατηγορῆται, κατάφασιν ἀεὶ ποιεῖ καὶ πάντως. οἷον τὸ ἐστὶν οὐκ ἀγαθόν, ἢ ἔστιν οὐ λευκὸν ἢ ἁπλῶς τὸ ἔστιν οὐ τοῦτο.

*aparţine (sau a nu aparţine) cu necesitate, ex necessitate inesse aut non inesse* [26].

Să examinăm acuma diferitele posibilităţi de silogisme modale şi, mai întîi, silogismele primei figuri, în care o premisă este necesară şi cealaltă asertorică.

Cînd o singură premisă este necesară, silogismul este necesar, cu condiţia să fie vorba de o premisă majoră: *majori necearia, neceario aliquid inesse concluditur.*

De exemplu, dacă A este luat ca aparţinînd sau neaparţinînd cu necesitate lui B şi B ca aparţinînd numai lui Γ, căci, dacă premisele sînt luate în felul acesta, cu necesitate A va aparţine sau nu va aparţine lui Γ. Căci, deoarece A aparţine sau nu aparţine cu necesitate oricărui B, că Γ este unul din B, este evident că Γ va fi cu necesitate unul din aceste raporturi, adică a fi sau a nu fi A. Calitatea propoziţiei majore determină concluzia, astfel încît dintr-o majoră necesară şi dintr-o minoră asertorică se deduce o concluzie necesară, pe cînd dintr-o majoră asertorică şi dintr-o minoră necesară se deduce o concluzie asertorică.

Dimpotrivă, dacă AB (propoziţie majoră) nu este necesară, dar dacă B Γ (propoziţie minoră) este necesară, concluzia nu va fi necesară. Căci, dacă ar fi necesară, ar urma că A aparţine cu necesitate vreunui B, atît în prima, cît şi în a treia figură. Or, aceasta este fals, τοῦτο δὲ ψεῦδος. Într-adevăr, se poate întîmpla ca B să fie astfel încît să fie posibil pentru A să nu aparţină nici unui B.

Iată exemplele concrete:

Barbara: Este necesar ca orice B să fie A
Orice Γ este B
Este necesar ca orice Γ să fie A.

Celarent: Este necesar ca nici un B să nu fie A
Orice Γ este B
Este necesar ca nici un Γ să nu fie A.

Majora fiind necesară, concluzia este de asemenea necesară atît în Barbara, cît şi în Celarent. Dar, dacă minora este necesară, concluzia nu este necesară. În ceea ce priveşte un silogism cu minoră necesară, a cărei concluzie nu este obligatoriu necesară, trebuie demonstrat această consecinţă prin absurd cu ajutorul unui silogism în Darapti — Darii, dacă concluzia trebuie să fie afirmativă; cu ajutorul unui silogism Celarent, dacă trebuie să fie negativă.

Fie o concluzie necesară afirmativă:

Este necesar ca orice Γ să fie A, adăugat minorei silogismului primitiv:

Or, este necesar ca orice Γ să fie B, le dă concluzia:

Deci este necesar ca unii B să fie A. Or, această concluzie este falsă, căci în majora primitivă: orice B este A, A în loc să fie un contingent, şi s-a putut ca *nici un* B să nu fie A, se poate întîmpla ca *nici un* B *să nu fie* A [27].

---

[26] *Anal. Pr.* I, 8, 29 b 36: πλὴν διοίσει τῷ προσκεῖσθαι τοῖς ὅροις τὸ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν.

[27] O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 198.

Demonstrația prin exemplu stabilește de asemenea că, în concluzia, este necesar ca orice Γ să fie A (sau ca nici un Γ să nu fie A), caracterul de necesitate este uzurpat.

Să trecem la silogismele din figura a doua[28], în care o premisă este necesară și cealaltă asertorică. În această figură, dacă propoziția negativă este necesară, concluzia va fi de asemenea necesară, dar dacă afirmativa este necesară, concluzia nu va fi necesară. Iată demonstrația aristotelică : să presupunem că negativa este necesară și că A nu aparține nici unui B, ci că aparține numai lui Γ. Vom avea un silogism *in Cesare*, E A E : nici un B nu este A ; orice Γ este A ; nici un Γ nu este B. Sau ca silogism modal : este necesar ca nici un Γ să nu fie B. În cazul în care premisa necesară este afirmativă, silogismul *in Cesare* se reduce la un silogism *in Celarent*, în care majora va fi necesară : este necesar ca nici un A să nu fie B ; orice Γ este A ; este necesar ca nici un Γ să nu fie B. Un silogism *in Camestres* se va reduce și el la un mod Celarent, în care majora va fi necesară [29].

Dar, dacă afirmativa este necesară, reducerea lui Cesare și Camestres la Celarent va da silogisme în care necesara va fi minoră. De altfel, se poate demonstra prin absurd că, în acest caz, concluzia n-ar putea fi o necesară[30].

Se ne întoarcem la demonstrația aristotelică. Deoarece negativa este convertibilă, B nu poate aparține nici unui A, dar A aparține oricărui Γ, deci B nu poate aparține nici unui Γ, căci Γ este sub dependența lui A.

Aceeași situație se produce dacă la Γ se adaugă negația ; căci, dacă A nu poate aparține nici unui Γ, nu poate nici el aparține nici unui A ; or, A aparține oricărui B ; deci B nu poate aparține nici unui Γ, dar atunci ne aflăm în prima figură, și, prin urmare, B nu poate să aparțină lui Γ, căci reciprocarea se face în același fel[31].

Dar, dacă afirmativa este necesară, concluzia nu va fi necesară. Să presupunem, spune Stagiritul, că A aparține cu necesitate oricărui B, dar că nu aparține nici unui Γ.

Obținem modul Camestres :

A. Este necesar ca orice B să fie A
E. Nici un Γ nu este A
E. Nici un Γ nu este B.

În primul rînd, Aristotel reduce Camestres la Celarent prin conversiunea simplă a minorei, transpunerea premiselor și conversiunea simplă a concluziei :

E. Nici un A nu este Γ
A. Este necesar ca orice B să fie A
E. Nici un B nu este Γ.

Convertind premisa negativă, avem un silogism din prima figură ; or, observă Aristotel, s-a demonstrat, în prima figură, că, dacă premisa negativă majoră nu este necesară, concluzia nu va fi necesară, astfel încît, în silogismele figurii a doua cu afirmativă necesară, concluzia nu va fi nici ea necesară[32].

[28] *Ibidem.*
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*
[31] *Anal. Pr.* I, 10, 30 b 11.
[32] *Anal. Pr.* I, 10, 30 b 22 : δέδεικται δ'ἐν τῷ πρώτῳ ὅτι μὴ ἀναγκαίας οὔσης τῆς πρὸς τὸ μεῖζον στερητικῆς, οὐδὲ τὸ συμπέρασμα ἔσται ἀναγκαῖον.

Stagiritul demonstrează apoi prin absurd, căci, spune el, dacă concluzia este necesară, urmează că Γ nu aparţine cu necesitate vreunui A. Într-adevăr, dacă B nu aparţine cu necesitate nici unui Γ, Γ nu va aparţine cu necesitate nici unui B. Or, cu necesitate B aparţine unui oarecare A, deoarece chiar A aparţine cu necesitate oricărui B, astfel încît cu necesitate Γ nu aparţine unor A. Dar nimic nu împiedică să fie luat astfel încît să fie posibil ca Γ să aparţină universal lui A.

Deoarece negativa ce se raportă la termenul major nu este necesară, concluzia nu este nici ea necesară. Într-adevăr să presupunem că concluzia *este necesar ca nici un* Γ *să nu fie B*. Convertind această propoziţie (conversiunea parţială), ca şi majora (conversiune parţială), se obţine silogismul *in Ferió* :

Este necesar ca nici un B să nu fie Γ
Este necesar ca unii A să fie B
Este necesar ca unii A să nu fie Γ.

Or, concluzia acestui silogism *in Ferio* contrazice conversa minorei anterioare (*nici un A nu este* Γ), dar această conversă, vizibil, nu este necesară, şi, ca urmare, se poate afirma, fără absurditate, că orice A poate să fie Γ, dar concluzia lui Ferio este, fără îndoială, contrară acestei propoziţii[33].

Aristotel dovedeşte, prin ecteza acestor termeni, că concluzia nu este necesară absolut, dar că este necesară prin efectul premiselor necesare, că este concluzia necesară a acestor premise (τούτων οὕτων, ἀναγκαῖον).

Astfel :
Este necesar ca orice om să fie animal.

Or, nici o fiinţă albă nu este animal — concluzia nu va fi : Este necesar ca nici o fiinţă albă să nu fie animal, deoarece este, dimpotrivă, posibil ca unele fiinţe albe să fie oameni.

Căci este posibil ca unele fiinţe albe să fie animale, deşi, în fapt, s-ar găsi că nici o fiinţă albă nu este animal[34].

Într-adevăr, Philopon comentează în felul acesta paragraful respectiv : „Căci nu din necesitate nu există nici un om alb, dar cel puţin prin ipoteză pînă se va stabili că animal nu aparţine nici unei fiinţe albe"[35].

De unde rezultă că, dacă aceste condiţii sînt îndeplinite, concluzia va fi necesară printr-o necesitate de fapt, şi nu printr-o necesitate absolută (*simpliciter*)[36].

Aceeaşi situaţie se produce din nou în cazul silogismelor particulare (τῶν ἐν μέρει συλλογισμῶν). Într-adevăr, dacă premisa negativă este, totodată, universală şi necesară, concluzia va fi de asemenea necesară. Dar, dacă afirmativa este universală şi negativa particulară, concluzia nu va fi necesară[37].

Să admitem că negativa este universală şi necesară şi că A nu poate să aparţină nici unui B, dar că poate să aparţină unor Γ. Deoarece negativa

---

[33] Aristotel, *Anal. Pr.*, trad. Tricot, p. 50, nota 1.

[34] O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, p. 199.

[35] I. Philopon, *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*, 13 b, 5, Ed. M. Yallies, Berlin, 1905.

[36] *Anal. Pr.* I, 10, 30 b 39: ὥστε, τούτων μὲν ὄντων, ἀναγκαῖον ἔσται τὸ συμπέρασμα, ἁπλῶς δ'οὐκ ἀναγκαῖον.

[37] *Anal. Pr.* I, 10, 31 a 1.

este convertibilă, nici B nu va aparţine nici unui A, dar A aparţine unor Γ, de unde urmează cu necesitate că B nu va aparţine unui oarecare Γ.

Caz în care negativa este universală şi necesară şi unde, prin urmare, concluzia va fi de asemenea necesară (Festino):

Este necesar ca nici un B să nu fie A
Unii Γ sînt A
Este necesar ca unii Γ să nu fie B.

Sau :

Este necesar ca nici un peşte să n-aibă plămîni
Cîteva animale acvatice au plămîni
Este necesar ca cîteva animale acvatice să nu fie peşti.

Festino exclude dintr-un gen cel puţin o parte dintr-o specie :

Nici un N nu este M
Unii X sînt M
Unii X nu sînt N.

O parte din X este M, dar N nu este absolut M ; prin urmare, unii X (o parte din M) este total exclus din N, N fiind un gen, M o specie şi X o parte din acea specie.

Prin urmare, dacă este necesar ca nici un N să nu fie M şi dacă unii X sînt M, va fi de asemenea necesar ca unii X să nu fie N.

Dacă, cu necesitate, nici un peşte nu are plămîni şi dacă unele animale acvatice au plămîni, cu necesitate unele animale acvatice n-au plămîni.

Dar, dacă afirmativa este universală şi necesară şi dacă propoziţia care se raportează la B (πρὸς τὸ B) este afirmativă, dacă, în acest caz (Baroco, A O O) A aparţine cu necesitate oricărui B, dar nu aparţine unor Γ, este evident că B nu va aparţine unor Γ, dar aceasta nu va fi cu necesitate ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνάγκης[38].

Demonstraţia se va face cu aceiaşi termeni ca cei care au fost folosiţi în silogismele universale (ἐπὶ τῶν καθόλου συλλογισμῶν) [39].

În sfîrşit, concluzia nu va fi necesară dacă negativa este universală, dar luată particular, ne folosim de aceiaşi termeni pentru demonstraţie[40].

Pacius rezumă astfel regulile silogismelor care au o premisă pură şi o premisă necesară în figura a doua : „deoarece figura a doua depinde de prima, or, în prima figură am spus deja că concluzia este necesară cînd premisa majoră este necesară — de aceea, în figura a doua, pentru a avea concluzia necesară, trebuie luată ca necesară premisa care, în reducerea la prima figură, va fi premisa majoră, adică premisa negativă universală".

După Aristotel, concluzia va fi necesară în trei feluri, anume primo : dacă in *Cesare*, majora este necesară şi minora pură ; *secundo*, dacă, *in Camestres*, majora este pură şi minora necesară ; în sfîrşit, *tertio*, dacă *in Festino*, majora este necesară şi minora pură. În afara acestor trei moduri, concluzia va fi întotdeauna pură. Dar, după Teofrast şi Eudem, în orice caz, concluzia va fi pură.[41]

---

[38] *Anal. Pr.* I, 10, 31 a 10: πάλιν ἔσται ἡ κατηγορικὴ καθόλου τε καὶ ἀναγκαία, καὶ κείσθω πρὸς τῷ B τὸ κατηγορικόν· εἰ δὴ τὸ A πρὸς τῷ B ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει, ὅτι μὲν οὐκ ὑπάρχει τινὶ τῷ Γ, φανερόν, ἀλλ 'οὐκ ἐξ ἀνάγκης.

[39] *Anal. Pr.* I, 10, 31 a 14.

[40] *Anal. Pr.* I, 10, 31 a 15.

[41] J. Pacius, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum commentarius*, p. 145.

# CUNOAȘTERE OSTENSIVĂ ȘI CUNOAȘTERE DISCURSIVĂ

DE

CORNEL POPA

1. În literatura curentă de gnoseologie, formele cunoașterii sînt împărțite în două mari categorii : forme ale cunoașterii senzoriale și forme ale cunoașterii raționale. În cadrul formelor cunoașterii senzoriale sînt incluse senzațiile, percepțiile și reprezentările. În cele ale cunoașterii raționale sînt enumerate noțiunea sau conceptul, judecata și raționamentul. Dintre acestea sînt analizate în detaliu în special judecata și raționamentul, iar în cadrul acestuia forma silogistică de raționament.

Schema menționată mai sus conține, după părerea noastră, cîteva greșeli teoretice. Mai întîi, expresia „cunoaștere senzorială" este lipsită de precizie și poate conduce la confuzii. Dacă admitem că actul cunoașterii este specific uman și că noțiunea centrală a oricărei gnoseologii este noțiunea de adevăr, atunci este clar că nu putem vorbi de cunoaștere în sens strict la nivelul senzațiilor și percepțiilor. Nu putem spune despre o senzație sau despre o percepție că este, sau nu este, adevărată. Senzațiile și percepțiile sînt *forme de reflectare ce înlesnesc și condiționează actul cunoașterii, dar nu sînt ca atare operații cognitive.* Ne întemeiem afirmațiile pe următoarele argumente : senzații și percepții, precum și anumite înlănțuiri ale acestora legate de comportament și instinct au și animalele superioare ; nu sîntem îndreptățiți însă, pentru aceasta, să vorbim la nivelul acestora de acte autentice de cunoaștere. În al doilea rînd, chiar în cazul individului uman apt de cunoaștere, multe din senzațiile și percepțiile sale nu ating pragul conștientizării. Reflectarea perceptuală poate să aibă loc fără chiar să ne dăm seama. Această reflectare nedeliberată nu este un act de cunoaștere. În al treilea rînd, așazisa cunoaștere senzorială în măsura în care nu depășește faza senzațiilor, percepțiilor și reprezentărilor și în măsura în care nu este transpusă, codificată în semne lingvistice, rămîne proprie subiectului cunoscător, nu este intersubiectiv comunicabilă și, ca atare, nu poate fi confruntată și verificată. Din enumerarea acestor argumente, rezultă că nu este întemeiată împărțirea tradițională în cunoaștere senzorială și cunoaștere rațională. Evident, această poziție a noastră nu trebuie interpretată în sensul că am nega rolul formelor de reflectare (senzații, percepții,

Rev. filoz., **17**, *10*, p. 1165 – 1177, București, 1970.

reprezentări) în instituirea actului cognitiv uman. Dimpotrivă, considerăm că acestea contribuie în mod esențial la realizarea cunoașterii ostensive sau nemijlocite, de care ne vom ocupa în cele ce urmează.

Mai legitim este să distingem între o așa-numită *cunoaștere empirică, comună* și *cunoașterea teoretică, științifică*. Nici această terminologie nu este însă lipsită de echivoc. Cunoașterea empirică nu este altceva decît însușirea de către un agent cunoscător a unei cantități de informații prin contactul nemijlocit cu realitatea fizică și stocarea ei în expresiile limbajului propriu sau apropierea, însușirea de către acesta, prin intermediul limbajului natural propriu, a unei părți din cantitatea de informație stocată în limba naturală pe care o utilizează.

2. Expresia „cunoaștere empirică" desemnează simultan anumite procese de reflectare directă și nemijlocită de către agentul cunoscător a obiectelor și evenimentelor mediului ambiant, precum și anumite operații și procedee rațional discursive prin care acesta transformă în „bunuri proprii" informația și cunoștințele stocate în limba naturală.

Pentru a evita folosirea unei astfel de expresii cu un conținut eteroclit, ce se referă fie la elemente perceptual-senzoriale, fie la elemente rațional discursive, ca și pentru a evita reducerea actelor cunoașterii umane la operațiile elementare de reflectare, propunem utilizarea expresiilor de *cunoaștere ostensivă* [1]. Termenul desemnează actul însușirii de către un agent a înțelesului unui nume sau expresii lingvistice ca urmare a perceperii nemijlocite, într-un context praxiologic determinat, a referentului acestora (obiecte, proprietăți, evenimente) și sub influența unui alt agent cunoscător al unei limbi naturale.

Cunoașterea ostensivă implică, așadar, o formă de interacțiune directă și nemijlocită între agentul sau subiectul cunoscător și obiectul cunoașterii, o componentă senzorial-perceptivă, dar nu se reduce în nici un caz la aceasta. Ea mai presupune intervenția unui sistem semiotic și a unui proces comunicativ instituit între cel puțin doi agenți.

Vom spune că un agent sau subiect logic cunoaște ostensiv un obiect dat dacă execută o operație de reflectare a acestuia și își însușește, totodată, sub influența unui proces comunicativ cu un alt agent numele sau expresia lingvistică prin care este desemnat obiectul în limba naturală considerată. *Reflectarea* o putem defini ca o formă de interacțiune între două sisteme materiale, un sistem reflectant și un sistem reflectat, în cadrul căreia primul reproduce anumite proprietăți sau structuri caracteristice ale celui de-al doilea. De regulă, sistemele reflectante sînt sisteme dinamice complexe, caracterizate printr-un înalt grad de dezvoltare. Operația de reflectare devine în acest caz un act discret de reproducere de către un sistem reflectant a unei proprietăți sau structuri specifice sistemului material reflectat. A *cunoaște ostensiv* un obiect înseamnă, așadar, a reproduce una sau mai multe dintre însușirile sale manifeste, configurația sau structura acestuia, concomitent cu însușirea de către agent a semnelor sau expresiilor lingvistice prin care sînt denotate acestea.

[1] Termenul „ostensiv" provine etimologic din limba latină de la verbul *ostendeo — ere* = = a arăta, a înfățișa, a expune. În literatura logico-filozofică a fost introdus de W. E. Johnson în 1921 (*Logic*, p. 94). A fost preluat și analizat de B. Russell în [11].

Prin intermediul cunoașterii ostensive dobîndim informația primordială asupra mediului ambiant și achiziționăm vocabularul minim sau vocabularul de bază. În acest sens joacă un rol hotărîtor așa-numitele *definiții ostensive.*

Prin *definiție ostensivă* înțelegem un procedeu de stabilire a înțelesului unui cuvînt în raport cu un agent cunoscător oarecare prin rostirea sa de către un alt agent concomitent cu indicarea obiectului desemnat[2]. Așa, de exemplu, dacă rostesc cuvîntul „girafă" în prezența unui interlocutor care, presupun, nu a luat cunoștință pînă acum de existența animalului în cauză, în împrejurarea cînd acesta (de exemplu un copil la grădina zoologică) îl privește cu atenție, atunci înseamnă că am definit ostensiv pentru subiectul cunoscător dat termenul „girafă". Șirul definițiilor de acest fel poate fi lesne prelungit. Ele par a fi semnalate în vorbirea și activitatea curentă prin expresiile „acesta este...", „iată un...", însoțite sau nu de indicarea prin gest a obiectului denumit sau pur și simplu prin rostirea numelui în condițiile cînd interlocutorul contemplă obiectul.

O definiție ostensivă comportă în mod necesar următoarele elemente constitutive : un subiect logic instructor, un subiect logic receptor sau care se instruiește, un cuvînt sau o expresie ce se introduce ostensiv și obiectul la care se referă aceasta [2]. Observăm că introducerea ostensivă a unui termen are loc în cadrul unui proces comunicativ. În al doilea rînd, pot fi introduși ostensiv doar termenii care denumesc obiecte sau fenomene fizice, proprietăți sau relații evidente, manifeste ale acestora. În termenii de logică vom spune că pot fi definiți ostensiv doar termenii ce sînt nume proprii și predicate, care, în afară de faptul că au un sens, denumesc o entitate sau o proprietate fizică observabilă. Despre acești termeni se spune că au denotat sau referent.

Operația de definire ostensivă apare ca o relație determinată între aceste elemente constitutive, pe care convenim să o notăm astfel : R ($s_1$, $s_2$, $a$, $\acute{a}$,). Rezultatul operației de definire ostensivă va consta, după cum vom vedea, din asocierea biunivocă între un număr de cazuri de apariție a evenimentului $a$ și un număr de cazuri de apariție a semnului „$\acute{a}$".

Pentru însușirea ostensivă în bune condiții a unui termen dat într-un limbaj oarecare, trebuie îndeplinite un număr de condiții.

Mai întîi este necesar ca subiectul instructor să cunoască din experiența sa anterioară regula sau convenția după care se asociază în limba respectivă semnul sau expresia în cauză cu o clasă determinată de obiecte sau fenomene. Aceasta o numim *condiția lingvistică.* În al doilea rînd, producerea de către agentul instructor a semnului sau rostirea cuvîntului ce urmează a fi introdus ostensiv trebuie să aibă loc în împrejurarea cînd, în locul și momentul dat, se produce fizic fenomenul vizat. Aceasta este *condiția ontologică* sau a *simultaneității.* În al treilea rînd, producerea fizică a fenomenului în cauză, ca și a semnului ce-l desemnează trebuie să fie observabilă cu ochiul liber sau decelabilă cu mijloacele de observație puse la dispoziția subiectului receptor. Aceasta o vom numi *condiția ope-*

[2] Statutul logic și epistemologic al definițiilor ostensive l-am analizat în [5], inclusiv raportul acestora cu alte feluri de definiții.

*rațională*. În al patrulea rînd, subiectul receptor trebuie să aibă deopotrivă atenția concentrată asupra obiectului sau fenomenului vizat, ca și asupra semnului sau numelui prin care îl indicăm. Aceasta este *condiția psihologică*. În sfîrșit, repetarea de către subiectul instructor a semnului sau rostirea numelui în condițiile apariției fenomenului pînă la asocierea biunivocă a acestor două în „intelectul" agentului ce se instruiește. Aceasta o vom numi *condiția instructivă sau pedagogică*.

Vom spune că un subiect cunoscător și-a însușit definiția ostensivă a unui termen ce desemnează un obiect sau un fenomen fizic discret dacă și numai dacă producerea obiectului sau fenomenului evocă sau declanșează la acesta numele, și invers, producerea numelui determină căutarea vizuală sau alegerea practică o obiectului denumit cînd acesta se află în raza de acțiune a agentului sau, cel puțin, evocă imaginea acestuia atunci cînd obiectul lipsește.

Introducerea ostensivă a unui termen comportă mai multe faze. În prima fază se obține producerea de către subiectul sau agentul ce se instruiește a numelui fenomenului sau obiectului la oricare dintre aparițiile acestuia. Atenția subiectului receptor este concentrată în primele momente asupra obiectului. El se întreabă „ce este...?" sau „cum se numește...?". Legătura acționează în această etapă cu prioritate de la obiect și imagine a obiectului la numele acestuia. În consecință, subiectul produce un semn — apariție sau rostește numele pentru a denumi o apariție discretă a obiectului pe care-l contemplă. El știe deci să denumească obiectul atunci cînd îl întîlnește în concordanță cu convențiile limbii în cauză. În cea de-a doua fază, subiectul ce se instruiește pornește de la o apariție a semnului și îi atribuie acesteia un înțeles, mai exact un referent sau denotat, constînd dintr-un obiect pe care acesta l-a perceput anterior sau îl percepe în prezent. Atenția sa este concentrată de astă dată asupra semnului sau numelui, subiectul cunoscător întrebîndu-se „ce înseamnă cuvîntul...?".

Cuvîntului sonor sau semnului-apariție i se conferă astfel o funcție reprezentativă în raport cu experiența anterioară a subiectului cunoscător. Posedînd sau producînd numele, acesta determină, în acord cu experiența sa perceptuală și discursivă, semnificația sau denotatul acestuia. În acest moment, legătura biunivocă dintre cazurile de apariție a elementului fizic și cazurile de producere a numelui, evenimentului este stabilită. Subiectul receptor trece, deopotrivă, de la obiect la nume și de la nume la obiect. Obiectul are un nume și numele are o semnificație în limba subiectului ce se instruiește. Definiția ostensivă s-a realizat.

Situația ar fi extrem de încurajatoare dacă s-ar reduce totul la această asociere biunivocă între domeniul evenimentelor fizice și cel al producerii semnelor sonore. Lucrurile se complică însă enorm din momentul în care renunțăm la această condiție extremă, idealizatoare în care facem totală abstracție de experiența discursivă a subiectului receptor, precum și de faptul că semnul lingvistic nu se asociază doar cu obiectul denumit, ci în același timp și cu imaginile percepute ale acestui obiect, precum și cu „ideea" sau conceptul pe care ni l-am elaborat despre clasa respectivă de fenomene. În loc deci de a opera cu perechea nume-obiect denumit, ne vedem constrînși să operăm (sau cel puțin să ținem seama și să considerăm cele mai sus formulate doar o aproximație idealizatoare) cu o relație ter-

nară sau cuaternară, ce asociază numele în același timp cu obiectul denumit, cu imaginea subiectului receptor despre obiect (și acesta poate avea numeroase astfel de imagini !) și cu conceptul sau ansamblul de note și însușiri care sînt asociate unui termen în limbajul unei anumite discipline științifice sau într-o limbă naturală oarecare. Într-o primă aproximație pentru cazul cunoașterii ostensive, putem să facem abstracție de complexitatea reală a operației de denumire, deoarece definițiile ostensive sînt, după cum vom vedea, un *instrument de precizare a funcției referențiale* a semnelor, și nu a înțelesului sau comprehensiunii acestora. Definițiile ostensive reprezintă modalitatea inevitabilă de însușire a elementelor inițiale ale vocabularului individual și, în consecință, condiția necesară a introducerii definițiilor discursiv evoluate.

Cea de-a treia fază în instituirea ostensivă a înțelesului unui semn este marcată de posibilitatea subiectului receptor de a utiliza independent termenii introduși pe cale ostensivă, chiar în condițiile cînd obiectul nu se manifestă și cînd termenul nu este rostit de un alt interlocutor. În această etapă se manifestă inițiativa și spiritul activ al subiectului cunoscător, precum și independența relativă a construcțiilor noastre lingvistice. Termenii introduși inițial ostensiv sînt acum integrați în rețeaua lingvistică a subiectului receptor, puși în corespondență cu alți termeni. Ceea ce înainte era doar *arătat* acum este *descris*, *explicat*, *dedus*. Termenii pentru care am stabilit inițial doar înțelesuri pe cale ostensivă pot fi acum utilizați pentru a defini discursiv alți termeni din vocabularul subiectului receptor sau pot fi ei înșiși definiți discursiv. Acest moment corespunde trecerii de la percepția și „contemplația vie" la cunoașterea discursivă rațională (Lenin).

Definițiile ostensive, alături de cele operaționale, apar ca o modalitate esențială de legare a actului cunoașterii de realitatea înconjurătoare, mai precis de acțiunea omului asupra acestei realități.

Prima funcție a definiției ostensive este *introducerea unui nume* pentru un fenomen sau eveniment ce face obiectul percepției noastre nemijlocite. Pentru început, utilizarea numelui se limitează la cazul obiectelor percepute sau perceptibile și va rămîne la acestea în cazul numelor proprii definite ostensiv. Dimpotrivă, în cazul numelor comune, semnul caracteristic sau numele se repetă pentru obiecte și evenimente fizice diferite, între care pot fi sesizate perceptual și logic discursiv mari deosebiri. Astfel vom denumi prin cuvîntul sau semnul tip „cal" un cal roib, cît și unul sur, un cal de curse, cît și unul utilizat pentru tracțiune. Cu acest prilej se manifestă funcția generalizatoare a cuvîntului, respectiv a numelor introduse pe cale ostensivă. De unde cuvîntul rostit sau semnul apariție denota inițial fenomenul sau evenimentul individual perceput de un subiect cunoscător, în virtutea echiformității sale cu alte semne apariție, legate și ele ostensiv cu cazurile corespunzătoare de percepere a obiectelor și evenimentelor fizice individuale, cuvîntul rostit ajunge să denote o *clasă* de obiecte individuale, care nu mai cad sub incidența percepțiilor noastre senzoriale. Prin cuvînt sau semn ne detașăm de concretul senzorial, de contactul nemijlocit cu obiectul individual, supunem examenului gîndirii noastre obiecte din afara cîmpului percepțiilor noastre senzoriale, luăm act de experiența semenilor noștri.

Introducerea ostensivă a semnelor sau a cuvintelor mijlocește procesul identificării[3] a două sau mai multe apariții ale unuia și aceluiași obiect. Într-adevăr, prin intermediul cunoașterii ostensive, agentul cunoscător ajunge la ideea obiectului permanent. Un prim contact cu un obiect furnizează subiectului receptor o imagine sau o informație primară despre acesta. Imaginii formate i se asociază, de regulă, un nume sau o descripție. Repetarea peste un timp oarecare a contactului dintre agent și obiectul sau evenimentul perceput conduce la o altă imagine senzorial-perceptivă. Fiecărui act ostensiv îi corespunde deci o imagine distinctă. Asociind unul și același nume la șirul de imagini ostensive obținute ca urmare a perceperii unuia și aceluiași obiect fizic, ajungem la ideea *obiectului permanent*, care apare treptat ca suport al actelor noastre perceptuale. Trebuie, așadar, să distingem între operația de identificare prin intermediul unui termen introdus ostensiv a două sau mai multe apariții sau stadii de dezvoltare ale unui obiect fizic unic și identificarea unei note proprietăți sau relații identice la mai multe obiecte fizice distincte. În primul caz, termenul introdus ostensiv mediază identificarea între aparițiile unui obiect discret unic, iar în cel de-al doilea, termenul introdus ostensiv — de astă dată un nume comun sau un predicat — mijlocește identificarea inter-obiectuală. În acest ultim caz, identificarea are loc între obiecte avînd, în afară de o proprietate comună, un ansamblu de proprietăți diferite.

O altă funcție a definițiilor ostensive este de a determina denotatul sau referentul unui semn sau cuvînt, fără a se recurge la procedee lingvistice. În acest sens, este important să relevăm faptul că definițiile ostensive îndeplinesc cu prioritate o funcție referențială, denotativă și nu una intensională, conotativă. Într-adevăr, ele se limitează la a indica un caz la care se aplică termenul sau cuvîntul definit, furnizează un exemplu de utilizare proprie a unui termen într-o circumstanță dată, fără a determina riguros nici extensiunea, nici intensitatea termenului definit. Ele asociază fie un nume propriu, fie un predicat unui obiect fizic aflat „aici" și „acum" în situația de stimul al organelor noastre de simț. În primul caz se introduce un nume propriu, precizîndu-se cu mijloace extralingvistice referentul acestuia. În cel de-al doilea se formulează o judecată existențială prin raportarea unui predicat la o constantă, de asemenea nespecificată lingvistic, dar indicată prin acțiunea practică de arătare. Despre predicatul în cauză, subiectul receptor nu știe nimic altceva decît că se aplică la cazul concret specificat. El nu are informații suplimentare despre comprehensiunea predicatului și nici nu cunoaște complet domeniul valorilor ce satisfac acest predicat. De aceea, pe bună dreptate, se apreciază că definițiile ostensive sînt imprecise, nu delimitează riguros domeniul obiectelor la care se aplică și la care nu se aplică.

Imprecizia inițială a termenilor introduși ostensiv se corectează continuu în procesul vorbirii naturale ca urmare a aplicării termenului definit la alte cazuri, precum și ca urmare a excluderii cazurilor de aplicare improprie a unui termen la unul sau mai multe obiecte. Așa, de exemplu, presupunînd că un copil ce învață limba maternă a asociat cuvîntului „lapte" nu numai laptele ca atare, ci și forma sticlei în care i-a fost arătat prima dată, în procesul asocierilor ulterioare, de exemplu ale aceluiași cuvînt cu laptele servit în farfurie etc., el va exclude din semnificația

[3] Procesul este analizat de Quine în [9].

cuvîntului împrejurarea accidentală de a fi conținut într-o sticlă de anumită formă, de a fi servit într-un anumit fel etc.

Pe de altă parte, o dată cu dezvoltarea limbajului discursiv al individului și integrarea sa în procesele comunicative curente, el își va pune continuu de acord utilizarea termenilor din vocabularul propriu cu accepțiile lor din limba standard a colectivității din care face parte. Această adecvare a limbajului propriu la limba colectivității se face într-o primă fază spontan prin observarea așa-numitelor definiții contextuale sau implicite ale termenilor în vorbirea interlocutorilor săi și mai tîrziu cu ajutorul definițiilor stipulative.

Prin definiții ostensive pot fi introduși termenii ce exprimă nume proprii, nume comune, termeni ce desemnează relații, ca și un număr de termeni denumiți de Russell egocentrici, cum ar fi „eu", „tu", „aici", „acum", „el" ș.a. Definițiile ostensive apar ca mijloc de legare a expresiilor lingvistice de activitățile reale ale oamenilor, ca și de manifestările mediului ambiant imediat. Importanța lor rezidă în faptul că mijlocesc instituirea limbajului personal al agentului cunoscător și punerea în legătură a acestuia cu limba standard a colectivității. Ele sînt calea prin care orice agent își însușește vocabularul minim, vocabular raportat întotdeauna la un context praxiologic pe baza căruia pot fi introduse ulterior, fie prin definiții explicite, fie prin definiții contextuale, toate celelalte expresii cu sens utilizate într-o limbă naturală. Importanța gnoseologică a cunoașterii ostensive rezidă în faptul că aceasta permite desprinderea de reflectarea senzorial-perceptuală prin introducerea numelor proprii și comune, înlesnind astfel abstractizarea și generalizarea, operații și caracteristici de bază ale cunoașterii științifice. Termenii și simbolurile introduse ostensiv mijlocesc formularea unor propoziții descriptive elementare, numite adesea „protocolare". Cunoașterea ostensivă este, așadar, o modalitate de a ajunge de la materialul senzorial la propozițiile declarative asertorice. În cazul cunoașterii ostensive se realizează saltul uriaș de la informația biologică prelingvistică la informația semantică cu semnificație cognitivă. Pe această cale, informația conținută în senzațiile și percepțiile unui agent devine socialmente comunicabilă, întrucît este transpusă într-un cod lingvistic. Cunoașterea ostensivă este deci o modalitate de a încorpora în sistemul cunoașterii umane informația nouă în sens absolut, care va face ulterior obiectul prelucrărilor semantice și sintactic calculatorii. Ca rezultat al cunoașterii ostensive, noi obținem cunoștințe exprimate în semne sau expresii lingvistice. Din punct de vedere științific, mecanismul concret al trecerii de la codurile informaționale prelingvistice la cele lingvistice nu este încă îndeajuns de cercetat. Este cert că orice codificare lingvistică pe care o întreprinde un agent ce cunoaște ostensiv are loc în conformitate cu regulile și convențiile lingvistice instituite într-o limbă naturală. Într-un fel, regulile și normele lingvistice apar agentului ce cunoaște ostensiv asemenea unor tipare preexistente, în cadrul cărora, cu modificările cuvenite, el trebuie să încadreze informația nouă, specifică, pe care a dobîndit-o.

În concluzie, cunoașterea ostensivă este rezultatul contactului direct dintre agent și obiect, modalitatea principală prin care subiectul se raportează la contextul praxiologic, forma specifică de ascensiune de la senzorial-perceptiv la discursiv-rațional și o modalitate elementară de legare a

cunoașterii de practică. Cunoașterea ostensivă nu poate fi redusă la activitatea senzorial-perceptuală, deoarece ea presupune trecerea de la operațiile senzorial-perceptuale la cunoașterea prin semne. Prin integrarea individului în situații și sisteme acționale se introduc pur ostensiv primii termeni ai vocabularului limbajului individual. În stadiile ulterioare, însușirea ostensivă a unui termen nu mai are, de regulă, forma pură; intervin, alături de operația de arătare sau percepere nemijlocită, semne sau expresii aparținînd discursului logic rațional.

Cunoașterea ostensivă nu poate fi redusă la operația discretă de percepere senzorială a unui obiect, deoarece ea comportă o dimensiune diacronică, raportarea permanentă a experienței noi la cea anterioară, identificarea a două sau mai multe cazuri de cunoaștere nemijlocită și abstractizarea și subordonarea lor sub egida unui termen sau nume unic.

3. În mod obișnuit, limba este privită doar ca un mijloc de comunicare a informațiilor și cunoștințelor între indivizii umani. Expres sau tacit se lasă impresia că limba intervine în actul cunoașterii doar *după* ce au fost dobîndite cunoștințele de către agentul cunoscător și exclusiv pentru a fi transmise unui interlocutor. În opoziție cu acest punct de vedere susținem că limba nu numai că realizează comunicarea între indivizii angajați în procesul cunoașterii, dar participă direct și nemijlocit ca instrument esențial în obținerea, fixarea și, desigur, transmiterea cunoștințelor noi. Limba, după cum observau clasicii marxism-leninismului, este expresia materială a gîndirii, fiind direct și nemijlocit legată de actul constituirii enunțului științific. Întrucît limba participă la realizarea principalelor operații ale cunoașterii raționale — la definirea noțiunilor și conceptelor, la formularea propozițiilor și enunțurilor, la operațiile de deducție sau inferență —, este firesc să acordăm cercetării naturii limbajului un loc important în teoria marxistă a cunoașterii.

Limba ca sistem de semne îndeplinește funcții multiple în procesul cunoașterii. Dintre acestea considerăm mai importante următoarele: fixează și înmagazinează o vastă cantitate de informație; înlesnește conservarea și transmiterea în timp a acesteia; permite prelucrarea sintactic-calculatorie a informației, respectiv dezvăluirea adevărurilor implicate în anumite structuri propoziționale; mijlocește transferul de informație de la un agent cunoscător la altul, contribuind prin aceasta la valorificarea socială a performanțelor de cunoaștere ale individului; înlesnește elaborarea, transmiterea și interpretarea unor comenzi, ordine sau indicații ce influențează nemijlocit desfășurarea activității practice; îndeplinește o funcție expresivă în raport cu stările și trăirile subiectului cunoscător; realizează o funcție practic-operatorie în raport cu cerințele adaptării și coordonării activității individului în mediul natural și social; înfăptuiește o funcție de semnalizare și avertizare în raport cu evenimentele și fenomenele mediului natural.

În raport cu activitatea de cunoaștere la nivel individual, limba apare ca o imensă rețea ce captează și reține rezultatele gnoseologic semnificative dobîndite de orice subiect angajat în procesul activității practice sau teoretice. Limba este forma sub care experiența de cunoaștere a individului și îndeosebi experiența cunoașterii ostensive se cristalizează, capătă o expresie discretă, devenind astfel intersubiectiv-comunicabilă.

Distingem două raporturi în care se poate afla agentul cunoscător cu sistemul de semne și structurile lingvistice. Mai întîi, acesta se poate afla în situația în care, prin intermediul unui alt agent sau al formei scrise a limbajului, descifrează și își însușește o parte din experiența fixată în limba naturală sau în limbajele specializate proprii științelor particulare. În al doilea rînd, distingem situația în care, pornind de la informația dobîndită ostensiv sau de la cea fixată în expresiile limbajului propriu, acesta dobîndește, prin operații semantico-sintactice, o informație nouă căreia îi conferă o expresie lingvistică adecvată. Primul caz corespunde *însușirii unei cunoștințe noi* în procesul instructiv-educativ. Cel de-al doilea corespunde actului *producerii unei cunoștințe noi* sau creației științifice individuale.

Deși manifestă doar în activitatea discursivă, orală sau scrisă, a individului, limba este un fenomen supraindividual. Ea preexistă apariției și dezvoltării individului cunoscător și, evident, continuă să existe și după dispariția unuia sau altuia dintre aceștia. Limba este însă mijlocul prin intermediul căruia travaliul intelectual al individului cunoscător persistă și se conservă dincolo de cadrele existenței sale fizice. Prin intermediul limbii sînt posibile cunoașterea rațională și activitatea științifică ca fenomen social. Limba este retorta prin intermendiul căreia se înfăptuiește desubiectivizarea actului cunoașterii, obținîndu-se idei și reprezentări identice în mințile unor participanți diferiți la procesul cunoașterii. În mulțimea proceselor comunicative la care participă agentul cunoscător, cînd ca emițător, cînd ca receptor al unui mesaj informațional, se înlătură coloratura subiectivă a cunoștinței dobîndite, într-un moment și într-o situație determinată. Prin intermediul proceselor comunicative în care sîntem continuu angajați, accepțiile particulare pe care le acordăm unor termeni sau expresii semnificative sînt puse de acord cu accepțiile existente în limba standard. Invers, diferitele modificări propuse de unul sau altul dintre agenții ce participă la activitatea de cunoaștere, atunci cînd acestea corespund strict faptelor sau concordă cu accepțiile deja recunoscute, sînt însușite de opinia publică și încorporate în limbajul standard. Limba mijlocește obținerea a ceea ce unii logicieni numeau drept semnificații cognitive. Acestea pot fi identice la mai multe persoane.

Independența relativă a expresiilor lingvistice în raport cu activitatea discretă a unuia sau altuia dintre subiecții cunoscători, existența unor înțelesuri identice pentru anumiți termeni sau expresii, ca și statornicia și durabilitatea acestora în timp, i-au condus pe unii filozofi la admiterea unui domeniu ontologic distinct, cel al lumii obiectelor inteligibile legat organic de semnele și expresiile limbajului [4]. Conceptele și enunțurile de care luăm cunoștință prin intermediul limbajului, lumea „ideilor" are, desigur, o logică internă proprie. Admitem, de asemenea, că, în măsura în care acestea reflectă însușiri și proprietăți reale ale obiectelor lumii fizice, redînd deci adevărul obiectiv, ele sînt independente de aspirația și dorința agentului cunoscător, de particularitățile analizatorilor acestuia, de amploarea experienței sale practice și teoretice. Considerînd legitimă distincția așa-

[4] În filozofia contemporană, susținătorul acestui punct de vedere este K. R. Popper, profesor la Universitatea din Londra. Pluralismul său ontologic, precum și teoria cunoașterii în care se face abstracție de subiectul cunoscător, respectiv teoria cunoștințelor obiectivate în limbajul științei, tratate, diagrame, scheme etc., sînt expuse în [6], [7] și [8].

numitului domeniu al obiectelor inteligibile, în măsura în care prin acesta se au în vedere semnificațiile „cognitive" și adevărurile obiective fixate în limbile naturale sau în limbajele speciale ale științelor, nu vedem necesitatea prezentării lui ca un domeniu ontologic autonom, deoarece domeniul obiectelor inteligibile nu este decît rezultatul trierii și omologării sociale a performanțelor cognitive realizate la nivelul individului. Considerarea lumii obiectelor inteligibile ca un domeniu autonom, independent de domeniul obiectelor fizice reale și independent de domeniul cunoașterii la nivelul individului înzestrat cu subiectivitate nu înseamnă altceva decît situarea pe pozițiile idealismului obiectiv de nuanță platonică.

Din perspectiva filozofiei marxiste, o astfel de poziție teoretică se explică gnoseologic prin absolutizarea independenței relative a operațiilor cu conceptele și enunțurile unui limbaj [5].

Sistemul de semne lingvistice reprezintă forma curentă prin care rezultatele activității cognitive dobîndite de indivizii unei generații devin accesibile generațiilor următoare. Scrierea ca o formă de codificare grafică a limbajului sonor mijlocește comunicarea între agenții participanți la activitatea de cunoaștere ce aparțin unor generații diferite. Pe această cale, o idee propusă de Leibniz în secolul al XVII-lea își poate găsi continuarea firească în scrierile lui Boole din secolul XIX sau în operele lui Frege și Russell din secolul al XX-lea. Prin intermediul limbii scrise, cunoștințele dobîndite rezistă timpului, devin bunuri ale culturii și civilizației umane. Cunoașterea dobîndește astfel, alături de *dimensiunea sincronică*, exprimată prin procese comunicative instituite între indivizii aceleiași generații, o *dimensiune diacronică*, constînd în conlucrarea unor indivizi din generații diferite în activitatea de cunoaștere. Diacronismul cunoașterii se manifestă chiar și în afara limbilor scrise. Într-adevăr, prin procesul învățării regulilor semantice de întrebuințare a termenilor și expresiilor unei limbi se realizează, totodată, transmiterea experienței de cunoaștere a generațiilor mature către cele tinere sau în curs de instruire. Rutina și tradiția, înțelese nu neapărat în sens peiorativ, sînt forme de manifestare a diacronismului cunoașterii.

Spre deosebire de sincronie, în cadrul căreia procesele comunicative sînt reversibile, agentul emițător putînd deveni agent receptor, iar cel receptor agent emițător, diacronia nu presupune procese comunicative reversibile. În cazul acesteia, transmiterea informației se face într-un sens univoc de la generațiile epocilor anterioare către generațiile prezente și viitoare. Diacronia proceselor de cunoaștere mediate de limbă este premisa caracterului cumulativ al valorilor dobîndite de indivizii umani.

O funcție trecută adesea sub tăcere pe care o îndeplinește limba în activitatea de cunoaștere este cea *sintactic calculatorie*. Prin *funcția sintactic calculatorie* a unei limbi (limbaj) înțelegem posibilitatea efectuării în cadrul acesteia a unui număr de transformări echivalente ale expresiilor nominale și propoziționale, astfel încît la capătul șirului de operații să obținem o propoziție cu o valoare informativă nouă, cel puțin în raport cu o clasă de agenți ce se instruiesc. Oricărei limbi naturale și oricărui lim-

[5] A se vedea, în acest sens, lucrările lui F. Engels, *Anti-Dühring* și *Dialectica naturii* și *Caiete filozofice* ale lui V. I. Lenin.

baj artificial îi sînt inerente un număr de astfel de reguli de transformare, care pot fi redate și sub forma unor așa-numite legi logice sau tautologii. Exemplificăm la întîmplare cîteva astfel de reguli de transformare existente în limbile naturale. La nivelul raporturilor dintre expresiile nominale, o astfel de regulă o reprezintă regula substituirii definitului prin definitor, și invers, în condițiile salvării identității de referent. Pe această cale definiția funcționează atît în limbile naturale, cît și în limbajele artificiale ca o regulă de calcul ce înlesnește prelucrarea informației. La nivel propozițional acționează numeroase astfel de reguli, cum ar fi : regula privind introducerea prin conjuncție a unei propoziții, regula privind detașarea unei propoziții dintr-o conjuncție, regula introducerii disjunctive a unei propoziții, regula privind detașarea unei propoziții dintr-o disjuncție dată, regula *modus ponens*, regula obversiunii, regula contrapoziției, regula tranzitivității, regula antisilogismului etc. etc.

Toate aceste reguli și procedee sînt folosite spontan de orice agent cunoscător în procesul prelucrării discursive a cunoștințelor dobîndite.

Limba îndeplinește în raport cu un agent cunoscător o *funcție expresivă*, ce constă în posibilitatea redării prin sistemul de semne specifice unui limbaj a stărilor și a trăirilor interne ale subiectului. Dacă facem abstracție de expresia feței și mimica unei persoane, semnele lingvistice sînt mijlocul cel mai adecvat de caracterizare și comunicare a evenimentelor care au loc la nivelul vieții psihice personale. Cuvîntul explorează, așadar, nu numai domeniul obiectelor și evenimentelor fizice, apersonale, ci și orizontul vieții psihice individuale. Desigur, capacitatea de transpunere în semne lingvistice a dinamicii stărilor sufletești ale unui agent este relativ redusă. Nici o descriere lingvistică nu acoperă complet o stare sau o trăire psihică intimă a unui agent la un moment dat. S-ar părea că mai rămîne întotdeauna un conținut informațional și emoțional-afectiv necuprins, netradus, în codul semnelor lingvistice intersubiectiv comunicabile. Aceste „resturi" sau nuanțe nesesizabile prin intermediul vocabularului standard se încearcă a fi redate prin intermediul vocabularului și limbajului personal, cu caracter literar, care recurge la metafore, analogii, comparații. În sfîrșit, ceea ce nu putem exprima prin limbajul comun putem adesea exprima prin limbajele specifice diferitelor manifestări artistice. Avem în vedere capacitatea de a exprima stările emoțional-afective, prin sistemul de semne sonore utilizate în creațiile muzicale, ca și sistemul de semne iconografice utilizat în pictură și grafică.

Limba îndeplinește, totodată, o *funcție practic-operațională*. Expresiile și propozițiile cu sens nu sînt doar instrumente de comunicare a adevărului, de exprimare a propozițiilor asertorice sau declarative, ci funcționează în același timp ca mijloace de prefigurare în intelectul agenților participanți la o acțiune a unor operații, stări și evenimente care nu s-au realizat încă în planul realității. Limba este, așadar, instrumentul prin intermediul căruia realizăm actul de *anticipare*, prevedere a unor stări, evenimente sau acțiuni viitoare. Prin intermediul limbajului, în particular al propozițiilor praxiologic prescriptive și al celor imperative sau de interdicție, de permisiuni, obligații etc., realizăm *coordonarea și cooperarea unei mulțimi de agenți la efectuarea unei activități unice.*

Funcția de *avertizare* pe care o îndeplinesc semnele lingvistice este una din funcțiile cele mai vechi pe care limbajul o îndeplinește alături de

alte semne indicatoare neconstituite într-un limbaj. Funcție de avertizare îndeplinesc, desigur, și unele semne, îndeosebi sunete sonore, emise de animalele superioare, despre care nu putem spune că dețin un limbaj.

Prin funcțiile multiple pe care le îndeplinește în procesul cunoașterii, limba joacă un rol de însemnătate primordială, ea fiind tot atît de importantă pentru efectuarea, fixarea și transmiterea rezultatelor cunoașterii pe cît este oxigenul sau lumina pentru întreținerea vieții.

★

Cunoașterea ostensivă și cunoașterea discursivă apar ca două forme fundamentale sub care se realizează actul cunoașterii. Cunoașterea ostensivă reprezintă modalitatea primară de racordare a agentului cunoscător individual la operațiile praxiologice-epistemice întreprinse de colectivitate. Deși are o componentă senzorial-perceptivă, cunoașterea ostensivă nu este reductibilă la aceasta ; ea presupune, între altele, existența unui sistem semiotic și efectuarea unei operații de comunicare, avînd ca rezultat final introducerea unor nume sau expresii noi în limbajul individual al agentului. Pe această cale, cunoașterea ostensivă și definițiile ostensive apar ca premise necesare ale formelor și operațiilor cunoașterii discursiv-raționale. Spre deosebire de cunoașterea ostensivă, căreia îi sînt inerente o situație sau un context praxiologic și efectuarea de către agent a unei operații de reflectare senzorial-perceptuală, cunoașterea discursivă nu presupune, în mod necesar, nici un obiect sau eveniment fizic aflat direct în raza de acțiune a analizatorilor agentului cunoscător : semnele și expresiile țin loc și suplinesc obiectele și evenimentele fizice, reprezentările și conceptele noastre obiective. În loc să efectuăm operații asupra obiectelor fizice sau asupra imaginii acestora, efectuăm operații asupra semnelor ce le substituie. Mai mult, prin intermediul semnelor explorăm nu numai domeniul obiectelor și evenimentelor reale, efectiv desfășurate sau practic produse, ci cercetăm, analizăm și conchidem asupra lumii *posibilului*, înfăptuindu-se astfel planificarea și previziunea. Numai la nivelul limbajului și al cunoașterii discursive mediate de acesta este posibilă dobîndirea adevărului obiectiv, intersubiectiv comunicabil, identic în intelectul tuturor persoanelor avizate într-o specialitate, în concordanță cu rezultatele activității practico-experimentale. Prin dimensiunile sale, sincronică și diacronică, limbajul socializează performanțele cunoașterii individuale, dîndu-i acesteia coerență și integralitate. Operațiile semantico-sintactice la nivelul limbilor naturale și mai ales la nivelul sistemelor semiotice specifice diferitelor științe — nominalizare, descripție, definiție propunere, asertare, inferență, traducere, modelare etc. — trebuie să facă obiectul unor cercetări logico-epistemologice speciale.

BIBLIOGRAFIE

1. Church, A., *Definition*, în *Encyclopedia Britania*, 1965, p. 173—174.
2. Gorski, D. P., *O vidah opredelenii i ih znacenii v nauke*, în *Problemî Loghiki naucinogo poznania*, Moscova, Izd. „Nauka", 1964.
3. Gorski, D. P., *Problema semnificației (sensului) expresiilor ca problemă a înțelegerii lor*, în *Logica științei*, București, Edit. politică, 1969, p. 419—454.

4. PAP, A., *Ostensive definition*, „Mind", April, 1964.
5. POPA, C., *Loghiceskii i gnoseologhiceski aspecti ostensivnîh opredelenii*, în „Voprosî filosofii", 12, 1969, p. 62—72.
6. POPPER, K. R., *Epistemology without a knowing subject*, publicat prima dată în *Proceedings of the Third International Congres for Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Amsterdam, North Holland Publishing, Company, 1968. Citat după „Philosophy Today", nr. 2, p. 225—277.
7. POPPER, K. R., *On the theory of objective mind*, în *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Band I, Viena, 1968, p. 25—54.
8. POPPER, K. R, *A pluralist approach to the philosophy of history* în *Roads to Freedom*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 181—200.
9. QUINE, W.O., *Identity, ostension, and hypostasis*, în *From a logical point of view*, Cambridge, Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1953, p. 65—80.
10. ROBINSON, R., *Definition*, Oxford at the Clarendon Press, 1954, în special, p. 123 și urm.
11. HUSSELL, B., *Human Knowledge*, George Allen and Unwin 1948, în special partea a doua, cap. II, p. 78—87.

# DETERMINISM ŞI PREVIZIUNE

DE

ION TUDOSESCU

## I. POSTDICŢIE, PREDICŢIE ŞI PREVIZIUNE

*Explicaţia* este un sistem teoretic coerent, comprehensiv şi aprehensiv, construit pe cale deductivă sau inductivă, avînd un corespondent obiectiv într-un domeniu al realului. Datul obiectiv în raport cu care se structurează explicaţia poate fi un domeniu de structuri existenţiale sau un domeniu de structuri logice. Structurile logice, concepute ca dat obiectiv în procesul explicării, au în cele din urmă un temei ontic (indiferent de numărul de medieri care le precedă genetic în procesul edificării ca domeniu ideal de obiecte, independent de substratul ontic din care au emers).

Abordată materialist-dialectic, explicaţia este nu numai *reflecţie*, ci în primul rînd *construcţie*, adecvare pentru subiect a obiectului.

*Comprehensiunea* oricărui model explicativ rezultă din capacitatea de abstractizare şi generalizare a gîndirii umane, explicaţia realizîndu-se astfel ca proces de simplificare (schematizare) de către subiect a obiectului în procesul cunoaşterii, iar *aprehensiunea* explicativă semnifică pătrunderea în esenţa fenomenelor prin intermediul legilor şi relaţiilor cauzale. Din punct de vedere epistemologic, comprehensiunea reclamă o cercetare structural-funcţională, iar aprehensiunea solicită o cercetare determinist-cauzală.

Întrucît accesul cunoaşterii către esenţe este întotdeauna mijlocit de dimensiunea aprehendivă a gîndirii, din mulţimea de tipuri explicative (cauzal, probabilist, funcţional, structural), ştiinţa operează preferenţial cu explicaţii cauzale. Drumul cunoaşterii esenţei este întotdeauna mediat de cercetarea cauzelor şi condiţiilor, de analiza corelaţiei necesarului şi întîmplătorului în procesul trecerii de la posibilitate la realitate (de la potenţă la act), de surprinderea genezei şi temporizării structurilor, configurate sincronic pe un fundament diacronic.

Conceptul de cauzalitate, în colaborare cu toate celelalte concepte ale conexiunii, capătă astfel o pronunţată funcţie euristică în demersul cunoaşterii, a cărui obiectivare comportă o dublă ipostaziere : postdictică şi predictică. Principiul cauzalităţii prezintă, aşadar, temeiuri logice atît pentru explicaţii, cît şi pentru previziuni ştiinţifice.

Rev. filoz., **17**, *10*, p. 1179 – 1194, Bucureşti, 1970.

*Postdicția* presupune parcurgerea mintală a drumului invers al desfășurării evenimentelor, de la consecvent la antecedent, de la efect la cauză, de la starea actuală a unui sistem, procedînd din aproape în aproape, la stările lui anterioare, reconstituind treptat momentele succesive ale diacroniei obiective. Reconstituirea dimensiunii temporale a realului este calea descrierii istoricității evenimentelor pe pista căreia gîndirea umană ajunge la origini, dezvăluie geneza prezentului în trecut și prin aceasta se apropie de esențe.

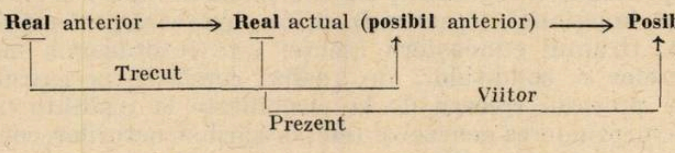
*Predicția* — operație în care gîndirea scrutează viitorul—presupune parcurgerea mintală anticipativă a desfășurării evenimentelor de la antecedent la consecvent, de la cauză la efect, de la starea actuală a unui sistem, procedînd din aproape în aproape, la stările lui ulterioare. Dacă predicția parcurge drumul invers al diacroniei obiective, reconstituie trecutul prin prezent, predicția efectuează operația de constituire mintală a viitorului prin prezent, oferă o viziune ideală a posibilităților devenirii realului. Postdicția prilejuiește gîndirii trecerea de la o ipostază a realului la alta din care a emers, predicția prilejuiește trecerea de la real la posibil. Cu alte cuvinte, în timp ce postdicția descrie geneza realului, predicția descrie perspectiva devenirii acestuia. Prima operație conferă gîndirii o funcție explicativă, iar a doua o funcție futurologică, prin intermediul căreia se structurează în cîmpul cunoașterii previziunea științifică.

În operația predictică, la fel ca și în cea postdictică a gîndirii, conceptele de cauzalitate și temporalitate sînt instrumente metodologice indispensabile în cercetarea structurii și dinamicii realului.

Prin intermediul acestor concepte putem defini *prezentul* ca real actual (posibil anterior), *trecutul* ca real anterior, iar *viitorul* ca posibil (real viitor).

Din corelația posibilului și realului în diacronia trecut — prezent — viitor rezultă că: a) legătura cauzală dintre trecut și prezent este trecerea genetică a realului anterior în realul actual (manifestat inițial pe plan cognitiv în ipostaza de posibil); b) legătura cauzală dintre prezent și viitor este trecerea genetică de la realul actual la posibil (în devenire real viitor).

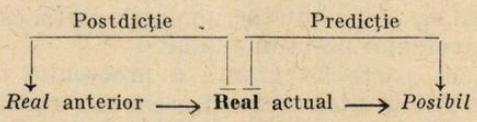
În ambele cazuri, traiectoria devenirii realului (a existentului) este de la real la posibil, de la cauză la efect, ceea ce schematic ar putea fi reprezentat astfel:




Pe baza legii cauzale exprimată de trecerea ontică de la real la posibil, cunoașterea omenească realizează cele două tipuri fundamentale de explicații deterministe: *postdicția* — trecerea de la realul actual (posibilul anterior) la realul anterior; *predicția* — trecerea de la realul actual (posibilul anterior) la posibil (real viitor).

Rezultă că, în cazul postdicției, cunoașterea reconstituie un proces înfăptuit, parcurge drumul de la efect spre cauză, de la realul actual la un

real de ordin anterior, iar în cazul predicţiei, sugerează o modalitate posibilă de înfăptuire ulterioară a realului, parcurge drumul de la real la posibil, de la cauză la efect. Ceea ce schematic ar putea fi reprezentat astfel :




De notat că această schemă poate fi complicată dacă menţionăm că realul anterior a fost, la rîndul său, posibil în raport cu un real anterior de ordinul doi ş. a.m.d., iar posibilul (actual) va fi, în ipostaza sa ulterioară de real, o cauză pentru un eveniment viitor de ordinul doi ş.a.m.d. Ceea ce face ca proiecţia postdictică a cunoaşterii să se prelungească treptat pe măsura investigării unor evenimente istorice din ce în ce mai îndepărtate în trecut, iar predicţia să-şi prelungească orizontul futurologic pe măsura adîncirii puterii de scrutare a viitorului. La acestea se mai adaugă şi dificultatea izvorîtă din faptul că pe plan ontic trecerea de la posibil la real este mijlocită de probabilitate, ceea ce — corespunzător — determină caracterul statistic al mecanismului legilor cauzale, iar în planul cunoaşterii, în operaţia de explicaţie postdictică şi predictică, determină includerea, alături de cauzalitate, şi a categoriilor de condiţionare, necesitate şi întîmplare.

Pentru simplificare, dacă lăsăm de o parte aceste dificultăţi şi notăm *existenţa* (ca fragment sau domeniu spaţio-temporal de realitate) în dinamica ei cu $\omega$, postdicţia cu E, *predicţia* cu P, *realul* cu R (respectiv realul actual cu Ro, iar realul anterior cu Rc, în raport cu care $r_1, r_2, r_3, \ldots, r_n$ sînt considerate ca trepte înfăşurate ale realului), *posibilul* cu T (în raport cu care $t_1, t_2, t_3, \ldots, t_n$, sînt considerate ca trepte desfăşurate ale posibilului din a căror înfăşurare se constituie realul), rezultă că

dacă $Rc + Ro = R$,

atunci $\omega = R\,(Rc + Ro) + T$.

Aplicînd schema existenţei,

dacă $\omega = Rc\,(r_1, r_2, r_3, \ldots, r_n) + Ro + T\,(t_1, t_2, t_3, \ldots, t_n)$,

atunci $E = Ro - Rc\,(r_1, r_2, r_3, \ldots, r_n)$;

$P = Ro + T\,(t_1, t_2, t_3, \ldots, t_n)$.

Menţionăm că numai în măsura în care între Ro şi Rc, precum şi între Ro şi T sînt raporturi cauzale obiective (în primul caz Ro este efectul lui Rc, iar în al doilea caz, Ro este cauza lui T, tot astfel cum există o înlănţuire cauzală de la $r_n$ la $r_1$ sau de la $t_1$ la $t_n$) se pot întemeia explicaţia postdictică şi predicţia.

Prin intermediul principiului cauzalităţii, gîndirea ştiinţifică leagă astfel prezentul de trecut şi viitor, raportează subiectul la un existent obiectiv în desfăşurare ; cunoaşterea umană se structurează ca o proiecţie sincronică asupra dinamicii obiective, pe care gîndirea o reconstituie şi o constituie ideal. Reconstituirea dinamicii realului este o condiţie a cunoaşterii esenţei, iar constituirea logică a diacroniei obiective viitoare,

operație ideală care precede constituirea ontică a acesteia, este o condiție teoretică a supunerii esenței, a subordonării obiectivului de către subiect, o condiție subiectivă care mijlocește eficiența raporturilor materiale practice (obiective) dintre om și univers (natural și social). Predicția, întemeiată, la rîndul ei, pe postdicție, ne apare astfel ca o premisă spirituală a structurării universului acțiunii umane.

*Previziunea*, ca parte integrantă a procesului de cunoaștere științifică, este o operație a intelectului în care se instituie anticipativ *o imagine a viitorului prin prezent.* Cristalizarea unei previziuni este precedată de un temeinic efort explicativ (postdictic și predictic). Pentru întemeierea teoretică a previziunii este necesară cunoașterea esenței structurii și dinamicii realului, în adecvarea cărora rol metodologic fundamental îl are principiul determinismului. Și întrucît în complexitatea cercului de conexiuni din care se încheagă determinarea obiectivă a fenomenelor relațiile cauzale și legice au o pondere hotărîtoare, *cauzalitatea și legitatea sînt premise metodologice de bază în alcătuirea prognozelor.*

Din punct de verdere logic, previziunea operează îndeosebi *deductiv.* În prevederea unui fapt sau a unui eveniment nou se pornește de la anumite postulate teoretice și pe bază ipotetică se deduc teze noi asupra domeniului de realitate considerat.

Există de asemenea și cazuri de previziuni științifice întemeiate *inductiv.* Se poate porni nu numai de la teze generale, ci și de la individual, formulîndu-se pe această cale previziuni cu privire la existența unor fenomene și lucruri existente în prezent doar sub stare potențială.

În toate cazurile, operația prognotică a gîndirii, reflectînd trecerea ontică de la real la posibil, semnifică trecerea pe plan gnoseologic de la cunoscut la necunoscut sau de la existent la inexistent.

Sistemul teoretic dedus sau indus ipotetic din prezent cu privire la viitor nu este astfel absolut diferit de sistemul teoretic actual. *Trecerea de la teză la ipoteză exprimă pe plan ideal raporturi de continuitate genetică între real și posibil.*

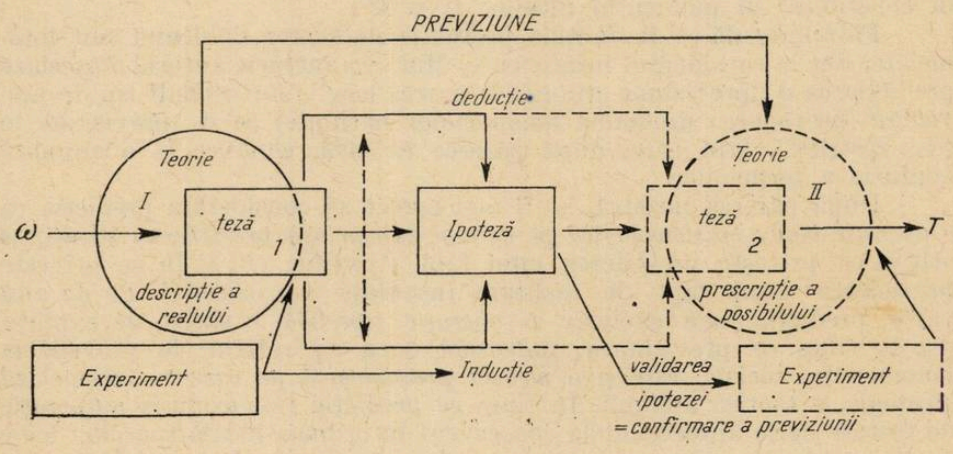
O dată cu transformarea ontică a posibilității în realitate pe plan gnoseologic, ipoteticul se transformă în tetic, necunoscutul devine cunoscut, inexistentul devine existent, *prezumția devine prescripție.* Dacă trecerea de la real la posibil (în cunoaștere sau existență) se bazează pe supoziții, respectiv se realizează printr-o operație prognotică, trecerea de la posibil la real (în cunoaștere sau existență) semnifică operația de verificare a prognozei și, în consecință, validarea previziunii științifice; *confirmarea supozițiilor înseamnă certitudine.*

*Anticipativitatea* în trecerea de la cunoscut la necunoscut sau de la existent la inexistent capătă o valoare nu numai *în sine*, ci și *pentru sine*, constituie o *forță motrice a dezvoltării cunoașterii omenești.*

Menționăm că validarea previziunii științifice nu este exclusiv o operație teoretică, ci îndeosebi una *practică.* Observația și experimentul (ca formă a practicii și metodă a cunoașterii științifice) mijlocesc verificarea ipotezelor și transformarea acestora în teorii științifice, *trecerea de la ipotetic la tetic.* Experimentul constituie, așadar, atît *suportul* epistemologic al explicației postdictice și predictice, cît și *mijlocul material de ve ficare* a previziunilor științifice. Situație care conferă previziuni știin-

ţifice nu numai o valoare gnoseologică, ci şi una praxiologică. Aceasta cu atît mai mult cu cît previziunea are întotdeauna o motivaţie şi o finalitate practică; este o premisă teoretică a activităţii practice transformatoare a oamenilor, le mijloceşte operaţia de fixare a scopurilor — moment intern în circuitul praxiologic.

*Schema generală a previziunii ştiinţifice* s-ar putea reprezenta intuitiv în felul următor:




Din această schemă se observă că previziunea este o modalitate logico-ipotetică de anticipare a realului, în care gîndirea se ridică de la o teorie ştiinţifică existentă la o teorie ştiinţifică neexistentă în cîmpul cunoaşterii (sau existenţă doar în stare virtuală). Aceasta din urmă se transformă din prescripţie a posibilului în descripţie a realului numai în măsura *validării experimentale* a ipotezelor prin care s-a structurat anticipativ. De unde rezultă că în operaţia prognozei funcţionează o *strînsă legătură între teorie şi ipoteză*, pe de o parte, şi între *ipoteză — teorie şi experiment*, pe de altă parte.

Validarea experimentală a ipotezei, echivalînd cu confirmarea previziunii, semnifică totodată *transformarea ipotezei în teorie* şi, corespunzător, deschiderea unui nou ciclu previzional, în care teoria de ordinul 2 devine premisă pentru deducerea (sau inducerea) unei teorii de ordinul 3 ş.a.m.d., drumul cunoaşterii anticipative fiind teoretic *nelimitat*.

Înainte de a detalia problematica conceptului de previziune, reţinem din schema de mai sus şi indicaţia că, spre deosebire de deducţie, inducţia oferă prognozei nu numai o premisă logică, ci şi una experimentală, analitică, fapt ce-i atestă o valoare operaţională preferenţială într-un demers previzional. Se observă, de asemenea, că deducţia şi inducţia se corelează reciproc în întemeierea previziunilor ştiinţifice.

În paginile anterioare am subordonat predicţia, ca tip de explicaţie, previziunii ştiinţifice. În această privinţă, Victor Săhleanu[1] face dis-

[1] Cf. Victor Săhleanu, *Previziunea ştiinţifică în biologie şi medicină*, în culegerea *Despre previziunea ştiinţifică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, p. 64—65.

tincție între *predicție*, care se referă la *prevederea unui fapt științific*, deci la mersul procesului cunoașterii (problemă epistemologică) și *previziune*, care se referă la *prevederea cu ajutorul științei* a unui eveniment natural, deci la mersul realității obiective însăși. În această accepție, „previziunea, *stricto sensu*, înseamnă trecerea de la ceea ce este existent în *realitate*, în momentul actual $t_0$, la ceea ce va exista de-abia în momentul $t_0 + T$", iar „predicția înseamnă trecerea de la ceea ce este existent în știință (sau în conștiință) în momentul actual $t_0$ la ceea ce va fi inclus în știință (sau în conștiință) în momentul ulterior $t_0 + T$".

Fără îndoială că distincțiile postulate de Victor Săhleanu sînt întemeiate, dar le considerăm insuficiente. Mai ales întrucît autorul apreciază predicția ca o „previziune științifică în sens larg"; iar celălalt tip de prevedere (prevederea dinamicii fenomenelor naturale) ca o „previziune în sens restrîns", fapt care, după părerea noastră, conduce la o anumită confuzie a termenilor.

După părerea noastră, ar fi mai corect să considerăm predicția ca *o operație logico-epistemologică pe care se întemeiază previziunea științifică* atît în ce privește prevederea unui fapt științific, cît și în ce privește prevederea unui fapt de realitate (naturală sau socială). Pe de altă parte, predicția este exclusiv o *operație teoretică*, o specie de explicație, în timp ce previziunea, îndeosebi dacă ne referim la prevederea fenomenelor sociale, este și o *metodă praxiologică* pe care se întemeiază strategia și tactica acțiunii. În timp ce predicția este exclusiv o operație de trecere de la antecedent la consecvent în ordinea ideală (pe plan logic și epistemologic), previziunea are în vedere și trecerea de la posibil la real în ordinea existenței. Și dacă ne referim la domeniul existenței sociale în care omul este integrat structural și funcțional, actul previzional comportă o condiționare socială, umană, o limitare concret-istorică în raport cu interesele și scopurile individuale și de grup ale oamenilor. De aceea, predicția, indiferent dacă are în vedere un domeniu natural sau social al existenței, se sprijină exclusiv pe o *motivație nomologică*, rezultată din cunoașterea cauzalității și legității obiective, iar previziunea în plan sociologic se determină și prin *parametrii ideologici și axiologici*. Din această cauză, în timp ce în evenimentele naturale nomologicul motivează în exclusivitate nu numai predicția, ci și previziunea, în prevederea evenimentelor sociale nomologicul poate fi însoțit sau chiar escamotat de psihosociologic și ideologic. Se explică astfel de ce previziunea științifică asupra evoluției viitoare a societății contemporane nu se poate iniția decît de pe pozițiile clasei muncitoare, în lumina materialismului dialectic și istoric. Alte interese de clasă, interesele claselor asupritoare ale societății contemporane, dimpotrivă, împiedică activitatea teoretică previzională. Viitorul apare incert, o necunoscută cu neputință de investigat și cucerit.

Cu toate aceste observații, problema rămîne mai departe în discuție, pînă în prezent neexistînd o precizare clară a conținutului și sferei termenilor de predicție, prognoză, previziune. Rămîne însă certă concluzia că atît previziunea, cît și predicția au o întemeiere nomologică. S-ar mai putea adăuga că, din acest punct de vedere, *predicția se întemeiază îndeosebi pe principiul cauzalității, în timp ce previziunea este deductibilă tot așa de bine și din legități*. De exemplu legea periodicității elementelor, legile lui Kepler, permit o prevedere uimitoare a unor evenimente naturale.

Indiferent dacă se întemeiază pe aserţiuni cauzale (inducţie) sau pe inferenţe nomologice (deducţie), previziunea ştiinţifică operează totdeauna cu principiul determinismului. Corelarea previziunii ştiinţifice cu determinismul cauzal nu este întîmplătoare. Privarea explicaţiei ştiinţifice de principiul determinismului pune în imposibilitate efortul de previzibilitate şi implicit conduce la agnosticism. Întotdeauna previziunea ştiinţifică, după cum se exprimă şi Clara Dan[2], este o afirmaţie făcută asupra stării viitoare a unui fenomen pe baza unei *raţiuni suficiente*. Or, legea logică a raţiunii suficiente nu este altceva decît expresia logică formală a legii cauzalităţii.

Dacă legitatea intervine îndeosebi în previziunea care descrie un fapt necunoscut, dar existent (acelaşi exemplu strălucit oferit de legea periodicităţii elementelor chimice sau de legile mişcării corpurilor cereşti), cauzalitatea intervine în prevederea unui moment ulterior al unui fapt obiectiv, natural sau social. De exemplu : prevederea stărilor viitoare ale unor structuri biologice pe baza structurilor actuale, prin cunoaşterea mecanismului de determinare cauzală şi condiţională a evoluţiei biologice (darvinismul) ; prevederea perspectivelor dezvoltării unor macro- sau microstructuri sociale în baza explicării determinant-cauzale a esenţei şi mecanismului vieţii sociale (materialismul istoric).

De altfel, în practica cunoaşterii ştiinţifice nu se poate face o distincţie absolută între legitate şi cauzalitate ; cauzalitatea însăşi se poate defini ca lege. Repetabilitatea, periodicitatea, trăsături caracteristice conexiunilor legice, deduse pe baza generalizării unor raporturi cauzale, pot fi, la rîndul lor, aplicate în prevederea stărilor ulterioare ale unui sistem obiectiv. Marx a folosit, de exemplu, legea concordanţei obligatorii a forţelor şi relaţiilor de producţie în prevederea viitorului comunist al societăţii umane. În *Critica programului de la Gotha*, aplicînd această lege, a descoperit mecanismul cauzal al trecerii de la capitalism la comunism, formulînd teza necesităţii revoluţiei proletare şi dictaturii proletariatului (idee pe care a formulat-o sintetic şi într-o scrisoare către Weidemeyer).

De altfel, legile nu numai că includ genetic raporturi cauzale, dar le şi exprimă (de cele mai multe ori statistic). Este suficient să ne referim pentru a atesta aceasta la grupul legilor care acţionează în colective statistice, cum ar fi : legea distribuţiei medii a maselor în volume a gazelor, legile perioadelor de înjumătăţire ale nucleelor substanţelor radioactive etc., în fizică, sau legea valorii în domeniul economic, precum şi legile de distribuţie şi frecvenţă, cu care operează în general teoria probabilităţilor şi teoria jocurilor. În aceste cazuri, avem de-a face cu *legi de stare*, care, spre deosebire de legile de mişcare, exprimă mediat raporturi cauzale, numai prin mijlocirea *corelaţiei dialectice a necesităţii şi întîmplării*. Asemenea mijlociri provoacă dificultăţi în domeniul predicţiei şi, corespunzător, în formularea unor previziuni ştiinţifice, reducîndu-le, direct proporţional cu intensitatea şi numărul lor, gradul de certitudine.

Dată fiind natura statistică a structurilor reale, în care totalitatea este deosebită calitativ de proprietăţile individuale ale elementelor com-

---

[2] Cf. Clara Dan, *Critica filozofiei contemporane subiectiviste în problema previziunii ştiinţifice*, în culegerea citată, p. 167.

ponente, predicția nu mai poate fi, așadar, redusă la o prescripție cauzală mecanică, de tip laplacean, ci se manifestă ca o *prevedere probabilistică*, de tipul lanțurilor Markov. În consecință, previziunea științifică vizează necunoscutul sau neexistentul, aflate în prezent în stare virtuală, doar cu o anumită aproximație.

Aproximitivitatea prognozelor statistice nu exclude capacitatea rațiunii de a da o expresie matematică riguroasă cunoașterii viitorului. Ea vizează însă doar o *medie de comportare a elementelor unei mulțimi*, și nu dinamica fiecărui element luat separat. Fapt pentru care certitudinea absolută proprie predicției dinamice (mecanice) este înlocuită cu o *certitudine relativă* în cadrul predicției probabiliste.

Coeficientul de certitudine al predicției în colectivele statistice este susceptibil de modelare matematică. Varianța parametrilor care intervin perturbator în dinamica obiectivă a acestor colective poate fi exprimată matematic printr-o *funcție de distribuție a parametrilor inițiali* și printr-o *ecuație de frecvență a factorilor aleatori*.

Deoarece tipul de cauzalitate pe care se întemeiază predicția probabilistă este neunivoc, statistic, relativa incertitudine cuprinsă în prevederea unui nou fapt științific sau în anticiparea unui fapt de realitate este motivată obiectiv atît din punct de vedere ontic, cît și gnoseologic. Incertitudinea (relativă) și aproximativitatea predicției statistice nu trebuie, așadar, interpretate în spirit agnostic, ca impreciziune previzională principială, ca o cunoaștere exclusiv ipotetică a viitorului. *Predicția este întotdeuna tetică*, iar ipoteza este numai un instrument de abstragere a teticului. De aceea relativitatea modelelor previzionale statistice nu decurge numai din structura cunoașterii, ci și din structura obiectului cunoașterii, în care obiectiv trecerea de la posibil la real este mediată de probabilitate. De unde rezultă că explicația predictică probabilistă nu este opusă *explicației predictice deterministe, ci se manifestă ca o specie a acesteia*, corespunzătoare tipului de relații cauzale (statistice) pe care se întemeiază[3].

## II. PREDICȚIA PROBABILISTĂ ȘI PREVIZIUNEA ȘTIINȚIFICĂ

1. Problema raportului dintre explicația probabilistă și explicația cauzală, considerate ca modalități de prognoză, suscită încă multe controverse în domeniul logicii și metodologiei cunoașterii științifice. După părerea noastră, *determinismul*, conceput atît ca teorie, cît și ca principiu, *include ambele tipuri de explicație*, una fiind o aproximație a celeilalte; susținem chiar că *explicația probabilistă este o specie a explicației cauzale*.

Un punct de vedere interesant în această direcție ostil subiectivismului și exclusivismului fenomenologic l-a formulat Bertrand Russell. Analizînd pe larg conceptul de probabilitate, în perspectiva întemeierii unui model explicativ adecvat în știință, el se referă special la Mises și Reichenbach, care, după cum se știe, au avut importante contribuții ori-

[3] Problema caracterului determinist al legilor de probabilitate și implicit a naturii complexe a statisticii, din care decurge caracterul tetic al predicției statistice, a fost abordată de noi în *Causalité et probabilité*, „Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie", Band 3, Wien, 2—9 September 1968, Verlag Herder Wien, 1969.

ginale în domeniul teoriei moderne a probabilităţilor[4]. Între altele, Russell reproşează acestora faptul că aplică conceptul de probabilitate numai la seriile prgresive, nu şi la clasele finite. Or, se pot da nenumărate exemple de sisteme finite care se comportă statistic, ceea ce face ca şi acestora predicţia ce le este aplicabilă să fie tot probabilistă[5]. Russell se referă, în acest sens, la clase de mulţimi finite, cu un număr determinant de submulţimi, dar care se comportă probabilist (de exemplu rasa umană). De aici ar rezulta că probabilitatea nu este numai un atribut al infinitului, al nedeterminatului, ci şi un atribut al finitului, al determinatului. Russell mai precizează : „Obiecţia pe care o fac acestei definiţii (pe care Mises şi Reichenbach o dau probabilităţii) este aceea că frecvenţa de care depinde (probabilitatea) este concepută ca ipotetică şi de aceea totdeauna incertă. Sînt în dezacord de asemenea cu distincţia netă pe care ei o fac între probabilitate şi îndoială ; dar totodată şi cu faptul că în acest cadru probabilitatea logică apare ca un gen de gîndire neologic, după cum şi opus certitudinii logice"[6].

Opus acestui mod pozitivist-agnostic de a interpreta probabilitatea, interpretare care în fond opune probabilitatea cauzalităţii în cadrul discursului logic, Russell defineşte probabilitatea în concordanţă cu legea cauzalităţii. „O *lege cauzală*, aşa cum voi folosi acest termen, poate fi definită ca un principiu general în virtutea căruia, date fiind elemente suficiente despre anumite regiuni ale spaţiu-timpului, este posibil de inferat ceva despre alte oarecare regiuni ale spaţiu-timpului. Inferenţa poate fi numai probabilă, însă probabilitatea poate fi numai pe jumătate considerată, astfel încît principiul în chestiune să poată fi numit cu adevărat o *lege cauzală*"[7].

În consecinţă, filozoful englez consideră legea cauzalităţii ca o metodă generală de cunoaştere aplicabilă şi în fenomenele statistice, o metodă care (asociată şi altor metode : metoda inducţiei, metoda interacţiunii, metoda structurală, metoda analogiei) are valoare de postulat fundamental al inferenţei ştiinţifice.

Corelarea cauzalităţii cu probabilitatea în explicaţia ştiinţifică preocupă şi pe Carl Hempel. În cartea sa *Philosophy of Natural Science* el consideră probabilitatea ca o trăsătură a oricărei ipoteze şi, în acest context, ca un criteriu de confirmare şi acceptabilitate în discursul ştiinţific [8].

Întrucît ipoteza este un element constitutiv al predicţiei, rezultă că orice previziune se întemeiază pe probabilitate, iar de aici că intervenţia probabilităţii în actul predictiv nu anulează, ci implică postulatul corespondenţei dintre *explanandum* şi *explanans*.

În trecerea de la propoziţii explicative (explanans) la propoziţii prescriptive (explanandum), Hempel relevă rolul metodologic al legilor, funcţia lor nomologic-deductivă în actul explicativ. „Explicările just considerate pot fi concepute, prin urmare — spune el — , ca argumente

[4] Cf. Richard von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, 2 nd ed. Vienna, 1936 (ed. 1928) ; Hans Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre*, Leiden, 1935, precum şi *Experience and Prediction*, 1938.

[5] Bertrand Russell, *Human Knowledge, Its Scop and Limits*, London, George Allen and Unwin LTD, New-York, Humanitées Press Inc., 1966. p. 380.

[6] *Ibidem*, p. 389.

[7] *Ibidem*, p. 326.

[8] Carl G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Foundations of Philosophy series Prentice — Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. I., 1966, p. 45—46.

deductive ale căror concluzii sînt propoziţiile explanandum (E) şi ale căror premise necesare (*premisset*) explanans, constă în legi generale, $L_1$, $L_2$,..., $L_r$ şi alte enunţuri (*statements*), $C_1$, $C_2$... $C_k$, ce fac aserţiuni asupra faptelor particulare. Forma acestor argumente, care constituie astfel un tip de explicaţie ştiinţifică, poate fi reprezentată de schema următoare :

(D—N)

$$\left.\begin{array}{l} L_1,\ L_2,\ldots\ldots L_r \\ C_1,\ C_2,\ \ldots\ldots C_k \end{array}\right\} \text{ propoziţii Explanans}$$

$$\overline{\qquad E \qquad} \quad \text{propoziţii Explanandum}$$

Calculele explicative ale acestui gen (de aserţiune) vor fi denumite explicări prin subsumare (*subsumption*) deductivă a legilor generale, sau *explicări deductiv-monologice* (D—N). Legile invocate în explicarea ştiinţifică pot fi de asemenea numite *legi de acoperire* (*covering laws*) pentru fenomenul explanandum, iar argumentul explicator va fi subordonat lui explanandum prin aceste legi[9].

Hempel are în vedere în explicarea deductiv-nomologică o modalitate de explicaţie în care consecventul este dedus cauzal din antecendent, legea fiind mijlocitor în acest raport cauzal : „Aceste explicări sînt în acelaşi timp expresii de forma « E din cauza lui C », unde E este evenimentul de explicat şi C este un anumit antecedent sau eveniment concomitent..."[10]. Pe baza unor exemple din fizică, Hempel ajunge la concluzia că în analiza structurii explicării deductiv-nomologice se ajunge inevitabil la noţiunea de *cauză*, exprimată în maxima generală : „aceeaşi cauză, acelaşi efect", maximă ce relevă un raport de *producere* între o clasă de evenimente (F) şi altă clasă de evenimente (G) cu care se află într-o relaţie de succesiune sau de coexistenţă[11].

În preocuparea de a institui un temei cauzal tipului de explicare deductiv-nomologic, tip căruia îi este caracteristică legea ca instrument logic de asertare, Hempel acordă de asemenea importanţa cuvenită conceptului de probabilitate.

Prin intermediul acestui concept, el întemeiază un tip aparte de explicare : explicarea probabilistă[12]. Pentru ilustrare autorul ia următorul exemplu :

— Probabilitatea ca persoanele expuse pojarului să ia boala este mare.

— Jim a fost expus pojarului

═══════════ [există o mare probabilitate]

— Jim a luat pojarul.

Faţă de schema anterioară (D—N), în care concluzia era separată de premise printr-o singură linie, în raţionamentul de faţă, pentru a despărţi concluzia de premise, se folosesc două linii. Cele două linii, deşi au funcţia analogă de a marca trecerea de la premise (explanans) la concluzie (propoziţii explanandum), indică un coeficient mai mare sau mai

[9] *Ibidem*, p. 51.
[10] *Ibidem*, p. 52.
[11] *Ibidem*, p. 53.
[12] *Ibidem*, p. 58—59.

mic de probabilitate, gradul de probabilitate fiind sugerat de notaţia în paranteză. În primul caz (D—N), legile sînt instrumente universale de explicare şi implică o „deducţie certă", iar în al doilea caz îmbracă o formă probabilistă, implicînd o incertitudine, adică eventual numai o „certitudine practică".

Din structura explicaţiei probabiliste (dacă notăm p = probabilitate, R = întîmplător, 0 = rezultat), Hempel deduce următoarele legi de probabilitate[13].

a — *Dacă* în forma cea mai simplificată probabilitatea ia valori între 0 (zero) şi 1,
atunci $0 \leqslant p\ (0,R) \leqslant 1$.

b — *Dacă* $0_1$, $0_2$ se exclud,
*atunci* p ($0_1$, sau $0_2$, R) = p($0_1$, R) + p($0_2$,R), unde evident „+" desemnează disjuncţia exclusivă.

c — *Dacă* probabilitatea are drept rezultat necesar (în toate cazurile, oricare ar fi 0 sau non 0) pe 1, *atunci* p (0, sau non 0, R) =1.

Pe baza acestor legi de probabilitate, folosind exemplul de mai sus, Hempel propune o formă generală simplificată a explicării probabilistice[14] :

p (0,R) este aproape de 1
i este un caz al lui R
═══════ [există o mare probabilitate]
i este un caz al lui 0.

Principala observaţie dedusă de autor din această schemă este aceea că ea atestă *caracterul deductiv al explicaţiei probabiliste*, din a cărei premisă transcrisă în întregime în valori numerice rezultă o schemă de forma

p (0,R) = r
i este un caz al lui R
═══════ [r]
i este un caz al lui 0.

Cu această schemă a explicaţiei probabiliste, Hempel realizează o dublă unificare în structura şi mecanismul explicaţiei : unificarea deducţiei cu inducţia şi unificarea legii (şi cauzalităţii) cu probabilitatea în trecerea de la *explanans* la *explanandum*.

În cazul primei unificări se poate constata că majoritatea tipurilor de explicaţii, inclusiv cele deductive, se realizează *inductiv*, deoarece în sistemele care sînt structurate statistic (atît cele naturale şi sociale cît şi cele logice) intervine *probabilitatea* ca trăsătură a comportamentului lor futurologic. Se atestă astfel schema propusă de noi în capitolul anterior cu privire la modelul previziunii ştiinţifice, model care include ca modalităţi de inferenţă predictică atît inducţia, cît şi deducţia.

În cazul celei de-a doua unificări, Hempel oferă o soluţie deterministă în interpretarea explicaţiei predictice de tip probabilist, în care rol de instrument de inferare logică îl au *legea* şi *cauzalitatea*.

Este interesant de remarcat şi faptul că Hempel nu separă, aşa cum procedează Mises şi Reichenbach, cauzalitatea de probabilitate. Caracterizînd explicaţia probabilistă, el arată, de pildă, că ea nu se deosebeşte fundamental de explicarea deductiv-nomologică, una corespunde celeilalte. „În ambele cazuri, evenimentul dat este explicat prin referinţă la altele,

[13] *Ibidem*, p. 63.
[14] *Ibidem*, p. 67.

cu care evenimentul explanandum este corelat prin legi". Dar, observă mai departe Hempel, „într-un caz legile sînt într-o formă universală; în celălalt caz, într-o formă probabilistică". S-ar părea că Hempel, întrucîtva, separă legitatea de probabilitate. Într-adevăr, în analiza explicației probabiliste nu mai amintește expres temeiul cauzal al inferării explicative. Cu toate acestea, el afirmă în continuare: „În timp ce explicarea deductivă arată că pe baza informației conținute în explanans, explanandum va fi presupus cu «certitudine deductivă», o explicație inductivă arată numai că, pe baza informației conținute în explanans, explanandum va putea fi presupus cu (o mare sau mai mică) probabilitate și poate cu «certitudine practică». Rezultă astfel că ultimul argument (argumentul certitudinii) este totuși o cerință comună a oricărei explicări corecte"[15].

Hempel precizează totodată, evitînd unilateralitatea, că explicarea probabilistă (inductivă), deși are comun cu cea cauzală (deductiv-nomologică) un coeficient de certitudine, certitudinea probabilistă diferă calitativ și cantitativ de certitudinea cu care operează explicarea deductiv-nomologică, ea are doar o valoare practică, concretă, nu și teoretică, abstractă. Toate aceste precizări marchează detașarea netă a lui Hempel de subiectivismul și agnosticismul tradițional (clasic sau pozitivist) al interpretărilor probabilistice. Dacă pentru Reichenbach inducția probabilistă exclude deducția cauzală, pentru Hempel, ca și pentru Russell, cu toate că distinge modelul probabilist de cel deductiv-nomologic al explicației, probabilitatea nu exclude, ci implică cauzalitatea în discursul explicativ și predictic.

2. În accepția materialist-dialectică a principiului determinismului schema unei previziuni științifice (dacă folosim modelele lui C. Hempel asupra explicației deductiv-nomologice și explicației probabilistice) ar putea fi următoarea:

$$\begin{array}{ll} & L\ (l_1, l_2, \ldots, l_n) \\ (N\text{-}D) & r = f(S) \qquad\qquad (P\text{-}I) \\ & \dfrac{C\ (c_1, c_2, \ldots, c_n)}{E}\ [r] \end{array}$$

În această schemă, L = ansamblul legilor fenomenului de explicat ($l_1, l_2, \ldots, l_n$ fiind diverse legi din acest ansamblu), r=indicele de probabilitate (atît la nivelul realului cît și al posibilului), S=ansamblul proceselor stohastice din structura realului, C=sisteme de enunțuri explicatoare—propoziții experimentale—, ($c_1, c_2, \ldots, c_n$ fiind diverse enunțuri), E = explanandum (sistemul de propoziții predictice).

Din această schemă se poate deduce structura unei ecuații a explicației predictice, în care *Explanandum* este echivalent cu *Explanans* (în condițiile unei aserțiuni logice corecte operate asupra raționamentului, în care *Explanans* este sistemul premiselor, iar *Explanandum* este concluzia):

$$E_r = L + f(S) + C.$$

Atît din schema previziunii științifice, cît și din ecuația explicației predictice, rezultă următoarele *observații* principale:

[15] *Ibidem*

a) În raţionamentul previzional intervin corelat atît explicaţia deductiv-nomologică (N-D), cît şi explicaţia inductiv probabilistă (P-I). În structura sistemului Explanans intră astfel şi legile (concepute ca expresii ale unor relaţii generice în ansamblul cărora sînt incluse şi relaţii cauzale), şi probabilitatea (ca funcţie de distribuţie statistică a parametrilor unor procese stohastice). Rezultă, aşadar, *unitatea dintre deductiv şi inductiv în inferenţa predictică.*

b) Indicele de probabilitate este prezent atît în Explanans, ca f(S) şi în Explanandum ca functor de inferenţă (r) ce mediază trecerea de la propoziţii explicatoare la propoziţii predictice. Menţionăm că lipsa acestui indice nu modifică substanţial structura predicţiei, ci o reduce la o explicaţie cauzală dinamică, o predicţie de tip laplacean.

Astfel, atunci cînd $f(S) \longrightarrow 0$

şi corespunzător $r \longrightarrow 0$

Rezultă

$$\frac{L\ (l_1, c_2, \ldots, l_n)\quad C\ (c_1, c_2, \ldots, c_n)}{E}$$

Ecuaţia explicaţiei predictice fiind

$$E = L + C.$$

Se impune aici observaţia că din schemele şi ecuaţiile acestor două tipuri de explicaţie (cauzală şi probabilistă) nu rezultă că predicţia dinamică contrazice predicţia statistică. Dimpotrivă, prima apare ca un caz limitat, ideal, ca o abstracţie a celei de-a doua. Existenţa predicţiei dinamice este condiţionată de eliminarea statisticităţii şi implicit a probabilităţii din mecanismul explicativ, motivată de caracterul sumativ al sistemelor la care este aplicabilă. În sistemele integrative, îndeosebi în cele biologice şi sociale, statisticitatea fiind un atribut al acestor sisteme explicaţiile nu pot opera cu predicţii dinamice. Iată de ce, între altele, *orice previziune socială se întemeiază pe predicţii probabiliste.*

c) Din analiza structurii sistemului Explanans în explicaţia predictică rezultă *corelaţia legităţii şi probabilităţii în determinarea propoziţiilor explanandum.* Acest lucru conferă atît statut de legitate şi implicit de cauzalitate probabilităţii, cît şi statut de statisticitate (de probabilitate) legităţii. Aşadar, legile care acţionează în procesele statistice, sînt legi de probabilitate, probabilitatea lor fiind în funcţie de distribuţia statistică a parametrilor iniţiali şi de frecvenţa oscilaţiei lor în dinamica trecerii de la posibil la real. În sistemele sociale, intervenţia factorilor aleatori, condiţionali creează *cîmpul de particularitate*, de specificitate, cîmp care, la rîndul său, conferă concretitudine legităţii, unitate dialectică între general şi particular în acţiunea legilor sociale.

În această ordine de idei trebuie menţionat că aplicarea predicţiei dinamice în previziunile sociale, excluderea condiţiilor de probabilitate conduc la pierderea din vedere a unităţii dintre general şi particular. Escamotarea parametrilor condiţionali aleatori, neglijarea cîmpului de

particularitate mediat de jocul factorilor întîmplători privează cunoaşterea de concretitudine şi conduce implicit la o optică deformată asupra structurilor şi dinamicii sociale, la o atitudine rigidă şi la un schematism rupt de viaţă, dăunător şi periculos pe plan practic.

Legile generale nu pot epuiza sistemul de elemente ce pot întemeia o previziune ştiinţifică riguroasă şi totodată elastică. Ele sînt operante într-o previziune dacă li se asociază ceilalţi factori nomologici (condiţionali, întîmplători, aleatori) în multiplicitatea ipostazierii lor obiective şi subiective, bio-antropologice şi psihosociologice.

d) Prezenţa legilor ca element al Explanansului conferă un fundament nomologic şi totodată o intemeiere logică previziunii ştiinţifice. Eliminarea legilor din Explanans nu împiedică numai posibilitatea inferenţei deductive, ci şi inferenţa inductivă.

S-ar putea obiecta că este posibilă asertarea previzională şi în lipsa legilor (şi a cauzalităţii) exclusiv pe temeiul probabilităţii (obiecţie ce s-ar putea formula din punctul de vedere al teoriei lui Mises şi Reichenbach asupra probabilităţii). Obiecţia este neîntemeiată, deoarece probabilitatea însăşi include legitatea şi cauzalitatea, părere cu care este pe deplin de acord Russell (împotriva lui Mises şi Reichenbach), Hempel (într-o bună măsură în analiza explicaţiei probabiliste), Popper (în contextul în care acordă statut cauzal „indeterminismului" în fizică şi solicită indirect principiul cauzalităţii în analiza conceptului de probabilitate, criticîndu-l pe Carnap în această privinţă), nemaivorbind de o serie de fizicieni, printre care, în parte, şi Heisenberg, alături de L. de Broglie, J.P. Vigier, Blohinţev, Fok etc.

În măsura în care r corespunde lui f(S), înseamnă că indicele de probabilitate nu este arbitrar, libertate de alegere, ci are o motivare ontologică, este funcţie de statisticitatea reală a sistemelor obiective. Caracterul stohastic al colectivelor statistice este substratul întemeierii nomologice (cauzale, condiţionale) a explicaţiei probabiliste.

— Se explică de ce empirismul sociologic şi microsociologia (Gurvitch, Moreno), precum şi funcţionalismul (Parsons,Merton) nu reuşesc şi nu-şi propun formularea de previziuni ştiinţifice. În explicaţia lor sociologică, o dată cu legitatea şi cauzalitatea, sînt excluse şi temeiurile nomologice ale probabilităţii, fapt care teoretic conduce la postularea unui agnosticism principial în problema previzibilităţii. De aceea, în măsura în care unii ideologi adepţi ai neopozitivismului din occident încearcă o scrutare a viitorului, nu găsesc răspuns la întrebarea :„încotro se îndreaptă omenirea?" Sau dacă insistă, într-un atare efort, formulează *preziceri*, şi nu *previziuni* ştiinţifice.

Asemenea preziceri, din care se degajă un climat de incertitudine şi un scepticism futurologic, sînt formulate, de exemplu, de Bernard Cazés [16].

Trecînd în revistă unele prognoze din sociologia occidentală, care prevestesc „declinul ideologiilor" şi totodată propagă disprețul faţă de societatea actuală de consum, o detaşare faţă de rezultatele activităţii ei economice, Cazés se declară pesimist în privinţa viitorului, prevestind

[16] Cf. Bernard Cazés, *La prospective face à l'imprévu*, în „Preuves", Paris, 18, nr. 211, oct. 1968, p. 54—59.

că, în perspectivă, participarea activă la viaţa politică sau chiar munca în general vor juca doar un rol mărginit în societate. El consideră, de asemenea, că adevărata problemă a investigaţiei sociologice nu este căutarea sensului societăţii viitoare, ci, mai degrabă, articularea corectă a trei tendinţe distincte şi opuse ale societăţii contemporane : *educaţia*, *munca* şi *retragerea* din activitate, tendinţe care, după părerea sa, vor împinge individul către unidimensionalitate.

În această privinţă, Bernard Cazés se aliniază concepţiei lui Marcuse despre omul unidimensional al societăţii contemporane, a cărui trăsătură definitorie este accentuarea înstrăinării. Înstrăinarea treptată a omului în procesul muncii se va produce, după părerea lui Cazés, într-o mult mai mare proporţie la oraşe. Fenomenul ca atare va înrîuri foarte mult pe adolescenţi, a căror subcultură „va fi axată în special pe contestarea autorităţii". Se va crea astfel un grup social cu mod de viaţă şi valori proprii, ce ridică societăţii probleme foarte serioase.

Propunînd „noi forme de sociologizare" (familia, biserica şi alte instituţii au pierdut această putere), Cazés consideră concluziv că *prima sarcină a prognozei este de a ierarhiza problemele în funcţie de importanţa lor, şi nu aceea de a trasa un tablou concret al lumii de mîine.*

Apar evidente în raţionamentul său atît neîncrederea şi scepticismul futurologic, cît şi eclectismul prevederilor sale, mai de grabă un amestec de presupuneri izvorîte din simple constatări asupra unor frămîntări sociale contemporane, cum ar fi cele din rîndurile tineretului, a căror motivaţie a rămas total neînţeleasă de autor. Nu este deci vorba de o previziune ştiinţifică propriu-zisă, ci de unele *preziceri*. La Cazés lipsesc complet instrumentele de inferenţă predictică : legitatea, cauzalitatea, probabilitatea. Nu se încearcă o explicaţie nomologică deductivă asupra viitorului societăţii contemporane. Nu există nici chiar interesul pentru o prevedere de ansamblu asupra viitorului societăţii (capitaliste), autorul declinîndu-se de o asemenea răspundere, fapt ce denotă o lipsă totală de perspectivă în explicaţia sa sociologică.

Cazul lui Bernard Cazés nu este izolat, el exprimă una din tendinţele simptomatice ale gîndirii sociologice burgheze contemporane, care, în domeniul explicaţiilor macrostructurale, lipsindu-i principiul determinismului, rămîne neputincioasă în faţa marilor probleme care frămîntă astăzi omenirea.

e) Negarea obiectivităţii legilor sociale reduce explicaţia sociologică la o simplă relaţie de corespondenţă între *explanans* şi *explanandum*. Şi, deoarece însuşi indicele de probabilitate este lipsit de atributul nomologicului, *explanansul* este limitat la un număr de propoziţii experimentale, propoziţii care, evident, nu pot conferi inferenţei ştiinţifice certitudine previzională.

Astfel, din ecuaţia : $E_r = L + f(S) + C$, prin reducţia lui L şi prin transferul total al lui r din *explanans* în *explanandum*, ar rezulta :

$$E_r = C$$

sau, mai simplu, pentru o predicţie dinamică :

$$E = C.$$

Evident că într-o asemenea manieră de interpretare a predicției nu e posibilă inferența științifică, explicația este condamnată la empirie, fiind redusă la niște enunțuri factologice, cu atît mai puțin capabile de a întemeia o previziune în cadrul predicției de tip probabilist. *Explanandumul* apare prin această prismă ca absolut incert și, în consecință, principial imprevizibil.

Sînt explicabile astfel, din punct de vedere gnoseologic, scepticismul unor concepții sociologice burgheze contemporane și, prin aceasta, incapacitatea sociologiei burgheze în ansamblul ei de a oferi o bază teoretică eficientă acțiunii sociale de largă perspectivă.

La fel de explicabil este și spiritul de luciditate al unor sociologi contemporani nemarxiști, apelul unora dintre ei la puncte de referință, dacă nu chiar la o contopire (în manieră eclectică bineînțeles) cu dialectica și marxismul în general. Edificatoare în acest sens este încercarea funcționaliștilor americani din „tînăra generație", în frunte cu Merton, care se abat tocmai pe această cale de la funcționalismul clasic (Parsons) în elaborarea unei „big Theory"[17], de care, după opinia lor, ar avea nevoie mai mult decît oricînd omenirea în climatul actual de incertitudine și „înstrăinare tehnică-științifică".

[17] Soluțiile lui Merton de renovare a funcționalismului prin contactul cu dialectica le-am prezentat în lucrarea *Funcționalismul și determinismul istoric*, în *Sociologie generală*, București, Edit. științifică, 1968.

# CU PRIVIRE LA NOȚIUNEA DE „ANTAGONISM" ÎN SPECIAL ÎN FIZIOLOGIE

DE

MIRCEA POP și VICTOR SĂHLEANU

Introducerea termenului de „*antagonism*" în caracterizarea unei situații sociale se datorește lui K. Marx (*Mizeria filozofiei*), și, după cît se pare, aceasta este și ocazia fundamentală în care i s-a precizat sensul. În lucrările clasicilor marxim-leninismului, noțiunea de „antagonism" este folosită *numai* pentru caracterizarea anumitor contradicții sociale ale dezvoltării societății împărțite în clase. Aceste clase sînt potrivnice, interesele lor sînt de neîmpăcat, diametral opuse. În textul lui K. Marx, antagonismul vizat este cel dintre proletariat și burghezie, concretizat prin luptă și prin conflicte. Antagonismul este o variantă de contradicții, care iau forma cea mai acută și se rezolvă de obicei prin distrugerea unuia din contrariile în luptă. Cît privește „lupta", ea este privită în general ca fiind excluderea laturilor contrare, negarea reciprocă.

Întrebarea care ni se pune este dacă *antagonismul* este un termen adecvat numai pentru descrierea unor contradicții sociale sau poate fi folosit ca noțiune de bază și într-o analiză dialectică alta decît aceea a unui fenomen social, de pildă, în domeniul fiziologiei?

Conceperea antagonismului ca o varietate a contradicției ce poate fi definită *general* — și nu limitată la concretizarea ei socială — are avantajele de a respecta sensul etimologic și tradițiile de utilizare a cuvîntului, tradiții care *s-au continuat* în folosirea lor biologică actuală. În dicționarele de acum un secol, termenul de „antagonism" era privit ca un „termen de filozofie medicală"[1]. Etimologic, *antagonism* presupune acțiune și efort împotriva a ceva, rezistență pe care și-o opun *puteri* contrare. Iată de ce nu orice pereche de termeni opuși este expresia unui antagonism. În sensul

[1] P. Lorain în *Nouveau Dictionnaire de Médecine et Chirurgie*, vol. II, Paris, Ed. Baillière, 1887, p. 584 și urm.

său general, antagonismul poate intra între categoriile unei *logici a energiei*[2].

Dar chiar în cîmpul biologiei şi al medicinii există confuzii, interpretări superficiale sau false. Ideea după care noţiunea de antagonism ar putea fi o idee centrală a reglărilor biologice nu se întîlneşte decît rareori. Dicţionare de biologie se mărginesc să vorbească despre „simbioza antagonistă" (sinonimă cu parazitismul)[3], iar dicţionare de medicină se limitează la menţionarea muşchilor agonişti şi antagonişti[4]. Unele dicţionare nici nu pomenesc termenul[5], iar altele amintesc de un sens arhaic, cel de „luptă între două boli"[6]. În cunoscutul dicţionar *Littré* sînt enumerate patru accepţii: antagonismul între boli; antagonismul muscular; cel nervos şi cel al otrăvurilor (precizîndu-se că *antidotismul* depăşeşte *antagonismul*)[7]. H.de Varigny precizase, mai înainte, şi noţiunea de antagonism terapeutic (mai curînd — farmacodinamic)[8].

★

O scurtă incursiune istorică se impune. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, J.Hunter a pus în circulaţie o „dogmă" a incompatibilităţii acţiunilor morbide. Şcoala de la Montpellier, mai prudentă, a adoptat, la începutul secolului trecut, principiul antagonismului dintre elementele inflamatoare, pe de o parte (caracterizate prin exces de forţă), şi elementele de adinamie, pe de alta (exprimînd o *perversiune* a forţelor). Idei similare au fost dezvoltate de Boudin (1843). Mai tîrziu, nucleul raţional al acestor teze a fost căutat în imunitate (P.Lorain) şi în antagonismul microbilor patogeni (A. Gilbert). În realitate, *de obicei*, microbii, în asociere, îşi exaltă virulenţa[9].

În 1893, C.S. Sherrington a început să publice seria sa de lucrări privitoare la corelaţia muşchilor antagonişti, precizînd (în 1907) „legile" inervaţiei lor reciproce. Dar încă în 1897 H.E.Hering a atras atenţia asupra faptului că în fiziologie întîlnim mai ales *sinergii pseudoantagoniste*. În 1910, H.Eppinger şi W.R.Hess, descriind *vagotonia*, s-au inspirat (pe cît se pare) din „legile" lui Sherrington. Fragilitatea acestei analogii a fost arătată de D. Danielopolu (1928), marele precursor al biociberneticii" sistemului nervos vegetativ[10]. Ideile lui Sherrington, Eppinger şi Hess au

---

[2] St. Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Paris, Ed. Hermann, 1951.

[3] H. Schmidt, *Wörterbuch der Biologie*, Leipzig, Ed. Kroner, 1912, p. 20.

[4] G. Casalini, *Dizionario di Medicina*, vol. I, Torino, 1939, p. 130.

[5] A. Villaret, *Handwörterbuch der Gesamten Medizin*, vol. I, Stuttgart, Enke, 1899, p. 80.

[6] E. Dabout, *Petit dictionnaire de médecine*, Paris, Ed. Baillière, 1924, p. 42.

[7] E. Littré — A. Gilbert, *Dictionnaire de Médecine*, 21 ed., Paris, Ed. Baillière, 1908, p. 81.

[8] *La grande encyclopédie*, vol. III, Paris. Ed. Lamirault, p. 132—133. Autorul subliniază că nu *simptomele*, ci mecanismele *cauzale* alcătuiesc criteriul.

[9] Antagonismul microbian a fost descoperit de V. Babeş,; *utilizarea* sa „artificială" a însemnat intrarea medicinii în „era antibioticelor" (Fleming ş. a.). Relaţia dintre macroorganism şi microorganismul patogen, dintre bacterie şi bacteriofag — sînt relaţii *antagonice* (dar nu în mod absolut — vezi mai departe).

[10] I. Hăulică, *D. Danielopolu, precursor al ciberneticii*, „Cronica", Iaşi, 1967, nr. 23 (70), p. 9.

fost criticate de K.Goldstein[11] din punctul de vedere al unei fiziologii și fiziopatologii „holiste" (citește : integraliste).

Nu trebuie să uităm că, în aceeași perioadă, s-a dezvoltat și *psihologia dinamică*, pe o linie inaugurată de psihanaliza lui S.Freud. Punctul de vedere dinamic însemnează, după psihanaliști, conceperea vieții sufletești ca un cîmp de *luptă* și de *ciocnire* a unor forțe contrare, adesea de neîmpăcat[12]. Relațiile dintre *superego* și *id* sînt privite ca relații de control și de autoreglare. Intervine *ego* ca o instanță „de compromis" (F.Alexander). Dezechilibrul dintre instanțe este generator de nevroze și de psihoze[13]. Ideea amintește de o noțiune care circula acum 125 de ani : *antagonistopathicus* (la Ploucquet : *ex antagonismo male affecto*)[14].

În lumina ciberneticii, care a pus în evidență *feed back*-ul ca principiu esențial al autoreglării, autoreglarea nu poate fi despărțită de conceptul de contradicție internă. Cibernetica, scrie Guillaumaud, este „știința ... cunoașterii și utilizării contradicției"[15]. Mai precis, reglarea biologică (fiziologică) „*se datorează jocului unor sisteme antagoniste*"[16].

O înțelegere mai cuprinzătoare a antagonismului biologic o întîlnim și în alte expuneri recente. De exemplu, antagonismul privit ca „inhibiție reciprocă" este exemplificat prin procese metabolice, de creștere și dezvoltare ; acționează, de pildă, totdeauna împreună, substanțe de creștere și inhibitori ai creșterii[17]. Și această perspectivă este însă parțială. După părerea noastră, noțiunea de antagonism, centrală în orice sistem complex cu autoreglare, merită o *analiză* pe măsura importanței ei. Ceea ce urmează își propune să aducă o contribuție la o asemenea analiză.

★

În timp ce materialismul istoric folosește termenul de *antagonism* pentru a defini o *relație de incompatibilitate* (acută) între elementele contrare ale unei societăți divizate în clase (din care cel puțin una este exploatatoare), fiziologia utilizează acest termen în *sensul larg de unitate și luptă a contrariilor*. Ca bază a mecanismelor de coordonare, reglare și autoreglare, *antagonismul fiziologic* poate apare sub forme diferite, în funcție de caracterul interacțiunii dintre procesele fiziologice. În domeniul endocrinologiei, Mavromati[18] distinge cel puțin 5 forme de antagonism hormonal : 1) *antagonism secretor*, cînd un hormon împiedică secreția altui hormon ; 2) *antagonism al substanței hormonale*, cînd un hormon distruge pe celălalt sau îl anihilează ; 3) *antagonism funcțional*, cînd un hormon determină o acțiune iar alt hormon, o acțiune inversă ; 4) *antagonism de sensibilitate*, cînd

---

[11] K. Goldstein, *The Organism*, American Book Company, New York, 1939.

[12] J. Laplanche et J.B.Pontalis, *Vocabulaire de Psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1967.

[13] Cf. V. Săhleanu, *Metoda tipologică*, în *Dialectica materialistă, metodologia generală a științelor particulare*, București, Edit. Academiei, 1963, p. 405 : „Contradicțiile interne... ... au efect nu numai evolutiv, ci și negativ".

[14] L. A. Kraus, *Kritisch-etymologisches medizinisches Lexikon*, Göttingen, 1844, p. 84.

[15] J. Guillaumaud, *Cibernetica și materialismul dialectic*, București, Edit. științifică, 1967, p. 157.

[16] *Ibidem*, p. 153.

[17] *Biologie* : *Brockhaus* ABC, Leipzig, 1967, p. 36.

[18] L. Mavromati, *Hormonii ovarieni și raportul lor fiziologic*, în „România medicală" din 1 iunie 1932.

un hormon face un organ refractar la alt hormon, şi 5) *antagonism de cantitate*, cînd un hormon în cantitate mică are o anumită acţiune, iar în cantitate mare o acţiune inversă etc.

Ţinînd seama de această clasificare, precum şi de alte forme de antagonism descrise în literatura de specialitate, încercăm să prezentăm, în cele ce urmează, o clasificare ipotetică a principalelor forme de antagonism în fiziologie.

I. *Antagonism funcţional.* În această categorie includem toate formele de antagonism la nivelul substratului, manifestate prin influenţe diametral opuse :

a) *Antagonism simetric* întîlnim în cazul acţiunilor diametral opuse simultane şi continue (simpatico-parasimpatic, antagonismul ionic etc.).

b) *Antagonism asimetric* apare în cazul cînd una din forţele antagoniste, anihilîndu-şi partenera, îşi asigură predominanţa asupra substratului. În această categorie ar intra antagonismul dintre centrii muşchilor antagonişti, precum şi antagonismul secretor sau al substanţei, descrise de Mavromati.

c) *Antagonism de sensibilitate*, cînd, conform schemei prezentate de Mavromati, acţiunea unui factor determină o scădere a excitabilităţii sau a sensibilităţii faţă de acţiunea altui factor.

d) *Antagonism de cantitate.* Se prezintă sub forma efectelor diferite de acelaşi factor în doze sau intensităţi diferite (Mavromati ; legea Arndt-Schultz ; Danielopolu).

II. *Antagonism de autolimitare.* Este exprimat în fizică prin legea lui Lenz, iar în chimia fizică prin principiul lui Le Chatelier. Forţa diametral opusă B generată de acţiunea forţei A nu anihilează, ci numai reduce, limitează cîmpul de acţiune al forţei A. În fiziologie, corespondentul acestor legi apare sub forma inducţiei reciproce la nivelul sistemului nervos central.

III. *Antagonism interstimulant.* Este o formă de reciprocitate antagonistă, care nu se rezumă la efecte diametral opuse, ci presupune o interstimulare reciprocă a influenţelor contrare, din care rezultă ( în aceste condiţii) eventual o alternare oscilatorie a efectului determinat (antagonismul interstimulant dintre acetilcolină şi adrenalină descris de D. Danielopolu).

Toate formele de antagonism semnalate stau la baza a cel puţin 3 procese fundamentale : *coordonarea, autoreglarea şi reglarea funcţiilor fiziologice.* Înainte de a trece la analiza relaţiei dintre antagonismul fiziologic şi procesele amintite, considerăm necesară o precizare a acestor termeni.

Prin *coordonare* s-ar putea înţelege ordonarea în timp şi spaţiu a unei funcţii. De obicei se vorbeşte de coordonare în activitatea musculară ; Weiss [19] defineşte coordonarea ca fiind o „activare selectivă a anumitor grupuri musculare într-o astfel de combinaţie încît din acţiunea lor unitară să rezulte o acţiune organizată cu sens". Un exemplu tipic de coordonare musculară este activitatea muşchilor antagonişti. Contradicţia flexorilor este însoţită simultan de relaxarea extensorilor, iar starea de excitaţie a centrilor flexori este însoţită simultan de inhibiţia

[19] J Paillard, *The patterning of skilled movements*, în *Neurophysiology*, s. I, vol. III, Washington, 1960, p. 1 684.

centrilor mușchilor extensori. Între cei doi centri ai sistemului funcțional amintit există un antagonism funcțional asimetric cu predominanța continuă sau alternativă a influențelor lor contrare.

Termenul de *reglare* are o sferă mult mai largă, cuprinzînd în oarecare măsură și sfera proceselor de coordonare. Prin reglare înțelegem o activitate ordonată, însă orientată înspre menținerea unei stări de optimum funcțional. În cazul în care dispozitivul de comandă și control (de reglare) este inclus în însuși sistemul reglat și face parte integrantă din acesta, spunem că „optimul" fiziologic este realizat printr-un mecanism de autoreglare.

Între autoreglare și reglare nu se poate face o delimitare precisă. Ceea ce la un anumit nivel ni se pare a fi un fenomen de reglare, la alt nivel, în funcție de alte coordonate, poate fi considerat drept fenomen de autoreglare, și invers. Reglarea activității cardiace prin mecanisme intrinseci (automatismul propriu) este de fapt o autoreglare în comparație cu reglarea prin mecanismele intrinseci de la nivelul bulbului și al sistemului ganglionar simpatic. Reglarea extrinsecă prin circuitele bulbare și ganglionare simpatice poate fi considerată autoreglare în raport cu circuitele închise la nivelul hipotalamusului etc. Există, prin urmare, o serie de circuite parțial suprapuse, care prin raportul lor de subordonare ierarhică imprimă mecanismelor de reglare și autoreglare un caracter relativ. Totuși, în lanțul complex al acestor sisteme sub- și supraordonate, credem că se poate desprinde o verigă principală, căreia să-i putem acorda atributul de „sistem de autoreglare". În cazul exemplului citat, precum și al altor funcții vegetative, circuitul sistemului de autoreglare s-ar închide, după părerea noastră, la nivelul centrilor bulbari (centri principali de reglare și control). Exemple și mai concludente se pot aduce din domeniul fiziologiei celulare. Se știe că la nivelul celular se desfășoară o serie de procese de autoreglare metabolică prin mecanisme intrinseci (autoreglarea cantității de ATP, autoreglarea sintezei de proteină, ciclul Krebs, autoreglarea permeabilității etc.). Peste aceste mecanisme se suprapun însă o serie de mecanisme de reglare hormonală și nervoasă, cu rolul de a ajusta desfășurarea acestor procese la necesitățile întregului organism.

Chiar și la nivelul primei etape de organizare a ființelor vii pe scara filogenetică întîlnim, alături de forme rudimentare (difuze) și nespecializate de reglare, autoreglare și coordonare, și unele fenomene primitive de antagonism. În mișcarea ameboidală se presupune că intervin modificări protoplasmatice (sol-gel) diametral opuse în cele două segmente simetrice ale corpului (Allen).

Contracția și relaxarea ritmică a clopotului la meduză presupune existența unui mecanism primitiv de coordonare din partea sistemului nervos subumbelar.

Este greu de precizat care anume din formele de antagonism amintite stă la baza acestui proces ritmic. După cum arată Poliakov[20], aici nu există o diferențiere structurală bine precizată; un cuplu funcțional antagonic încă n-a apărut, și cu toate acestea antagonismul există. Una și aceeași structură intră alternativ în două stări diametral opuse grație activității ritmice a unui singur centru de coordonare. În cadrul acestui

[20] G. I., Poliakov, *O prințipah neironnoi organizații mozga*, Moscova, 1965.

tip de coordonare se pare că intervin în mod nediferențiat antagonismul funcțional și cel interstimulant.

Abia mai tîrziu, începînd cu viermii, datorită diferențierii structurale a aparatului muscular și nervos, antagonismul capătă o bază structurală diferențiată.

În celule, reglarea și autoreglarea se desfășoară la nivelul reacțiilor fizico-chimice. Reglarea prin reacții *pace-maker*, prin activitatea enzimei celei mai lente, prin cantitatea de substrat sau autoreglarea fizică a permeabilității celulare sînt numai cîteva exemple de acest gen. Antagonismul care pare să stea la baza unora din procesele amintite are, în majoritatea cazurilor, un caracter accidental și nediferențiat. Multe aspecte, aparent antagonice sînt în realitate efectul competiției, iar desfășurarea catenară a reacțiilor metabolice, precum și caracterul de sistem deschis al celulei limitează mult valabilitatea principiului lui Le Chatelier.

Totuși se pot desprinde și aici unele forme de antagonism, cum ar fi, de exemplu, antagonismul de autolimitare (autoreglare prin produși finali sau autofrînarea difuziunii ionilor de K), forme ale antagonismului funcțional (de sensibilitate, de cantitate, antagonism asimetric) sau chiar forma antagonismului interstimulant.

Dintre formele de reglare la nivel celular, subliniem reglarea extrinsecă prin factorul ropic. Pentru ca activitatea celulei să se desfășoare la nivelul optim, este necesară prezența unui anumit raport între ionii antagoniști (E. A. Pora)[21]. Antagonismul dozat într-un anumit raport specific (în funcție de substrat) constituie un factor esențial de reglare valabil și pentru structurile mai evoluate.

Este interesant de remarcat că, deși în procesul evoluției asistăm la o diferențiere și specializare a mecanismelor de reglare și autoreglare, forme primitive mai pot fi întîlnite alături de formele evoluate și la nivelul unor structuri superior organizate. Lorente de No[22] explică, de exemplu, adaptarea structurilor excitabile la curentul continuu prin generarea unei forțe motrice de sens contrar, care tinde să anihileze cauza care a produs-o. Un fenomen asemănător a fost semnalat de către Viand [23] în experiențe pe planarii, și tot un fenomen similar, însă prin mecanisme diferite, este și inducția nervoasă.

Inducția de la nivelul sistemului nervos central, deși ne amintește în mare de legea lui Lenz sau de principiul lui Le Chatelier, totuși nu este reductibilă la procese pur fizico-chimice. De complexitatea acestui fenomen extrem de important ne putem convinge din următoarea experiență : activitatea unei zone de celule din girusul postcentral provoacă în această zonă descărcări rapide cu latență mică (excitația). Celulele mai îndepărtate de zona centrală descarcă mai puține impulsuri cu latențe mai mari, cele de la marginea focarului răspund inconstant, pe cînd cele situate în afară nu primesc decît excitații sinaptice subliminare. Celulele situate

---

[21] A. E. Pora, *Considérations sur l'équilibre ionique chez les animaux*, în „Journ. Physiol" vol. 50, Paris, 1958, p. 464.

[22] Lorente de No, *Correlation of nerve activity with polarization phènomena*, „Harvey Lectures", vol. 42, p. 43.

[23] C. Viand, *Etudes quantitatives de la force électronomotrice d'opposition produite par les planains, en réponse à une excitation électrique due à un courant continu*, „C. R. Soc. Biol.", vol. 148, 1954, p. 2 068.

și mai în afara acestei zone sînt inhibate, tinzînd să limiteze iradierea excitației (Mountcastle, 1961), Amintim însă că antagonismul autolimitant care stă la baza inducției centrale nu se limitează ca importanță numai la stabilirea unui echilibru între excitație și inhibiție. Autolimitarea excitației prin procesul contrar al inhibiției are o serie de implicații funcționale extrem de importante : stă la baza proceselor de coordonare musculară (Sherrington), la baza fenomenului de diferențiere (Pavlov), explică fenomenele de contrast în percepția vizuală (Hartline), auditivă și tactilă (Galambos), are implicații în mecanismul de filtrare a mesajelor senzoriale (Hernoudez-Péon, Galambos) etc.

O altă formă evoluată de autoreglare este autoreglarea unor parametri fiziologici esențiali la nivel constant (homeostazia mediului intern). În acest caz, deși relația $A \underset{-}{\overset{+}{\rightleftarrows}} B$ este valabilă, totuși o delimitare precisă a aspectelor antagonice este îngreuiată de specializarea dispozitivelor de autoreglare. Aici întîlnim cel puțin 3 elemente structurale diferențiate : un dispozitiv sesizor (receptorul), căi de conducere (aferente și eferente) și un dispozitiv central de comandă și control. Orice modificare în plus sau în minus a parametrului comandat creează o contradicție între programul de funcționare a sistemului și dezechilibrul apărut.

Notînd cu A dezechilibrul, iar cu B reacția de compensare din partea centrilor de reglare, constatăm că de data aceasta schema $A \underset{-}{\overset{+}{\rightleftarrows}} B$ devine expresia unui antagonism funcțional discontinuu. Deși nu se poate pune semnul egalității între echilibrarea funcțională a organelor prin coexistența continuă a influențelor antagoniste și echilibrarea perturbațiilor exogene, prin intervenția discontinuă a mecanismelor homeostatice [24], considerăm însă că aici este vorba de „altceva" numai din punct de vedere al mecanismului, nu și din cel al schemei generale și al efectului final, care sînt aceleași.

Continuitatea influențelor antagoniste este un fenomen indispensabil pentru realizarea unei stări staționare normale a sistemului. Ea poate apărea sub forma antagonismului funcțional simetric, în care influențele antagoniste A și B se integrează în unitatea optimului de funcționare a organului sau a sistemului reglat ; dar poate apărea și sub forma antagonismului de autolimitare sau a antagonismului interstimulant.

Continuitatea influențelor antagoniste în homeostazie constituie numai fondul general peste care se suprapune periodic discontinuitatea antagonismului dintre dezechilibru și compensare. Aceasta din urmă poate apărea ca antagonism de autolimitare dacă sistemul revine la starea de echilibru, dar se poate manifesta și ca antagonism interstimulant cînd această stare este depășită. Complicarea structurală atrage după sine o complicare funcțională, în care diferitele aspecte și moduri de realizare a antagonismului se împletesc, interacționează și se condiționează reciproc.

Dacă la nivelul celular, antagonismul apare mai ales sub aspect umoral sau ionic, la nivelul structurilor supracelulare mai evoluate, acest aspect este dublat și, am putea spune, chiar *subordonat unui antagonism între structuri funcționale diferențiate.* Una din aceste forme diferen-

[24] V. Săhleanu, *Cu privire la „preistoria" ciberneticii"*, în „Revista de filozofie", 1967, vol. 14, nr. 8, p. 984.

ţiate este antagonismul dintre sistemul nervos simpatic şi cel parasimpatic cu rol important în menţinerea tonusului normal al majorităţii organelor interne şi a homeostaziei generale.

Structuri antagoniste diferenţiate au fost puse în evidenţă la nivelul hipotalamusului. Cuplul antagonist format din nuclei vegetativi simpatici (AHP) şi parasimpatici (AHA) ar avea un rol important nu numai în homeostazia mediului intern, dar şi în homeostazia generală a organismului (Gellhorn).

Hess a arătat că excitabilitatea generală a organismului ar fi reglată de către doi „centri" antagonişti, din echilibrul cărora ar rezulta un nivel optim (variabil) al stărilor de conştiinţă. Tot la acest nivel s-au pus în evidenţă structuri antagoniste specializate cu rol în reglarea aparatului alimentar (N.V.M. şi N.V.L.), în reglarea vieţii emotive etc. La nivelul complexului amigdalian au fost puse în evidenţă raporturi antagoniste de către Kreindler şi Steriade. Se vorbeşte, de asemenea, despre un antagonism între sistemul limbic şi formaţia reticulată (Strungaru), între hipocamp şi neocortex (Lissak) etc. O atenţie deosebită se acordă astăzi structurilor antagoniste din formaţia reticulată. După cum arată Floru şi Steriade, heterogenitatea structurală şi funcţională a formaţiei reticulate a dus în ultimul timp la ideea existenţei unor neuroni inhibitori şi facilitatori într-o configuraţie difuză [25]. În mod normal, ambele tipuri de neuroni au o activitate persistentă, continuă, somnul şi veghea fiind rezultatul competiţiei dintre ele. Mai mult chiar se presupune că rolul neuronilor hipnogeni nu se reduce exclusiv la contrabalansarea neuronilor de trezire, ci ar influenţa şi antagonismul sistemului trofotrop-ergotrop, favorizînd predominanţa funcţională a sistemului trofotrop. Asistăm, prin urmare, nu numai la o diferenţiere şi specializare a sistemelor antagoniste, dar şi la o interacţiune complexă între ele. Din această interacţiune pot rezulta *stări parţiale de dezechilibru*, care însă, subordonate, devin *condiţii esenţiale ale echilibrului dominant.*

Complexitatea proceselor fiziologice ne determină să ne oprim un moment şi asupra unor aspecte dinamice ale antagonismului fiziologic. Dinamismul acestor reacţii nu se rezumă exclusiv la tensiunea contrară continuă asupra unui substrat funcţional şi nici la interstimulare sau autolimitare. Ca expresie a interacţiunii reciproce, ea se extinde şi asupra modificării antagonismului în timp şi spaţiu în funcţie de necesităţile fiziologice. Astfel, în unele condiţii, reciprocitatea antagonistă se poate tranforma în reciprocitate sinergică, în alte condiţii în reciprocitate de subordonare cu efectul dominantei, iar în altele presupunem că n-ar fi exclusă chiar o anihilare reciprocă. Devierea antagonismului echilibrant în predominanţă nu este întotdeauna şi expresia unui dezechilibru patologic. Dominanţa moderată a sistemelor activatoare (SRAA), care întreţin starea de veghe, sau dominanţa simpaticului la simpatectomie şi cea a parasimpaticului la parasimpatectomie nu pot fi clasificate ca stări patologice. Sînt însă cazuri cînd dominanţa, depăşind limita de „optimum" se transformă într-un dezechilibru patologic evident.

Simpaticotonia excesivă poate avea consecinţe defavorabile pentru organism. Nici vigilitatea excesivă nu este o stare fiziologică normală.

[25] R. Floru şi M. Steriade, *Veghea şi somnul*, Bucureşti Edit. ştiinţifică, 1967.

Experimentele au demonstrat că stimularea moderată a formației reticulate la pisică favorizează creșterea tonusului cortical, în timp ce stimularea puternică provoacă dezorganizări comportamentale. Un individ alert, vigil, cu un sistem activator ascendent în intensă stare funcțională devine anxios. Pentru el, toate probabilitățile devin posibile, „orice se poate întîmpla" [28]. În aprecierea dezechilibrului patologic mai trebuie să se țină seama și de criteriul semnificației biologice. Somnul fiziologic normal caracterizat prin predominanța funcțională a sistemelor inhibitoare, nu poate fi considerat o stare patologică. Este adevărat că depășirea unei anumite limite și în acest caz poate favoriza o stare de somn patologic (somnul letargic), dar aceasta nu schimbă esența problemei. Apariția somnului ca expresie a predominanței sistemelor inhibitorii (în cadrul reciprocității antagoniste amintite) este un indiciu al mobilității zonei de optimum a dominanței în funcție de semnificația proceselor fiziologice.

Tocmai *raportarea sinergismului și antagonismului la semnificația lor organismică* este esența luării de atitudine a lui K. Goldstein. El observă că „legea" lui Sherrington a fost stabilită în condiții artificiale, în care s-au „izolat" o parte dintre mecanismele organismice; ea descrie un *caz limită*. Raportul dintre inervația mușchilor agoniști și antagoniști este dependent de *performanța* comună la care participă : inhibiția reciprocă poate fi numai suspendarea unei cooperări reciproce[27]. O critică asemănătoare este îndreptată împotriva concepțiilor care absolutizează „antagonismul" simpatic-parasimpatic. Trecînd la analiza comportării organismului sub stimuli care exercită solicitări opuse, K. Goldstein întîlnește fie *dominanța* unei acțiuni, fie *alternarea* (oscilatorie) a reacțiunilor. Ultima este mai evidentă în acțiuni mai puțin integrate și este foarte puțin manifestă în actele efectuate de musculatura voluntară (ca fiind acte „bine adaptate la mediu). În orice stare de dezechilibru găsim „compensări prin faza opusă", cu amplitudini descrescătoare. Această idee va fi regăsită ulterior de către H. Laborit, care vorbește despre o „reacție oscilantă postagresivă". Decursul „fazic" este pentru K. Goldstein expresia unei „reacții" catastrofice ușoare". Cînd procesul de „egalizare" nu reușește, apare anxietatea.

Nu putem fi însă de acord cu K. Goldstein, care neagă „justificarea principiului antagonismului în general" [28], ci numai cu respingerea înțelegerii sale nedialectice.

Dezechilibrul poate avea și alte implicații fiziologice importante. Un „stress" moderat sau chiar o serie de stressuri repetate la intervale și în doze adecvate (optime) pot avea efecte favorabile asupra organismului (dacă se ține seama și de reactivitatea lui specifică). Un dezechilibru poate deschide calea unei noi stări staționare, poate declanșa supracompensări ; este premisa tatonării, a căutărilor creatoare și, în ultimă instanță, chiar a dezvoltării și a evoluției. Acest punct de vedere a fost susținut la noi în țară mai ales de către I. Peatnițchi [29]. În toate aceste cazuri

[26] A. Kreindler, *Dinamica proceselor cerebrale*, București, Edit. Academiei, 1967, p. 203.

[27] K. Goldstein, *op. cit.*, p. 275.

[28] *Ibidem*, p. 278.

[29] Vezi I. Peatnițchi, *Dialectica vitalității organismului*, București, Edit. Academiei, 1969.

trebuie avut însă în vedere criteriul „optimumului" peste care rezultatul poate fi opus celui scontat.

În limita zonelor mobile de „optimum" fiziologic, atît continuitatea, cît și discontinuitatea și mobilitatea proceselor antagonice fac parte integrantă din mecanismele complexe de reglare, autoreglare și coordonare a funcțiilor.

Echilibrul și staționaritatea unui sistem fiziologic, asigurate prin jocul continuu al forțelor antagoniste, sînt o stare relativă, după cum relativ este însuși antagonismul acestor influențe. Dezechilibrul este necesar ca și echilibrul, însă orice permanentizare în timp a unuia sau a altuia din aceste două aspecte contrare poate avea efecte nocive asupra organismului. Dacă permanentizarea dezechilibrului devine echivalentă cu patologicul, nu este mai puțin adevărat că permanentizarea stabilității unui echilibru rigid poate duce la degenerare, la scăderea vitalității și la moarte. Există o lege biologică a optimumului în care trebuie să se încadreze și diversele aspecte ale reciprocității antagoniste pentru ca eficacitatea fiziologică să fie maximă.

Considerăm că diferențierea și specializarea unor structuri cu funcții antagoniste în cursul evoluției este o achiziție extrem de importantă prin care se asigură nu numai rapiditatea și promptitudinea proceselor de reglare, dar într-o oarecare măsură chiar și „optimumul" lor de desfășurare.

# 150 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI F. ENGELS

## ACTUALITATEA OPEREI LUI ENGELS „ORIGINEA FAMILIEI, A PROPRIETĂŢII PRIVATE ŞI A STATULUI"

DE

I. NATANSOHN şi N. SIMION

Se împlinesc anul acesta 150 de ani de la naşterea lui Friedrich Engels, creator — alături de Marx — al concepţiei comunismului ştiinţific, conducător şi teoretician al proletariatului revoluţionar. Din perspectiva istorică în care încadrăm astăzi opera celui mai apropiat tovarăş de luptă şi prieten al lui Marx, valoarea contribuţiei lui Engels la elaborarea concepţiei marxiste poate fi cu atît mai mult evidenţiată cu cît o supunem confruntărilor cu stadiul actual al dezvoltării gîndirii ştiinţifice. Lucrările principale ale lui Engels, cum ar fi *Situaţia clasei muncitoare din Anglia*, *Anti-Dühring*, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, *Dialectica naturii* sînt şi astăzi opere de căpătîi ale oricărui marxist, dovedind viabilitatea principalelor teze ale marelui gînditor. În ciuda limitelor istorice ale datelor ştiinţifice, folosite de Engels, în aceste opere, ele au putut să-şi păstreze în mare măsură prospeţimea datorită profunzimii gîndirii, probităţii savantului şi, mai ales, caracterului cu adevărat creator în care sînt abordate — de pe poziţiile materialismului dialectic şi istoric — cele mai diverse probleme filozofice, sociale şi ştiinţifice.

Printre operele principale ale lui Engels — socotite lucrări fundamentale pentru formarea oricărui marxist — , un loc oarecum deosebit îl ocupă *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*. Caracterul deosebit al acestei opere este determinat de o serie de împrejurări. În primul rînd, este vorba de faptul că — dacă, iniţial, lucrarea lui Engels s-a bucurat de o deosebit de bună primire —, astăzi ea este considerată — cu mici excepţii — o lucrare depăşită, care se bazează pe date ce ar fi fost infirmate ulterior de dezvoltarea ştiinţei. Desigur, şi alte lucrări ale lui Engels au fost supuse unei critici asemănătoare, în sensul caracterului depăşit al multora din datele ştiinţifice folosite. Totuşi, nici una din aceste lucrări nu a fost respinsă, nu a fost considerată depăşită atît de categoric, cum este cazul *Originii familiei, a proprietăţii private* şi *a statului*. Mai mult decît atît. Ea este respinsă astăzi chiar şi de mulţi gînditori mar-

Rev. filoz., IV, *10*, p. 1205 – 1214, Bucureşti, 1970

xişti, care consideră tezele ştiinţifice ale lui Lewis Morgan de la care pleacă Engels ca fiind infirmate de stadiul actual al descoperirilor etnografice şi antropologice. În al doilea rînd, fiind axată *în întregime*, pe descoperirile lui Lewis Morgan, *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* a fost considerată şi mai este considerată şi astăzi ca o lucrare menită să aducă — pe plan ştiinţific — confirmarea istorică a concepţiei materialismului istoric. Respingerea ei sau chiar şi a tezelor lui Lewis Morgan este echivalentă în fapt cu respingerea unuia din suporturile ştiinţifice fundamentale ale concepţiei materialismului istoric. În al treilea rînd, deşi *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* a apărut în 1884, adică un an după moartea lui Marx, ea exprimă, de fapt nu numai concepţia lui Engels, ci şi pe cea a lui Marx. De altfel, însuşi Engels, în prefaţa la prima ediţie a lucrării arată, chiar de la început, că ea reprezintă „executarea unui mandat testamentar" [1].

Marx îşi propusese să expună rezultatele cercetărilor lui Morgan, legîndu-le de explicarea concepţiei materialiste a istoriei. Engels a folosit toate observaţiile notate de Marx, şi astfel lucrarea lui exprima, postum, şi punctul de vedere al lui Marx. Aceste cîteva împrejurări arată, pe de o parte, dificultăţile mari legate de prezentarea actualităţii operei lui Engels, iar pe de altă parte, necesitatea de a aborda cu hotărîre o asemenea problemă, de a cerceta care din tezele lui Engels şi-au pierdut semnificaţia şi care au rezistat cu succes încercărilor timpului, urmărind totodată şi modul în care aceste schimbări au afectat sau nu concepţia materialismului istoric, aşa cum a fost elaborată de Marx şi Engels. În articolul de faţă ne propunem să demonstrăm că, în liniile sale esenţiale, lucrarea lui Engels îşi menţine actualitatea, dovedind trăinicia şi valoarea epistemologică a materialismului istoric.

Deşi porneşte de la cercetările lui Lewis Morgan, expuse în *Ancient Society*, apărută în 1877, cartea lui Engels abordează, de fapt, o serie întreagă de probleme majore ale ştiinţei despre societate : problema originii şi sensului civilizaţiei umane, problema preistoriei societăţii omeneşti (sau a stadiului societăţilor arhaice), problema originii statului, a originii proprietăţii private, a istoricului familiei, problema sensului dezvoltării societăţii omeneşti în lumina datelor etnografice etc. Nu ne vom referi, desigur, la toate aceste probleme, dar abordînd una din problemele fundamentale examinate de Engels, şi anume aceea a *istoricului familiei*, vom da, indirect un răspuns şi altora, deoarece toate problemele studiate se găsesc într-o deosebit de strînsă conexiune.

Imediat după apariţie, cartea lui Engels, intitulată în original *Der Ursprung der Familie, des Privatergeithums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*, s-a bucurat de o largă apreciere atît în rîndurile specialiştilor etnografi, cît şi în rîndurile publicului larg. Cartea a început să fie tradusă în numeroase limbi. Printre primele traduceri integrale — menţionate şi de Engels cu deosebită satisfacţie — se află şi traducerea din 1885—1886 în limba română, traducere publicată iniţial de Ioan Nădejde în „Contemporanul", la Iaşi. Primirea aceasta se explică prin faptul că descoperirile lui Morgan au constituit într-adevăr

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 27.

o cotitură în cercetările etnografice, din a doua jumătate a secolului trecut, precum și prin faptul că se aduceau confirmări științifice uneia din cele mai complexe teorii sociale : concepția materialismului istoric.

Pentru a sublinia mai convingător semnificația apariției operei lui Engels, vom aminti cîteva elemente legate de studiul istoriei familiei. Pînă în deceniul al șaptelea al secolului trecut studiile etnografice și antropologice, nu ajunseseră încă la constituirea unei adevărate istorii a familiei. În 1861 apare, la Stuttgart, lucrarea istoricului și juristului elvețian Johann Jacob Bachofen, intitulată *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokretie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Această carte a pus de fapt temeliile istoriei științifice a familiei. Într-adevăr, Bachofen are marele merit de a fi descoperit matriarhatul și de a fi ajuns, prin această descoperire, la reconstituirea primelor jaloane în istoria căsătoriei și familiei. În ciuda unor explicații puțin consistente, în ciuda unor interpretări eronate (cum ar fi identificarea descedenței numai pe cale maternă cu existența unui „drept matern" sau denumirea epocii respective de ginecocrație), opera lui Bachofen a rămas deosebit de valoroasă. Descoperirea matriarhatului l-a dus, în mod logic, la afirmarea existenței unei perioade inițiale în istoria relațiilor dintre sexe, caracterizată prin lipsa oricărei reglementări a relațiilor sexuale și pe care el a numit-o — impropriu heterism. Însăși perioada de dominație a femeii este denumită — nefericit — ginecocrație hetherică. După cîțiva ani a apărut cartea lui John F. Mc Lennan, *Primitive marriage*, care a pus problema existenței triburilor exogame și endogame. Mc. Lennan a căutat să dea o explicație existenței acestor două feluri de triburi, explicație care s-a dovedit superficială. Singurul merit al lui Mc. Lennan este acela că a atras atenția asupra acestor triburi și, cu toate că desfășurarea ulterioară a cercetărilor etnografice a dovedit că însăși problema a fost pusă greșit, totuși distincția dintre triburi endogame și exogame se mai folosește și astăzi în numeroase studii etnografice. Studiile ulterioare și în mod deosebit cele ale lui J. Lubbock și L. Morgan au putut să lămurească problema existenței exogamiei. Referindu-se la căsătoria pe grupe (*communal marriage*), Morgan a dovedit că antiteza exogamie—endogamie se referă la raportul gintă-trib în sistemul căsătoriei pe grupe, care dă naștere așa-numitei familii punalua. Această descoperire a dus la concluzia logică a existenței unei succesiuni istorice a formelor de căsătorie și deci și a tipurilor de familie. Toate datele etnografice permiteau să se tragă concluzia că inițial ar fi existat o absență totală a reglementărilor relațiilor sexuale, așa-numita „promiscuitate sexuală", după care ar fi apărut treptat îngrădiri în aceste relații între părinți și copii și apoi și între frați și surori. Familia punalua este tocmai expresia acelui stadiu al căsătoriei pe grupe cînd se consfințește interdicția relațiilor sexuale dintre frați și surori. Tipul de familie punalua a fost descoperit însă numai în insulele Hawai, toate celelalte triburi studiate pînă atunci găsindu-se într-un stadiu de evoluție mai înaintat. Morgan a făcut o comparație între sistemul de înrudire al triburilor indiano-americane și cel asiatic, dovedind că unul derivă din celălalt. Comparîndu-se apoi și cu alte sisteme de căsătorie, Morgan a putut să schițeze un tablou sugestiv al evoluției tipurilor de căsătorie de la starea de „promiscuitate sexuală" și pînă la apariția familiei monogame, explicînd totodată existența matriahatului și a condițiilor

trecerii la patriarhat. Mai mult decît atît, Morgan a dovedit că formelor de căsătorie şi tipurilor de familie le corespund un anumit nivel cultural (în sensul etnografic al cuvîntului) şi o anumită organizare socială, ceea ce i-a permis o prezentare a treptelor de evoluţie ale culturii umane, în întregul ei.

Schiţa treptelor de evoluţie ale culturii umane, aşa cum este alcătuită de Morgan, pe baza studiilor etnografice, constituie o confirmare strălucită a concepţiei materialismului istoric, deoarece, pe de o parte, dovedeşte legătura indisolubilă dintre perfecţionarea uneltelor de producţie şi organizarea socială în ansamblu, iar pe de altă parte, dovedeşte caracterul istoric al statului şi al proprietăţii private, dezvăluind existenţa unei perioade foarte îndelungate din istoria omenirii premergătoare civilizaţiei, care nu cunoştea nici proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, nici clasele sociale şi nici familia monogamă specifică doar orînduirilor cu proprietate privată asupra mijloacelor de producţie, cu clase antagoniste şi cu stat. Dacă pînă atunci existenţa orînduirii comunei primitive pe primele trepte ale istoriei omenirii (sălbătăcie şi barbarie) era doar o ipoteză, prin studiile lui Morgan, ale întregii etnografii din secolul al XIX-lea şi a istoricilor, ea a devenit o certitudine.

În *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, Engels acordă o atît de mare importanţă descoperirilor lui Morgan, tocmai pentru că ele constituie acea confirmare ştiinţifică categorică a multor teze ale materialismului istoric. Engels aduce şi o serie de noi dovezi, de ordin istoric menite a confirma caracterul universal al orînduirii comunei primitive şi implicit a diverselor forme de căsătorie şi familie, existente înainte de apariţia familiei monogame.

Explicarea riguroasă a descoperirilor lui Bachofen, Mc. Lennan, Lubbock şi Morgan, întregirea explicaţiilor cu o serie de exemple istorice semnificative, ca şi caracterul strict ştiinţific al demonstraţiilor, au cucerit de la început pe foarte mulţi etnografi. Desigur, au existat de la început şi adversari direcţi ai lui Morgan şi mai ales ai lui Engels. Astfel, Mac Lennan nu a renunţat nici o clipă la explicaţia superficială şi subiectivistă pe care o dăduse opoziţiei exogamie-endogamie, respingînd total explicaţiile într-adevăr plauzibile ale lui Morgan. Anumite rezerve, unele chiar mai radicale, au formulat Charles Letourneau, Alexis Giraud-Teulen, Edward Westermarck [2] şi alţii. Treptat însă, aceste rezerve devin din ce în ce mai numeroase, şi oamenii de ştiinţă încep să respingă tot mai mult concluziile lui Engels. În aceste împrejurări, este firesc să ne punem întrebarea dacă nu cumva în studiul popoarelor aşa-zis primitive au apărut elemente noi care să infirme concluziile anterioare şi să pună problema unei reconsiderări a întregului istoric al familiei. Desigur, studiile etnografice şi antropologice s-au înmulţit considerabil, au fost „descoperite" noi triburi şi noi particularităţi în organizarea socială, în modul de căsătorie sau în alcătuirea familiei. Dar descoperiri „senzaţionale" care să răstoarne consideraţiile anterioare nu au apărut. Cauza acestei

[2] Este vorba de lucrarea lui Ch. Letourneanu : *L'évolution du mariage et de la famille*, Paris, 1888, de lucrarea lui A. Giraud—Teulen: *Les origines du mariage et de la famille*, Paris-Genève, 1884, de lucrarea lui E. Westermarck : *The history of human marriage*, London and New-York, 1891.

respingeri trebuie căutată nu în materialul faptic adunat ulterior, ci în implicațiile sociale legate de descoperirile lui Morgan. Inițial confirmarea materialismului istoric de către descoperirile lui Morgan a fost considerată ca un aspect secundar al valorii științifice intrinsec descoperirii. Ulterior însă, această legătură a trecut pe primul plan și a intrat în atenția tuturor cercetătorilor, inclusiv a sociologilor burghezi, care direct sau indirect respingeau materialismul istoric. Unii din adversarii materialismului istoric au atacat direct lucrarea lui Engels tocmai pentru că face apel la descoperirile lui Morgan, în scopul confirmării unei teorii care pînă atunci nu ar fi avut — după ei — nici un fel de bază științifică. Acesta este cazul narodnicului rus Mihailovski, pe care Lenin îl critică în *Ce sînt prietenii poporului și cum luptă ei împotriva social-democraților*? Mihailovski încearcă să acrediteze ideea că însăși concepția materialismului istoric ar fi fost modificată pentru a fi pusă în acord, cu suportul științific găsit în descoperirile lui Morgan [3]. Alți sociologi însă au preferat să pună sub semnul întrebării însăși valoarea științifică obiectivă a descoperirilor pe care se sprijină Engels. Firește, nu este vorba de a pune în discuție probitatea științifică interioară a acestor sociologi, ci de a explica împrejurările extrem de complexe care i-au determinat să adopte o nouă atitudine. Într-adevăr, ei au înțeles că admiterea concluziilor lui Morgan înseamnă confirmarea concepției materialismului istoric, care este opusă tuturor celorlalte concepții sociologice, prin abordarea materialistă și dialectică a vieții sociale și a istoriei și prin metodele științifice adecvate acestei interpretări. De aceea, ei și-au pus problema verificării în prealabil a materialului faptic și a concluziilor trase pe baza cercetării etnografice. Or, în această privință intervine baza metodologică folosită. Afirmarea existenței familiei punalua se baza pe un singur exemplu întîlnit în insulele Hawai, iar existența „promiscuității sexuale" era dedusă doar logic, fără a exista vreun caz concret. Pentru sociologii pozitiviști așa ceva era inadmisibil. Concluziile certe pot fi trase — după părerea lor — decît pe temeiul unor fapte certe și orice încercări de reconstituire a unor etape istorice — fără asemenea fapte — înseamnă doar speculații. Ei se sprijineau și se sprijină, de asemenea, și pe faptul că atît atunci, cît și în prezent, la popoarele așa-zis primitive, avem de-a face cu o varietate atît de mare de forme de căsătorie și înrudire, existente simultan, încît ar fi imposibil de tras concluzia unei înlănțuiri istorice a acestor forme.

De la descoperirile lui Morgan și pînă astăzi, studiile etnografice și antropologice, precum și generalizările sociologice au luat o amploare fără precedent. Aproape nu există orientare sociologică care să nu fie legată de noi studii sau generalizări în viața popoarelor „primitive". Ar fi de ajuns să amintim de întreaga școală durkheimistă sau de cîteva nume prestigioase, cum ar fi Lucien Lévy-Bruhl, Richard Thurnwald cu celebra sa *Die menschliche Gesellschaft* sau Claude Lévi-Strauss pentru a ne da seama de proporțiile uriașe ale acestor studii. Cu toate acestea, nu a mai fost descoperit nici un caz identic cu cel din Hawai care să dea temei concluziilor lui Morgan. Tocmai de aceea etnografii și sociologii au considerat că descoperirile lui Morgan au avut o semnificație particulară și că nu ar putea exista

[3] Vezi V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Ed. politică, 1969, p. 144—145.

o bază pentru admiterea unei epoci de totală nereglementare a relațiilor sexuale.

De fapt, în rîndurile adversarilor concepției lui Engels există două poziții diferite : pe de o parte, antropologi și etnografi mai puțin străluciți, care se afirmă ca adversarii cei mai radicali ai lui Engels ; pe de altă parte, majoritatea antropologilor și sociologilor, inclusiv personalitățile cele mai marcante, care, respingînd tezele lui Engels, promovează totuși o critică mai limitată, mărginindu-se doar la unele aspecte ale concepției lui. Această a doua opoziție este moștenitoarea de fapt a marilor antropologi și etnografi, care au salutat de la început descoperirile lui Morgan, deși cu anumite rezerve. Este vorba de Giraud-Teulen, Lubbeck, Letourneau și, într-o anumită măsură, chiar J. Frazer. În ceea ce privește E. Westermarck și C. V. Starck [4], aceștia aveau rezerve mai serioase.

Critica cea mai puternică a concepției lui Morgan și Engels vine din partea unor reprezentanți ai antropologiei culturale americane, în mod deosebit R.H. Lowie și A. Goldenweiser. Aceștia neagă existența vreunei succesiuni în formele de căsătorie și tipurile de familie. Lowie afirmă că „familia bilaterală" (adică familia monogamă. — *n.a.*) are un caracter universal, fiind mai vechi decît clanul [5]. Goldenweiser afirmă și mai clar că familia monogamă ar fi precedat toate celelalte tipuri de familie[6].

Poziția acestor adversari ai istoriei familiei a fost criticată vehement de majoritatea etnografilor și sociologilor. De altfel, însuși Lowie a recunoscut — atunci cînd a pus problema triburilor australiene, care sînt considerate printre cele mai înapoiate — că problema anteriorității familiei monogame asupra clanului „rămîne insolubilă". Ceilalți etnografi și sociologi, chiar dacă nu admit succesiunea formelor de căsătorie, așa cum este prezentată de Morgan, admit totuși o succesiune pînă la apariția familiei monogame. Astfel, Durkheim și școala lui pornesc de la clanul totemic prin familia maternală la familia agnatică, apoi familia patriarhală și, în sfîrșit, familia conjugală (adică monogamă. — *n.a.*).

În schimb, etnografii și sociologii respectivi nu admit existența stadiului „promiscuității sexuale", ceea ce echivalează cu negarea directă a posibilității de a deduce formele de căsătorie unele din altele. Totuși, mai există și astăzi adepți ai teoriei lui Bachofen — Morgan, așa cum a fost prezentată de Engels. Este cazul lui R. Briffault [7].

Critica majorității etnografilor și sociologilor și în primul rînd a personalităților cu adevărat valoroase nu se referă la istoricul familiei sau la apariția familiei monogame pe o treaptă mai înaintată a societății, ci doar la existența stadiului „promiscuității sexuale" ca moment inițial în istoricul familiei. Această critică, deși mult mai rafinată decît cea a lui Lowie, nu este totuși mai puțin severă, deoarece inexistența stadiului relațiilor sexuale total nereglementate lasă în suspensie problema înlănțuirii *obiective* a formelor de căsătorie și deci și problema apariției familiei monogame la limita dintre barbarie și civilizație.

Că această critică nu are un temei științific, ne-o dovedește nu numai faptul că nici o nouă descoperire etnografică nu a putut să infirme cele

[4] C. V. Starcke, *Die primitive Familie*, Leipzig, 1888.
[5] R. H. Lowie, *Primitive Society*, 1920.
[6] A. Goldenweiser, *Early civilization*.
[7] R. Briffault, *The Mathers*, New York, 1926.

arătate de Bachofen şi Morgan, dar şi împrejurarea că ea se substituie în mod ciudat unor aprecieri pozitive pe baza *acelorași* date etnografice.

Într-adevăr, atunci cînd Engels a prezentat istoricul familiei, nu exista — întocmai ca şi în perioada lui Bachofen şi Morgan — nici o dovadă concretă a existenţei stadiului „promiscuităţii sexuale". Engels a arătat însă că existenţa ei rezultă în mod necesar din reconstituirea istoricului familiei, pe baza datelor etnografice. Firește, înmulţirea studiilor etnografice oferea posibilitatea de a se descoperi cel puţin un singur exemplu al unei atare situaţii sau măcar o situaţie asemănătoare sistemului de căsătorie existent în insulele Hawai. Atunci cînd asemenea descoperiri nu au mai fost făcute, etnografii şi sociologii au început să se dezică de Engels, cu atît mai mult cu cît ei considerau că numai „faptele vii" existente pot constitui temeiul unor concluzii ştiinţifice.

Cum se explică faptul că nu a mai fost descoperit nici un indiciu nou al existenţei stadiului „promiscuităţii sexuale"? Înainte de a da răspunsul definitiv la această întrebare, trebuie să remarcăm că este vorba de stadiul *cel mai vechi* în istoria familiei, şi, dacă el nu fusese descoperit pe vremea lui Engels, cu atît mai greu putea fi descoperit ulterior, pe măsura evoluţiei sociale. Totuşi, dată fiind extinderea cercetărilor etnografice şi în zonele albe ale planiglobului, se mai putea presupune găsirea unor triburi complet izolate de restul popoarelor civilizate şi care să se afle într-un asemenea stadiu de înapoiere. Pe de altă parte însă, contactul tot mai viu şi mai complex din zilele noastre dintre toate popoarele lumii face ca nici una din formele vechi de organizare socială sau de căsătorie să nu se mai păstreze în stare pură, ci să se modifice mereu sub influenţa legăturilor cu popoarele civilizate.

Engels nu şi-a pus problema dacă în viitor vor fi descoperite sau nu triburi atît de înapoiate, deoarece materialul folosit de el era suficient pentru a admite existenţa stadiului relaţiilor sexuale nereglementate. De aceea aprecierea descoperirilor lui Bachofen şi Morgan ar trebui făcută independent de asemenea descoperiri. Dacă totuşi etnografii şi sociologii au urmărit cu atîta atenţie asemenea dovezi, acestea şi din cauză că însăşi poziţia lor de principiu — indiferent dacă erau conştienţi sau nu de acest lucru — era ostilă concluziilor lui Engels. În asemenea condiţii, chiar şi anumite noi descoperiri care ar veni în sprijinul tezelor lui Engels ar trece fie neobservate, fie interpretate în alt mod.

O examinare atentă a studiilor etnografice, care s-au desfăşurat după apariţia lucrării lui Engels, ne dovedesc că, în ciuda şanselor minime de a găsi noi dovezi în sprijinul tezelor lui Bachofen şi Morgan, asemenea descoperiri există. Este vorba, în primul rînd, de populaţia Bororo, studiată de P. Tonellé, şi de populaţia Banaro, studiată mai ales de Thurnwald. Bororo este o populaţie din zona centrală a Americii de Sud, iar Banaro din nordul Noii Guinee, ambele populaţii găsindu-se în regiuni etnografice cunoscute prin înapoierea lor.

Populaţia Bororo este cunoscută mai mult prin studiile lui P. Tonellé [8], şi particularităţile ei au uimit atît de mult pe etnografi, încît ea nu este menţionată decît foarte rar. Thurnwald în *Die menschliche Gesells-*

[8] *Documents de la vie intellectuelle*, t. *I*, 1929 : „V-ème Semaine religieuse : la famille dans les differentes civilisations".

*chaft*, apărută în patru volume, nu pomeneşte de Bororo decît în legătură cu modul de folosire al leacurilor şi, desigur, foarte puţin [9]. În ceea ce priveşte populaţia Banaro, care se află, desigur, într-un stadiu mai evoluat, ea este pomenită în numeroase studii pe baza datelor furnizate de Thurnwald, dar cel care a sesizat mai profund o serie de particularităţi a fost Lucien Lévy-Bruhl.

Studiile asupra populaţiei Bororo datează de la sfîrşitul deceniului al treilea al secolului nostru. Tonellé remarcă cu surprindere că la această populaţie „familia nu există ca entitate socială recunoscută... legăturile sînt lăsate pe seama necesităţilor instinctive sexuale... familia astfel privită este areligioasă..." [10]. Negăsind nici în denumiri vreun indiciu al legăturilor de rudenie, majoritatea etnografilor evită să tragă concluzii asupra cazului Bororo. Totuşi el nu corespunde pe deplin, aşa cum s-ar părea, stadiului „promiscuităţii sexuale", deoarece există o organizare în clan şi anumite obiceiuri religioase, fără însă a impieta asupra completei nereglementări a relaţiilor sexuale.

Populaţia Banaro prezintă o serie de particularităţi, care o plasează de fapt într-un stadiu intermediar al familiei înrudite prin sînge. Richard Thurnwald, considerînd că ar fi vorba de o formă a „poligamiei succesive", arată de la început caracterul foarte complicat al sistemului de căsătorie şi dificultatea explicării lui [11]. Mai profund, Lucien Lévy-Bruhl înlătură toate „explicaţiile" lui Thurnwald despre poligamie sau, dreptul primei nopţi", ca şi apropierile de sistemul avuncular, arătînd că este vorba în fond de absenţa familiei şi de existenţa unui sistem propriu de căsătorie, foarte apropiat de cel al populaţiei Bororo. Referindu-se la lucrarea lui R. Thurnwald *Die Gemeinde der Banaro*, Lévy-Bruhl citează chiar cuvintele acestuia: „La Banaro — remarcă cu justeţe Dr. Thurnwald — absenţa familiei (în sensul nostru al cuvîntului este însoţită de absenţa expresiilor care corespund acestei idei" [12].

Lucien Lévy-Bruhl remarcă că la Banaro nu există cuvinte pentru a desemna pe tată sau pe fiu. De asemenea nu există termenul de *soţie*, ci numai acela de *mamă*. În această privinţă, Lévy-Bruhl face şi o altă observaţie, deosebit de valoroasă. Termenul de *mu-mona*, pe care unii îl consideră că ar însemna soţ, este de fapt folosit pentru a desemna cu totul alte relaţii, el provenind de la termenul *nram* sau *nam*, care înseamnă altul, străin, omul care vine de la alt clan [13]. Confuzia dintre soţ şi străin ar proveni, după părerea lui Lévy-Bruhl, de la faptul că Banaro ar cunoaşte numai exogamia.

În realitate, nu este vorba de exogamie, în sensul curent al etnografilor, ci de semnificaţia pe care Thurnwald a atribuit-o anumitor particularităţi ale relaţiilor sexuale la Banaro. Thurnwald a observat, într-adevăr, anumite serbări pe care le-a considerat ca fiind căsătorii ale tinerilor. În

---

[9] Richard Thurnwald, *Die menschiliche Gesellschaft*, vol. 3, Berlin und Leipzig, 1932, p. 187.

[10] *Documents de la vie intellectuelle*, t. I, 1929, V-ème Semaine d'Ethnologie religieuse : la familie dans les differents civilisation.

[11] R. Thurnwald, *Die menschiliche Gesellschaft*, vol. 2, Berlin und Leipzig, 1932 p. 64 şi 82.

[12]. Lucien Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*. Paris, Felix Alcan, 1927, p. 83.

[13] *Ibidem* p. 88—89.

centrul acestor serbări se află un tînăr sau o tînără care intră în rîndul celor maturi. Thurnwald a remarcat cu surpriză că, în noaptea respectivei serbări, tînăra nu are relaţii sexuale cu viitorii ei soţi, ci, de regulă, cu cel mai bătrîn om din clan sau cu unchiul după mamă. De aici şi comparaţia pe care a făcut-o cu dreptul primei nopţi sau cu sistemul avuncular. Ulterior, remarca mai departe Thurnwald, tînăra avea relaţii cu oricare din membrii clanului, fără nici un fel de preferinţă. În ceea ce priveşte sărbătorirea tinerilor, aceştia aveau, în prima noapte, relaţii sexuale cu cea mai bătrînă femeie din clan, ulterior putînd avea — fără preferinţă — relaţii sexuale cu oricare din femei [14]. Thurnwald vorbea însă şi de alte serbări, legate de întreceri pe malul apelor şi în apă, în cadrul cărora bărbaţii îşi alegeau cîte o femeie şi avea în noaptea respectivă relaţii cu ea, dacă şi ea alegea pe acest bărbat. Legăturile de o noapte astfel realizate, pe baza alegerii reciproce nu aveau nici un fel de repercusiuni asupra situaţiei în clan a celor doi, ei continuînd să aibă relaţii sexuale cu oricare din ceilalţi membri ai clanului [15]. În sfîrşit, Thurnwald mai vorbeşte şi de alte serbări şi ceremonii, legate de aşa-zisele căsătorii, şi care au fost interpretate ca fiind o dovadă a exogamiei populaţiei Banaro. Este vorba de faptul că, atunci cînd nu există posibilitatea formării de cupluri la dansurile în apă,adică atunci cînd numărul bărbaţilor întrece cu mult numărul femeilor, sau numărul femeilor întrece cu mult pe cel al bărbaţilor, clanurile fac schimb de tineri care trebuie să participe la serbările de intrare în rîndul adulţilor în aşa fel încît să se echilibreze proporţia dintre bărbaţi şi femei. Noii tinerii intraţi în clan pe bază de reciprocitate (intră exact atîţia tineri cîţi pleacă) au drepturi egale cu ceilalţi şi urmează a săvîrşi aceleaşi ceremonialuri.

Existenţa acestor ceremonii, care se termină noaptea cu împreunarea sexuală, l-a făcut pe Thurnwald să considere că este vorba de căsătorie. În realitate, nu era vorba de căsătorie, ci de actul de iniţiere a tinerilor, adică de primire a lor în rîndurile adulţilor. Mai profund şi mai atent în descifrarea sensului celor observate, Lucien Lévy-Bruhl ajunge şi el la această concluzie : „Ceea ce este numit aici căsătorie, în lipsa unui cuvînt mai potrivit şi care nu corespunde adesea decît de foarte departe cu ceea ce noi înţelegem prin asta, pare să fie, în general, termenul natural pentru iniţiere. Aşa este, de exemplu, la Banaro din Noua Guinee" [16].

Lévy-Bruhl atrage atenţia şi asupra unor asemănări între sistemul de relaţii sexuale la Banaro şi cel al iakuţilor, cu deosebirea că la aceştia din urmă apar termenii de „frate mai mare", „frate mai mic", „soră mai mare, „soră mai mică", care lipsesc la Banaro [17].

Fireşte, sistemul relaţiilor sexuale la Banaro este mult mai aproape de sistemul căsătoriei pe grupe decît Bororo. Thurnwald remarca de altfel împărţirea clanului în două părţi absolut egale, cu locuinţe separate pentru cele două părţi deşi această împărţire nu are nici un fel de legătură cu sistemul căsătoriei sau al relaţiilor sexuale [18]. Cu toate acestea, nu se poate

[14] R. Thurnwald, *Die menschiliche Gesellschaft*, vol. 2, p. 89, 92.

[15] *Ibidem*, p. 180.

[16] L. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, p. 267.

[17] *Ibidem*, p. 91 ; vezi şi W. G. Sumner, *The Yakuti Abridged from the Russian of Siercshevski*, în „Journal of the Royal Anthropology Institute", t. XXXI, 1901.

[18] R. Thurnwald, *op. cit.*, p. 148.

să nu remarcăm că sistemul Banaro reprezenta un stadiu intermediar *anterior* familiei punalua.

Descoperirea acestor două sisteme de relaţii sexuale Bororo şi Banaro, asupra cărora etnografia şi sociologia nemarxistă trec de multe ori cu uşurinţă, vine să aducă noi jaloane în reconstituirea istoricului familiei, prin *confirmarea* tezelor fundamentale ale lui Bachofen, Morgan şi, mai ales, ale lui Engels. Ea arată — în ciuda existenţei greutăţilor de tot felul — justeţea celor afirmate de Engels acum mai bine de 85 de ani, viabilitatea şi caracterul profund ştiinţific al materialismului istoric. Există numeroase aspecte de amănunt, numeroase fapte ştiinţifice infirmate astăzi de istorie, dar tezele fundamentale, esenţiale, au rămas victorioase în picioare, luminînd în continuare calea progresului ştiinţific.

Opera lui Engels *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* nu numai că nu s-a învechit, nu numai că nu poate fi respinsă, dar ea trebuie reaşezată cu hotărîre printre celelalte opere fundamentale ale marxismului, necesare formării şi educării oricărui comunist.

# COMUNICĂRI

## ARTA ŞI SOCIETATEA ÎN ESTETICA LUI CHARLES LALO

DE

MIANA BRUCĂR

Problema multiplelor relaţii şi interferenţe ce există între artă şi fenomenul social constituie una din liniile de forţă ale cercetărilor contemporane de estetică. A. Hauser, H. Read, T. Adorno, R. Bastide, P. Francastel, W. Deonna, U. Spirito, N. Abbagnano etc. au inclus în sfera preocupărilor lor încercarea de a descifra şi explicita natura curentului subteran ce uneşte fenomenul de artă şi cel social.

O contribuţie în această direcţie a adus-o esteticianul francez Gh. Lalo. Estetica „sociologică" constituie însă doar una din coordonatele investigaţiei sale; de fapt, estetica lui Lalo reprezintă o *încercare de sintetizare a unor principii explicative diferite*, deseori considerate ca fiind contradictorii: estetică psihologică — estetică sociologică, estetică explicativă — estetică normativă. Deşi această străduinţă nu este încununată de succes — latura psihologică şi cea sociologică rămînînd într-o exterioritate derutantă (constituind de fapt două estetici paralele fără prea marcată influenţă reciprocă) —, totuşi efortul esteticianului francez de a aborda fenomenul estetic multilateral şi neschematic reprezintă un aport pozitiv.

*Latura sociologică* a esteticii lui Lalo, deşi are o mare pondere în ansamblul operei sale, nu a fost studiată încă în mod sistematic. Cele cîteva studii — de mică întindere — despre opera sa estetică schiţează doar contribuţia sa la estetica sociologică. Investigarea acestui aspect al esteticii sale constituie obiectul comunicării noastre.

★

Lalo intră în arena esteticii contemporane (1908) cu lucrarea *Eléments d'une esthétique musicale scientiphique*, în care tatonează febril sociologic, fără a ajunge însă (şi fără a încerca măcar) la o concepţie propriu-zis sociologică.

Din confruntarea sa cu majoritatea doctrinelor estetice muzicale se constituie treptat sensul pe care-l conferă el, în această lucrare, noţiunii de „sociologie".

Lalo nu acceptă doctrina estetică a „intuiţiei" sau „expresiei" (care promovează ideea că prin muzică se exprimă sentimentele omului), deoarece consideră că încercarea de a distinge în muzică arta, dragostea, speranţa nu poate fi decît arbitrară şi convenţională, muzica descriptivă şi cu pro-

Rev. filoz., 17, 10, p. 1215 – 1222, Bucureşti, 1970

gram relevînd un gust impur sau chiar o stare de spirit antiestetică. Deşi se simte mai apropiat de teoria formalistă a esteticianului austriac Ed. Hanslick (care, la sfîrşitul veacului trecut, susţinuse că esenţa fenomenului muzical rezidă *numai* în două elemente : perceperea formei, a arabescului sonor şi perceperea dinamicii muzicale, adică a crescendoului şi descrescendoului), el o combate, arătînd că absenţa elementului sociologic împiedică formalismul să explice fenomenul de artă în totalitatea aspectelor sale.

„Ceea ce este estetic într-o epocă — susţine Lalo — poate să nu mai fie estetic în altă epocă" [1]. Este normal, argumentează el, ca o trecere de la grav la acut să trezească în noi ideea unei elevări fizice sau chiar morale. Prin aceasta însă nu sîntem încă în domeniul esteticii. În unele epoci, asemenea asociaţii sînt considerate de un prost gust desăvîrşit, sînt judecate ca inestetice (perioadele clasice). În altele, care precedă sau urmează perioadele clasice, astfel de asociaţii sînt, dimpotrivă, căutate şi apreciate ca fiind estetice.

În cele din urmă, Lalo încearcă să împace cele două doctrine, nedînd cîştig de cauză nici uneia : formalismul şi expresionismul sînt două teorii ce nu se referă la acelaşi fapt şi, ca urmare, nu sînt contradictorii, ci două concepţii care, fiecare, transformă în absolut două momente din evoluţia artei, de fapt prima emendează teoria şcolii clasice, cealaltă a şcolii romantice. Fiecare ar fi deci adevărată, dar în două momente diferite ale istoriei.

Ce înţelege Lalo prin „sociologic", „istoric", „epocă" şi cum se face că a ales tocmai domeniul muzicii — folosit, de obicei, ca fundament de către cei care încearcă să demonstreze purismul în artă şi ocolit de adepţii esteticii sociologice — ca ilustrativ pentru un punct de vedere sociologic ?

Spirit larg şi doritor să elibereze estetica din chingile unor concepţii prea înguste, Lalo combate doctrina psiho-fiziologistă, exprimîndu-şi părerea că „fiecare epocă a putut să interpreteze în felul ei unele legi psihologice, estetic nedeterminate", că „efectele de intensitate privite în ele însele variază după starea socială luată în considerare : foarte slabe în epocile clasice, foarte puternice dincolo de ele sau înainte de ele" [2].

Doctrinei psihologiste, care vede în consonanţă elementul activ al producerii plăcerii estetice şi consideră elementul activ al producerii plăcerii estetice şi consideră că orice disonanţă e deprimantă, Lalo îi replică astfel : „... În anumite epoci ale artei, pe care numai o teorie sociologică ar putea s-o definească şi al cărei tip este epoca noastră, disonanţa poate avea un rol pozitiv, adică poate să fie un element activ al plăcerii estetice" [3].

Profilul „sociologic" sui-generis (cel puţin în această lucrare) al esteticii lui Lalo se conturează mai pregnant în atitudinea sa faţă de estetica sociologistă a lui Taine : cei trei factori ai concepţiei tainiene, spune Lalo, explică, pe de o parte, moravurile şi caracterul unui număr de artişti, pe de altă parte, genul subiectelor alese de ei (cînd arta lor presupune subiecte). Dar, continuă el, aceşti factori „nu pot explica tehnica operei de artă, pentru că evoluţia ei este interioară şi specifică ; or, această doctrină în tendinţa ei materialistă, tinde să explice întreaga viaţă interioară prin influenţele factorilor externi sau, mai curînd, pentru ea nu există viaţă interioară şi specifică" [4].

[1] Charles Lalo, *Eléments d'une esthétique musicale scientiphique*, Paris, J. Vrin, 1939, p. 14.
[2] Charles Lalo, *op. cit.*, p. 70.
[3] *Ibidem*, p. 109 .
[4] *Ibidem*, p. 239.

Ambiţia lui Lalo este însă de a da o interpretare sociologică a ceea ce el considera esenţa artei (în speţă tehnica, elementele formale) nu printr-un factor exterior ei (aceasta fiind imposibil datorită specificităţii artei), ci printr-un factor imanent: „...Dacă muzica este socială, ea nu este socială decît prin ea însăşi" [5].

În acest fel ajunge Lalo să formuleze ceea ce el considera drept *legea sociologică a artei*: *legea celor trei stadii estetice*: *preclasic-clasic-postclasic*. După el, „orice artă care se dezvoltă în mod normal, fără a fi întreruptă de vreo tulburare exterioară, parcurge inevitabil trei faze, a căror succesiune şi caractere constitutive, fiind constante, pot fi supuse unui studiu ştiinţific" [6]. Lalo verifică acestă lege în domeniul muzicii, demonstrînd că fiecare dintre cele patru mari perioade ale istoriei muzicii occidentale — melopeea greco-romană, melodia creştină, polifonia evului mediu şi a Renaşterii, armonia timpurilor moderne — parcurge toate cele trei stadii.

(Pentru a da cititorului o imagine — fie ea palidă — a rigurozităţii şi minuţiozităţii cu care Lalo argumentează „succesiunea celor trei stadii în istoria muzicii occidentale", anexăm tabloul sintetic al desfăşurării acestor stadii).

**Succesiunea celor trei stadii în istoria muzicii occidentale**

| Sistema | Cele trei stadii | Fapte şi localizări caracteristice | Date caracteristice |
|---|---|---|---|
| *Melopee greco-romană* | I. *Stadiul preclasic* | | |
| | 1. Primitivă . . . . | Grecii Asiei-Minor: personaje mitice? | . . . . . |
| | 2. Precursori . . . . | Autori de norme reluate de clasici: personaje epice? | . . . . . |
| | II. *Stadiul clasic* | | |
| | 1. Mari clasici . . . | Terpandru la Sparta . . . | sf. sec. al VIII-lea şi începsec. al VII-lea î.e.n. |
| | 2. Pseudoclasici . . . | Thaletas şi instituţiile muzicale ale dorienilor . . | mijl. sec. al VII-lea începsec. al VI-lea |
| | III. *Stadiul postclasic* | | |
| | 1. Romantici . . . . | Phrynis, Timotheu, ditirambul şi tragedia la Atena | sec. al V-lea |
| | 2. Decadenţi . . . . | Cosmopolitism alexandrin şi roman . . . . . | sec. al IV-lea |
| *Melodie creştină* | I. *Stadiul preclasic* | | |
| | 1. Primitivi . . . . . | Primele imnuri orientale şi romane . . . . . | sec. al II-lea—al III-lea e.n. |
| | 2. Precursori . . . . | Cîntecul ambrozian la Milano . . . . . | sec. al IV-lea |
| | II. *Stadiul clasic* . . . | Cîntecul gregorian la Roma | sec. al VI-lea sau al VII-lea (?) |
| | III. *Stadiul postclasic* | | |
| | 1. Romantici . . . . | Tropi şi secvenţe ale ţărilor renane . . . . . | sec. al IX-lea |
| | 2. Decadenţi . . . . | Cantus-plenus ca limbaj savant, apoi mort, în sfîrşit liturgic . . . . | sec. al XI-lea |

[5] *Ibidem*, p. 245.
[6] *Ibidem*, p. 255.

| Sistema | Cele trei stadii | Fapte şi localizări caracteristice | Date caracteristice |
|---|---|---|---|
| *Polifonie a evului mediu* | I. *Stadiul preclasic* | | |
| | 1. Primitivi . . . . . | Organum, discantus, contrapunct în Franţa . . | sec. al X-lea (?) al XIV-lea |
| | 2. Precursori . . . . | Şcoala galo-belgiană sau franco-flamandă . . . | sec. al XV-lea, începe. sec. al XV -lea |
| | II. *Stadiul clasic* | | |
| | 1. Mari clasici . . . | Coral palestrinian la Roma | mijl. sec. al XVI-lea |
| | 2. Pseudoclasici . . | Madrigal dramatic . . . | sf. sec. al XVI-lea |
| | III. *Stadiul postclasic* | Polifonie dramatică şi eclectică : Haendel, Bach. | începe. sec. al XVIII-lea |
| | 1. Romantici . . . . | | |
| | 2. Decadenţi . . . . | Contrapunct şi fugă de şcoală sau limbă savantă, deja aproape liturgică | sec. al XVIII-lea |
| *Armonie modernă* | I. *Stadiul preclasic* | | |
| | 1. Primitivi . . . . . | Cîntăreţi din luth, opera florentină . . . . . | începe. sec. al XVII-lea |
| | 2. Precursori . . . . | Muzică dramatică internaţională : Franţa, Italia, Germania . . . . | sf. sec. al XVII-lea începe. sec. al XVIII-lea |
| | II. *Stadiul clasic* . . . | | |
| | 1. Mari clasici . . . | Simfonia germană, Haydn, Mozart, Beethoven | sf. sec. al XVIII-lea |
| | 2. Pseudoclasici . . | Chopin, Mendelssohn, Schumann . . . . . | începe. sec. al XIX-lea |
| | III. *Stadiul postclasic* | Dramă şi poem simfonic | |
| | 1. Romantici . . . . | german şi francez : Wagner-Berlioz . . . . . | mijl. sec. al XIX-lea |
| | 2. Decadenţi . . . . | Arhaism, exotism, simbolism, eclectism contemporan . . . . . | |

Putem înţelege acum de ce, dintre toate artele, Lalo a ales muzica pentru a demonstra caracterul social al artei : deoarece tot timpul nu s-a referit decît la elementele ei formale, a căror desfăşurare a denumit-o „sociologică". Dacă esenţa artei o reducem la tehnică, la elementele formale, iar „întemeierea sociologică" la prezentarea evoluţiei în stadii a acestor elemente formale, atunci — şi numai în acest sens —, putem considera că Lalo a descoperit *legea sociologică a artei* în general şi a muzicii în special.

Sînt concludente în acest sens acele *Notes sur l'esthétique*, publicate de Lalo în „L'année sociologique" (1935), în care subliniază faptul că punctul de vedere heteronomic al „vechii estetici sociologice" (Comte, Proudhon, Taine, Guyau) este unilateral, deoarece prin prisma acestuia funcţia estetică nu devine decît indirect socială, şi anume în măsura în care ea este expresia unor funcţii anestetice (religie, familie, muncă). Or, spune Lalo, arta este şi în mod autonom socială (socială, în sensul foarte larg pe care am văzut că-l atribuie el acestei noţiuni), adică evolutivă, deoarece tehnica artei nu este statică, ci, dimpotrivă, dinamică, trecînd în mod necesar prin anumite etape. (Subliniind autonomia artei, el îşi echilibrează imediat afirmaţia, arătînd că este vorba de o autonomie relativă, care nu exclude studierea relaţiilor heteronome ce există între condiţiile anestetice şi artă.)

Dincolo de utilizarea inadecvată a unor termeni, trebuie să observăm faptul fundamental că Charles Lalo a elaborat, de fapt, pe baza unei

remarcabile cunoaşteri a domeniului muzicii, o estetică de *ramură*. Ea răspunde, strădaniei sale metodologice de a elabora o estetică „de jos".

★

Concepţia metodologică a lui Lalo, care include o dată cu prima sa lucrare o explicaţie general-istorică a evoluţiei tehnicii artei, era firesc să ajungă în desfăşurarea ei la integrarea factorului social, ca factor explicativ al artei, deci la un punct de vedere propriu-zis sociologic.

*Introducerea* la lucrarea sa apărută în 1920, *L'art et la vie sociale*, s-ar putea spune că este manifestul unei estetici sociologice, concepută din perspectiva unui triplu raport : a) condiţiile sociale anestetice ; b) condiţiile sociale estetice şi, în sfîrşit, c) reacţiile reciproce dintre faptele estetice şi faptele anestetice[7].

Lalo elaborează în această lucrare în special primul aspect — condiţiile sociale anestetice ale artei, adică, raportul dintre artă şi economie, artă şi clasele sociale, artă şi familie, artă şi politică.

Esteticianul francez subliniază faptul că influenţa condiţiilor de viaţă transpare deseori în opera de artă, din moment ce alegerea obiectelor reprezentate de artă este influenţată de epoca respectivă. Un public burghez de negustori şi proprietari de pămînt a fost acela care a cerut pictorilor olandezi din secolul al XVII-lea portretele familiilor sau ale *corporaţiilor lor şi scenele de gen popular* ; în aceeaşi epocă, aristocraţia cerea (în Franţa, Spania, Italia) picturi militare, mitologice sau pioase. „Şi această diversitate a moravurilor economice constituie o condiţie determinantă nu numai în domeniul subiectelor, ci şi în al tehnicii, deoarece nu pictezi în aceleaşi tonalităţi, cu aceeaşi armonie de linii sau cu aceleaşi principii de compoziţie o apoteoză sau o scenă de cafenea" [8].

Uneori, în demonstraţiile sale, Lalo ajunge la imagini plat-simpliste ale influenţelor vieţii sociale-economice asupra artei. Relevînd, de pildă, faptul că în literatură această influenţă este mai netă, el recurge la asemenea explicaţii : 1) cînd agricultura renaşte, genul pastoral înfloreşte imediat (în epoca lui Augustus, Virgil sau Horaţiu sau la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, cînd abundă „*Saisons*", „*Mois*", „*Natures champêtres*" etc.), iar dezvoltării comerţului exterior îi corespunde o literatură de călătorii şi exotism : L. de Lisle, Loti, Kipling.

Deşi nu este larg argumentată şi exemplificată, legătura pe care o stabileşte Lalo între artă şi clasele sociale trebuie apreciată ca pozitivă. El arată, de exemplu, că *fabliaux*-urile se nasc în mijlocul secolului al XII-lea, ca o reacţie burgheză împotriva spiritului feudal ; ele sînt contemporane şi solidare cu dezvoltarea comunelor şi dispar spre mijlocul seco-XIV-lea, o dată cu involuţia lor.

Al treilea domeniu de interferenţă al artei cu viaţa socială, îl constituie, după Lalo, raporturile dintre artă şi familie. Dominării aproape absolute a bărbatului în viaţă de familie îi corespunde perioada estetică a epopeii. Poetul epic celebrează infinit mai mult războinicul decît familia şi dragostea. Romanul englez ne-a obişnuit cu bonomia familială, reflectînd astfel o anumită practică, specific britanică, a vieţii casnice. Dar, în afară de con-

[7] Charles Lalo, *L'art et la vie sociale*, Paris, G. Doin, 1930, p. 7—8.
[8] Charles Lalo, *L'art et la vie sociale*, Paris, G. Doin, 1930, p. 28.

ţinut (dragostea în familie şi pentru familie), familia poate procura artei şi un public. Lui Lalo i se pare evident faptul că muzica de cameră (sonate, duo-uri etc.) este făcută, în mare măsură, pentru reuniuni de familie, iar caracterul clasic, echilibrat, ponderat al compoziţiei ar traduce în muzică intimitatea cercului familial.

În ceea ce priveşte influenţa pe care ar putea să o exercite regimul politic asupra artelor, Lalo se referă la regimurile reacţionare şi insistă mai ales asupra exteriorităţii raporturilor dintre politică şi artă. El subliniază că regimurile reacţionare au pus în lanţuri arta ori de cîte orî se părea că ea impietează asupra prerogativelor lor politice. La Bruyère, Montesquieu, Beaumarchais au suferit din cauza unei cenzuri rigide, în epoci în care guvernămîntul făcea din artă sprijinul gloriei regelui.

Dar, precizează el, nu toate genurile sînt expuse în mod egal influenţei politice. Teatrul (şi în special comedia), care înclină spre critica instituţiilor, ar suporta cel mai mult această influenţă. Preocupat în permanenţă de respectarea autonomiei artei şi de păstrarea unui raport suplu, dialectic, între artă şi alte domenii ale culturii, Lalo sublinieză faptul că între valoarea operei de artă şi influenţa politică pe care ea o exercită sau nu, uneori nu există nici o legătură. Multe opere care au exercitat o puternică influenţă politică sînt slabe din punct de vedere estetic(cîntecele lui Béranger, de exemplu), iar altele care sînt capodopere artistice nu au avut nici un fel de influenţă politică (exemplu *Lex châtiments* de V. Hugo).

Concluzia generală urmează firesc : „Condiţiile anestetice intervin activ în artă. Ele nu sînt condiţii suficiente, deoarece arta are o natură specifică, dar sînt necesare, deoarece, neputîndu-se stabili în vid, arta se construieşte cu materiale pe care aceste alte activităţi sociale i le procură şi cărora ea le impune forma ei proprie" [9].

În altă ordine de idei, Lalo subliniază faptul că o estetică sociologică nu trebuie să renunţe la formularea unui ideal estetic. Cu o singură restricţie — justificată, credem : idealul să nu fie stabilit în mod arbitrar. „Sarcina ei (a esteticii. — *n.n.*) specifică este de a stabili în ce condiţii sociale un anume ideal artistic este un fapt ce se impune conştiinţelor individuale ale unui grup şi timp dat" [10].

Încercarea lui Lalo de a trasa contururile unei estetici sociologice surprinde pozitiv îndeosebi prin caracterul ei echilibrat : deşi scoate în evidenţă influenţa socialului asupra artei, el nu absolutizează această teză, ci insistă asupra autonomiei relative a artei, avertizînd astfel împotriva exagerărilor sociologiste. De pildă, Max Raphael, în lucrarea sa *Proudhon, Marx, Picasso*, îl prezenta pe ultimul ca un simbol al burgheziei actuale, iar evoluţia sa spre cubism şi artă neagră ca reflectare pe planul artei a trecerii societăţii de la capitalismul liberschimbist la capitalismul monopolist şi la politica colonială. Dacă Lalo critică această teorie ca fiind simplist şi caricatural sociologică el nu pregetă să elogieze concepţia estetică a lui Focillon (aşa cum apare ea în lucrarea *La vie des formes*), care subliniază că viaţa formelor (artei) nu constituie o reflectare mecanică a vieţii sociale, că politicul, economicul şi arta sînt fenomene autonome. Lalo insistă asupra acestor idei, arătînd că estetica sociologică suplă, nesimplificatoare va trebui să revendice pentru sine aceste teze.

[9] Charles Lalo, *op. cit.*, *p.* 344—345.
[10] *Ibidem*, p. 350.

Modul în care Lalo abordează raportul dintre artă şi morală (*L'art et la morale*, 1922) adînceşte şi nuanţează felul în care înţelege el problema autonomiei artei. Ca şi Hegel, care intuise foarte clar că scopul artei nu este perfecţionarea morală (deşi din orice operă de artă se poate scoate o morală implicită), Lalo nu este de acord cu cei care subordonau arta unei misiuni morale, pe care ea ar trebui să o îndeplinească. El arată că fiecare valoare (artă, morală, ştiinţă etc.) are drept la viaţă autonomă, are funcţia sa proprie; arta îşi are scopul în ea însăşi, şi nu în altceva. În acest sens, el vorbeşte despre „artă pentru artă în sensul bun al cuvîntului", aşa cum este „ştiinţa pentru ştiinţă şi morala pentru morală" [11]. Este, credem, un merit esenţial al esteticianului francez de a fi subliniat *pluralismul valorilor*, pluralism care, după el, izvorăşte în mod necesar din caracterul complex al naturii umane, pluralism pe care „înainte de a-l căuta să-l unifici — dacă e posibil sau dacă e de dorit — trebuie mai întîi să-l constaţi" [12].

Dar Lalo nu rupe punţile dintre artă şi morală. Dimpotrivă, încearcă să stabilească relaţii diferenţiate între ele, în raport cu funcţiile pe care, după opinia sa, le poate avea arta. Astfel, el distinge mai multe tipuri de artă:

1. Unul din ele ar fi „*tipul de artă care exprimă viaţa*" (adică arta care se constituie ca o reflectare a realităţii). Lalo exemplifică acest tip de artă prin opera lui Mauppassant, Van Dick etc., iar teoretizarea lui prin estetica lui Taine (care subliniase ideea că arta este o reflectare a moravurilor timpului). În cadrul acestui tip de artă, Lalo susţine că opera de artă trebuie să fie morală: să reprezinte binele, nu răul, şi să-i asigure triumful. Bineînţeles că în acest fel el simplifică mult lucrurile.

2. *Arta ca lux*. Rolul ei ar fi, în acest caz, să ne ofere posibilitatea de a evada din viaţa reală. (Un exemplu clasic, ar fi, după el, Flaubert. Ni se pare însă că aceasta e o inadvertenţă. Căci, deşi Flaubert a fost — în domeniul teoriei artei — un propovăduitor al „artei pentru artă", opera lui literară este tot ce poate fi mai opus tendinţei evazioniste).

Acest tip de artă — crede el — poate fi amoral, adică nu trebuie să conţină o morală explicită sau implicită. Acelaşi lucru se poate spune şi despre tipul următor.

3. Arta ca „*activitate pur tehnică*" (ca pură îmbinare de sunete, de culori). Plastica şi mai ales muzica ar fi cele mai nete tipuri de „activităţi pur tehnice", deoarece, în virtutea naturii lor, le-ar fi uşor şi chiar necesar să se izoleze de viaţă, să-şi trăiască viaţa în afară de tot ce nu e muzică sau plastică.

4. Alt tip îl reprezintă, după opinia sa, arta declanşatoare a „catharisisului", cea care purifică pasiunile. În acest caz, este necesar — consideră Lalo — ca arta să fie „imorală", adică să reprezinte mai ales frecvenţa, forţa sau triumful răului, pentru ca victoria simbolică a răului să ne scutească de dominaţia lui reală [13]. Deşi o numeşte paradoxal artă „imorală", este evident că ea are un scop moral.

În încheiere, ţinem să relevăm un aspect semnificativ al concepţiei sale sociologice asupra artei. Lalo îl acuză pe Taine, Guyau şi Zola de miopie estetică, deoarece au considerat că *orice* operă de artă are scopul de a reproduce realitatea, de a fi o „mimesis". Or, arată el, bogăţia raporturilor

[11] Lalo, *L'art et la morale*, Paris, Alcan, 1934, p. 59.
[12] *Ibidem*, p. 60.
[13] Charles Lalo, *op. cit.*, p. 172.

ce există între artă şi viaţă nu suportă o asemenea tratare schematică. De fapt, Lalo nu respinge ideea că orice operă de artă ar reflecta (sau ar trebui să reflecte) viaţa. El nuanţează de fapt teza exprimării vieţii în artă, arătînd că „o operă exprimă în aceeaşi măsură viaţa chiar cînd reacţionează împotriva ei, ca şi atunci cînd o reflectă" [14]. Cu alte cuvinte, spunem noi, opera de artă nu este ruptă de viaţă nici în cazul în care o exprimă „à rebours".

De asemenea, Lalo încearcă să fertilizeze uscăciunea acelei concepţii sociologizante asupra artei, care vede în individ, în personalitate doar o ceară maleabilă pasivă, pe care îşi pune amprenta societatea. Criticînd unilateralitatea concepţiei tainiene ce susţine determinarea operei de artă de către starea generală a spiritului şi moravurilor înconjurătoare, el susţine că „trebuie să se facă un loc mai mare iniţiativelor individuale ale creatorilor ..." [15].

Totodată, Lalo încearcă să tempereze efluviile concepţiei individualiste (psihologiste) în artă, concepţie care, exacerbînd rolul geniului, exagerează pasivitatea societăţii în faţa iniţiativelor individuale ale personalităţii. Ceea ce-l deosebeşte pe creator de omul obişnuit, scrie el, este tocmai faptul că primul exprimă „cu o intensitate excepţională anumite nevoi sociale. Fără exprimarea în opera de artă a unor nevoi sociale, fără succes şi fără public (adică fără nici o valoare în nici o conştiinţă), ea n-ar fi decît o excepţie regretabilă" [16]. Mai mult „opera genială este aceea care vine la momentul potrivit pentru a umple o lacună pe care spiritul public începea să o simtă ..., saturat fiind de o formă de artă învechită" [17].

Aşadar, Lalo încearcă să suprime doar exagerările concepţiilor psihologiste şi sociologizante, păstrînd în acelaşi timp grăuntele de adevăr pe care aceste teorii îl conţin: „În realitate, omul şi grupul lui, sau în fiecare om, tendinţele individuale şi tendinţele sociale sînt două grupuri de forţe ce există în acelaşi timp sau două feluri de realităţi în mod perpetuu în acţiune şi reacţiune mutuală" [18].

---

[14] Idem, *Notes sur esthetique*, în L'année sociologique", 1935.
[15] *Ibidem*, Paris, Alcan, 1925, p. 44.
[16] *Ibidem*, p. 70.
[17] *Ibidem*, p. 74—75.
[18] *Ibidem*, p. 74.

# ESTETICA FENOMENOLOGICĂ A LUI ROMAN INGARDEN

DE

VANINA A. NICOLAE

Cercetările estetice, efectuate de esteticianul şi filozoful polonez Roman Ingarden, în decurs de patru decenii, se remarcă prin unitatea lor tematică, prin consecvenţa cu care autorul îşi elaborează concepţia sa fenomenologică asupra artei. Etapele decisive ale evoluţiei sale sînt marcate de apariţia următoarelor lucrări: *Das Literarische Kunstwerk* (1931, Hall), *Asupra cunoaşterii operei literare* (în limba polonă, 1937) şi *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst* (1962). Menţionăm, de asemenea, ciclul de conferinţe ţinute de Ingarden în Norvegia în anul 1967, în care a reluat principalele idei expuse în *Das Literarische Kunstwerk*, dovedind astfel şi caracterul fundamental al acestei lucrări în evoluţia concepţiei autorului.

Aceste lucrări se subsumează intenţiei autorului de a elabora o teorie a operei literare, fundamentată fenomenologic, menită „să explice natura tuturor elementelor operei literare, să evidenţieze structura ei specifică şi, de asemenea, modul ei propriu de existenţă, implicit legătura operei cu autorul şi cititorul, precum şi relaţia ei cu lumea reală"[1].

Nu trebuie să ne amăgim însă în privinţa caracterului acestei teorii. Ea nu este de tipul unei poetici, în ciuda analizei formale şi, adesea, tehniciste a componentelor operei literare. De altfel, Ingarden nicăieri n-o numeşte „teorie literară" ci „*teoria operei literare*". Cuprinsul ei ne îndreptăţeşte s-o calificăm mai degrabă o „fenomenologie a operei", *descrierea* ei încercînd să fie obiectivă şi esenţială. Limbajul şi demersurile metodologice utilizate sînt, neîndoielnic, de provenienţă *fenomenologică*, şi poate că acest lucru este mai vizibil la Ingarden decît la alţi esteticieni consideraţi fenomenologi.

*Prima exigenţă critică* a abordării fenomenologice reclamă *stabilirea modului de existenţă a operei*, ale cărei temei ontologic Ingarden îl urmăreşte în momentul formării operei şi în fiinţarea ei ulterioară.

---

[1] R. Ingarden, *Isledovanie po estetike*, Moscova, 1962, p. 156.

Rev. filoz., **17**, *10*, p. 1223 – 1230, Bucureşti, 1970.

Opera literară posedă o obiectivitate deosebită de cea a lucrului real sau a esenței ideale. „De obiectivitatea reală sau ideală vorbim numai în sensul a ceva care are pentru sine autonomie existențială și care este existențial independent de actul de cunoaștere îndreptat asupra sa"[2]. Ingarden consideră că opera nu face parte nici din sfera lucrurilor reale, nici din cea a entităților ideale. Totodată, a spune „și-și" despre ea nu lămurește încă modul ei specific de a fi.

Analiza extrem de sistematică din punct de vedere logic, întreprinsă în capitolul introductiv al lucrării citate mai sus, ne duce la concluzia că opera literară este un *obiect pur intențional* ca urmare a caracterului intențional al actului de creație și al actului de lectură, ultimul fiind derivat, secundar.

Întreaga construcție a teoriei sale asupra operei literare este clădită pe această postulare a fundamentării ontologice de tip intențional. Evident, ideea caracterului intențional al operei a fost sugerată de faptul că ea se prezintă ca un sistem de semnificații, care „este un *nimic* în sensul autonomiei existențiale"[3]. Sensul, semnificația propoziției — organizate în particular în imaginea obiectelor reprezentate — au o existență *eteronomă*, își au originea existenței în actele internaționale ale conștiinței și în fundamentul său existențial, în „cuvintele-semne" reale. Un exemplu din alt domeniu, al arhitecturii, explicitează această chestiune: o catedrală gotică privită exclusiv ca un lucru real, se prezintă doar ca o aglomerare de materiale de construcție. Pentru a deveni un monument arhitectural cu o anumită funcție social-culturală, ea trece printr-un act de „consacrare", ea cere, pe lîngă fundamentarea existențială (construcție), o alta, esențial deosebită, fundamentare în actele de conștiință. Astfel, se constituie un obiect nou — catedrala —, care își pierde autonomia sa existențială, deoarece ea apare și există datorită unor anumite acte intenționale și pentru un anumit tip de societate.

Dar acest act intențional al conștiinței nu trebuie identificat cu conținutul psihologic trăit, cu un fel de subiectivizare. Ingarden se înscrie în tendința antipsihologistă a fenomenologiei husserliene, avînd însă un teren mai dificil, cel al esteticii, unde prejudecățile psihologiste sînt mai favorizate și deci mai persistente. Această campanie antipsihologistă a fost susținută la sfîrșitul secolului al XIX-lea de mișcarea „științei artei", susținută în Germania de către R. Hamann, E. Utitz etc. și de care Ingarden n-a fost străin, fie și numai prin faptul de a se fi format intelectualicește la școala filozofică germană. Această mișcare căuta să imprime esteticii un caracter mai riguros științific și un grad de obiectivitate cît mai mare posibil. Ingarden pleacă însă de la o altă poziție filozofică, folosind un alt sistem de argumentare.

Opera literară nu este indentică cu suma trăirilor psihice ale autorului ei. Este vorba aici de două obiectualități eterogene, și din această cauză ele trebuie separate. Stările psihice trecătoare ale autorului încetează atunci cînd ia naștere opera, care rezistă timpului. Ideea operei ca expresie a eului poetic nu poate fi întru totul acceptată din moment ce acesteia îi aparțin niște proprietăți care nu sînt condiționate de eul poetic (trăirile psihice, de pildă, nu implică forma hexametrului în care este

[2] Idem, *Das Literarische Kunstwerk*, Tübingen, 1960, p. 13.
[3] *Ibidem*, p. 65.

scrisă *Iliada*). Opera, ca un produs finit şi destinat actualizării prin lectură, cu atît mai mult nu poate fi concepută drept suma stărilor psihice ale autorului, căci „nimeni n-ar susţine identitatea dintre conţinutul psihic concret al nostru şi cel al autorului"[4]. Obiectele reprezentate de autor rămîn în principiu identice în ciuda multiplelor concretizări individuale în conştiinţa fiecărui cititor. Iar o atitudine estetică evoluată reclamă, dimpotrivă, o abandonare de sine, o linişte contemplativă, desprinderea din atitudinea naturală a omului.

Psihologismul se întemeiază pe o prejudecată gnoseologică falsă, conform căreia obiectiv este ceea ce pentru fiecare subiect este dat pasiv, ca o proprietate a lucrului, iar subiectiv = ceea ce nu există în realitate. Acest subiectiv este convertit de unii gînditori în psihic, şi astfel se ajunge la teoria psihologică a artei. Teoria intenţionalităţii este incompatibilă cu această prejudecată prin simplul fapt că în lumina ei datul unei obiectualităţi cere o anumită atitudine şi operaţii pentru a fi realizat. Desigur, şi intenţionalitatea aparţine regiunii conştiinţei, însă ea poate fi dată în reflexia imanentă nemijlocită care nu mai are un conţinut psihic. O melodie compusă printr-un anumit act intenţional şi audiată prin prisma unei anume intenţionalităţi a percepţiei noastre auditive nu conţine nimic din trăirea noastră conştientă. Ea este „decupată" doar de acel fascicul de lumină pe care o trimite conştiinţa noastră şi o receptează în acelaşi timp.

Trebuie menţionat că psihologismului i s-au adus obiecţii mai ales în problema modului de existenţă a operei, ceea ce nu exclude total prezenţa motivării psihologice a cutăror sau cutăror momente de creaţie (stilul ca expresie a personalităţii artistice) sau de receptare (latura emoţională). Este vorba de excesele psihologismului în explicarea fenomenului artistic.

În limitele fundamentării lor fenomenologice, argumentele aduse de R. Ingarden împotriva psihologismului în estetică pot fi considerate ele însele drept argumente în favoarea instaurării unui tip nou de psihologism. Considerarea operei literare ca obiect intenţional nu aduce un spor în această critică, deoarece ea poate fi luată şi drept o entitate ideală, care doar în concepţia husserliană are o existenţă suprasubiectivă. Însă, prin semnalarea exceselor subiectiviste posibile în tratarea operei, Ingarden accetuează necesitatea studiului obiectiv al structurii ei şi al demersurilor în valorificarea ei estetică.

În istoria esteticii secolului nostru, Ingarden este considerat ca unul dintre creatorii teoriei stratificării operei de artă. Distincţiile introduse în logică, mai înainte, de către Frege şi alţii, între semn — semnificant — semnificat, esteticianul polonez le aplică cu succes în domeniul literaturii, dîndu-le o interpretare estetico-fenomenologică. După opinia sa, o operă literară comportă în mod obligatoriu 4 straturi : a) stratul fonetic (sonoritatea cuvîntului), b) stratul unităţilor de semnificaţie (semnificaţia cuvîntului, propoziţiei, a unui fragment), c) stratul obiectelor reprezentate („lumea" scriitorului, acţiuni, împrejurări, personaje) şi d) stratul vizelor schematizante în care apare vizual respectivul obiect reprezentat.

[4] *Ibidem*, p. 13.

Ordinea acestor straturi corespunde ordinii în care ele „se arată" la un contact nemijlocit cu opera, marcînd totodată succesiunea ivirii lor pe măsura pătrunderii în ea. Primele două straturi formează un dublu strat lingvistic, în care primează semnificaţiile, degajate din masa semnelor de către conştiinţa cititorului, ca corelat al lecturii. Descrierea acestui proces complicat atinge probleme lingvistice şi logice, şi cu această ocazie se face prima separare esenţială a operei literare de orice altă scriere. Unităţile de sens pe care le conţin frazele se constituie apoi în „obiecte reprezentate", a căror determinare primară şi autentică rezidă în intenţionalitatea acestor unităţi de sens.

Stratul „obiectelor reprezentate" cuprinde tot „despre ce este vorba într-o operă"[5], inclusiv stările subiectului liric. Opera îşi are „lumea" sa proprie, un spaţiu şi un timp propriu. Dacă într-un roman apar obiecte care aparţin timpului existenţei reale (oameni, ţări, case), „în cazul obiectelor expuse este prezent numai un *habitus exterior* al realităţii care nu vrea să fie luat în întregime în serios"[6]. Obiectele reprezentate au statutul lor ontologic extrareal, ca obiecte intenţionale, ca corelate ale unei conştiinţe imaginante.

Caracterul antiformalist al concepţiei lui Ingarden se relevă în mod deosebit cu ocazia analizei acestui strat al operei, a cărui prezenţă este necesară şi importantă. Ingarden refuză ideea lui R. Barthes, după care, pentru un scriitor, problema ar sta în făurirea limbii. Desigur, anvergura şi importanţa acestui strat variază de la o operă la alta. „Şcoala" realistă, de pildă, se recunoaşte după bogăţia detaliilor şi integrarea lor într-un tablou complex al vieţii. Poezia modernă, dimpotrivă, refuză total materialul mundan, nereuşind însă să se elibereze de funcţia sa „reprezentativă", căci şi cea mai aberantă metaforă conţine o aluzie la un lucru real. Insistînd asupra acestui fapt, Ingarden nu ne apare, totuşi, un adept al teoriei mimesisului, ceea ce ar contrazice postulatul iniţial — opera ca obiect intenţional.

În sfîrşit, cel de-al patrulea strat, numit *die Ansichten* şi tradus în chip diferit : *aparenţe*, *vize imaginare*, *aspecte*, relevă modul în care obiectul apare subiectului. Constituirea lui într-un strat separat de cel al obiectelor reprezentate poate stîrni obiecţii legitime. De fapt, ultimele două straturi formează un strat dublu al obiectelor reprezentate ; diferenţa lor ar fi aceea de la noemă la noeză. Iată cum explică Ingarden „viza imaginară" : Ea constituie un conţinut concret-vizibil al observării noastre, iar nu obiectul ei. Acest conţinut se află în funcţie de particularităţile obiectului observat, de împrejurările observării, cît şi de trăsăturile psihofizice ale observatorului[7].

„Vizele" pot fi auditive, vizuale şi imaginare. Într-o operă literară „vizele imaginare" sînt, într-un anumit sens, potenţial prezente, ele sînt schematizante şi se ivesc în calitate de dispoziţii, determinate de „starea de lucruri" în care se constituie obiectele. Ele pot releva şi alte elemente ale operei, ca, de pildă, unele calităţi ale stratului sonor. Şi acest fapt pune la îndoială existenţa autonomă a stratului respectiv.

[5] R. Ingarden, *Isledovanie po estetike*, p. 24.
[6] Idem, *Das Literarische Kunstwerk*, 1960, p. 233.
[7] R. Ingarden, *Isledovanie po estetike*, p. 28.

„Vizele imaginare" constituie acel moment în care opera literară solicită prezența cititorului pentru împlinirea sa. Posibilitățile lingvistice de expresie nu permit înfățișarea obiectului reprezentat individual în toate determinările sale calitative. El apare, într-un fel, schematizat, abia schițat, și pentru „obiectivarea" sa se cere depășirea textului prin imaginația cititorului. Elementul schematizării este prezent în orice operă literară, inclusiv în cea de tip epic, deși într-o măsură mai mică, și nu trebuie considerată drept o deficiență a acesteia. Dimpotrivă „schematicitatea" operei activizează procesul valorificării ei estetice atît prin „umplerea" golurilor existente în descriere, cît și prin concentrarea atenției asupra unor elemente estetic esențiale, neutralizate de o mulțime de detalii din acest punct de vedere neimportante. Aceasta din urmă ar fi al doilea motiv al "schematicității" operei urmărite în mod deliberat de către artist.

„Schematicitatea" operei, așadar, provoacă actele de valorificare și, astfel, ea se transformă într-un obiect estetic. Procesul însăși al acestei transformări, pe care Ingarden îl numește „concretizarea" și „actualizarea" operei presupune conlucrarea a doi factori: opera și cititorul, fiecare păstrîndu-și identitatea și, totodată, supunîndu-se exigențelor celuilalt.

Concretizarea componentelor potențiale ale operei are loc la nivelul tuturor straturilor. Declamarea poeziei de către un actor relevă calitățile sonore, adesea estetic importante (muzicalitatea rimei) potențial conținute în semnele grafice tipărite. O intonație sau alta în realizarea textului dramatic poate nuanța conținutul ideatic al piesei. Concretizarea la nivelul lumii reprezentate rezidă în sus-menționata „umplere" și actualizare a elementelor omise, în așa fel încît obiectele să apară „ca și cum n-ar fi imaginare" — vizual observabile. Și mai important este faptul că „în concretizare se realizează valoarea estetică care într-o operă este implicată în componentele ei și, de regulă, în mod aproximativ"[8].

Concretizarea operei poate fi efectuată din diferite poziții principial deosebite: naivă, a unui cititor oarecare; prin prisma unor interese de ordin propagandistic (religios, politic) și, în fine, din poziția unui critic de artă. Atitudinea adecvată în valorificarea operei rămîne cea estetică, în care se percepe opera ca un ansamblu polifonic al calităților estetice de un grad mai înalt. Celelalte atitudini, poziții vor abate concretizarea de la opera însăși, deși ele pot fi justificate prin aceea că opera însăși le „provoacă".

Făcînd distincția între „opera însăși" și "concretizările" ei multiple, Ingarden atacă prin aceasta atît relativismul, care face să dispară identitatea operei într-o serie de „lecturi" sau interpretări, cît și dogmatismul, care se închipuie în posesiunea operei, date o dată pentru totdeauna.

În procesul percepției estetice, opera se prezintă ca o unitate în care patru straturi concură la crearea efectului total. Ea este în polifonia sa un obiect inepuizabil, transcendent eforturilor noastre, și noi sîntem condamnați să fim mereu pe drumul care duce spre ea.

---

[8] *Ibidem*, p. 81.

Descrierea procesului de relevare a valorilor estetice şi a caracterului lor relevant constituie obiectul mai multor studii şi capitole ale lucrării. Aceasta a constituit şi tema comunicărilor sale la congresele internaţionale de estetică de la Veneţia, în anul 1956 (*Valoarea estetică şi problema fundamentării sale obiective*), şi de la Upsala, în anul 1964 (*Sistemul calităţilor relevante*).

Procesul receptării, al trăirii estetice parcurge mai multe faze şi este alcătuit din diferite acte ale conştiinţei. Sînt cazuri cînd ele nu se realizează pe deplin, pînă la formarea obiectului estetic, sau sînt omise fazele de la început, cum se întîmplă la experţi ai artei. Ingarden subliniază prin aceasta că trăirea estetică nu se rezumă la o reacţie trecătoare de genul „îmi place sau nu". Dacă drept imbold exterior a acţionat un anume obiect concret-senzorial (în sculptură, de pildă), atunci lucrul cel mai dificil devine constatarea trecerii de la observarea senzorială a acestuia la fazele propriu-zise ale trăirii estetice. Se observă schimbarea intenţionalităţii (a direcţiei). În acest moment al receptării au loc o serie de mutaţii în eul nostru subiectiv, soldate cu neutralizarea, „inhibiţia" a tot ceea ce aparţine sferei practice a vieţii şi eului nostru. Apare o „emoţie preliminară", de natură intuitivă, prima sesizare încă vagă a calităţii estetice. Ea ne menţine în „prezentul atenţional", izolînd trăirea estetică de orice urmă a altor emoţii psihice. Are vreo importanţă certitudinea, sau, cum spune Husserl, poziţia atitudinii naturale? Nu, căci „emoţia preliminară" vizează o calitate, şi nu faptul existenţei sau nonexistenţei ei reale. Ea se desprinde, „se neutralizează" de structura formală a suportului său real şi devine centrul în jurul căruia se cristalizează un obiect nou — obiectul estetic.

Aceasta nu înseamnă însă că trăirea estetică este o contemplare pur pasivă, dimpotrivă, ea solicită resursele creative ale omului, dar fără să schimbe „ceva" din lumea înconjurătoare.

Completarea, concretizarea — demersuri ce însoţesc şi constituie procesul trăirii estetice — duc la formarea unui ansamblu de calităţi estetice, structurate deosebit de suportul său real (o piatră sau corpul uman în cazul sculpturii). În această fază a relevării obiectului estetic, Ingarden acceptă fenomenul *Einfühlungului*, care evidenţiază caracterul activ al procesului. Aprecierea estetică, relevarea finală a valorii estetice încheie formarea obiectului estetic şi, totodată, „se adresează" lui. Această apreciere n-are nimic comun cu o judecată rece, achiziţionată din dicţionare tocmai pentru că ea apare în urma efortului de constituire a obiectului estetic care o face legitimă şi demonstrabilă. „Strict vorbind, doar acele judecăţi de valoare sînt fundamentate care se degajă din procesul estetic şi după împlinirea lui" [9]. Ingarden combate, deopotrivă, ambele tendinţe simplificatoare în considerarea valorii estetice : atît tendinţa de a o reduce la o reacţie emoţională primară, de tipul plăcerii, cît şi tendinţa relevării ei pe cale exclusiv intelectuală. Analiza pătrunzătoare a procesului complex de receptare estetică este plină de sugestii pozitive care pot fi dezvoltate în lumina esteticii marxiste.

Calităţile şi valorile estetice relevate în decursul şi în urma constituirii obiectului estetic sînt organizate într-un sistem ierarhic. Valoarea estetică este corelatul unei aprecieri care se realizează în ultima fază a trăirii

[9] *Ibidem*, p. 147.

(*Erlebnis*) estetice. Însă şi aici se iveşte prilejul confruntării cu tendinţa subiectivistă şi relativistă în interpretarea valorii estetice. Ingarden recurge la o serie de distincţii în interiorul sistemului valoric în cauză pentru a susţine fundamentarea obiectivă a valorii estetice. Calităţile estetice, arată el, sînt de trei tipuri : a) calităţi estetice neutre (materia primă a statuii, construcţia castelului etc.) ; b) calităţi estetice valabile (simetrie, natural, subtil etc.) şi c) calităţi de valoare estetică pozitivă (frumos) sau negativă (urît). Dificultăţi prezintă demonstraţia obiectivităţii ultimelor două tipuri de calităţi estetice ,care nu constituie, totdeauna, direct o proprietate a operei de artă, considerată ca un obiect real (cum, de pildă, este forma unui ansamblu arhitectonic). ,,Analiza izbutită a ,,obiectivităţii'' calităţilor examinate trebuie să descopere calităţile estetice neutre de care calităţile estetice valabile depind ontic''[10].

Calităţi estetice valabile, care să fie autonome şi absolute, a căror valoare să fie fundamentată în mod univoc prin ele însele, nu există în realitate. Totodată, calităţile estetice nu pot fi întrutotul derivate şi condiţionate de calităţile estetic neutre, adică ontic independente de subiect. Ingarden acceptă al treilea tip de relaţie — condiţionarea bilaterală a existenţei sale prin obiectul perceput şi prin subiectul perceptor. În artă, acest principiu este demonstrabil în cazul marilor artişti care reuşesc să dea unui obiect real proprietăţile reale estetice neutre, graţie cărora opera poate fi relevată, de către un perceptor, ca un ansamblu de calităţi estetice valabile.

Demonstraţia în esenţa sa este similară şi în cazul calităţilor estetice de valoare, relaţia lor cu cele neutre fiind mediată prin calităţile estetic valabile.

Caracterul aproape scolastic al distincţiilor multiple, făcute în interiorul sistemului valorilor estetice, îngreuiază vizibil urmărirea argumentării în favoarea obiectivităţii valorii estetice. În acelaşi timp, nu trebuie uitat că este vorba de un anume tip de obiectivitate — obiectivitatea concepută fenomenologic —, discutabilă ea însăşi în raport cu o altă concepţie filozofică.

★

Ne-am oprit doar asupra unor idei de bază ale concepţiei lui Ingarden, şi anume asupra acelora care atestă apartenenţa lui la curentul fenomenologic contemporan. Studiile consacrate picturii, muzicii, arhitecturii sînt axate pe ideea stratificării demersurilor constituirii obiectului estetic. Analiza e făcută cu nuanţarea şi specificarea fiecăruia, în funcţie de proprietăţile artei respective. Astfel, numărul straturilor nu este fix, ci corespunzător naturii operei analizate (în pictură de la 3 la 2 ; în arhitectură —2, în muzică — 1). Importanţa unui strat sau a altuia în relevarea valorii estetice intrinseci este, de asemenea, în funcţie de genul artistic, de intenţionalitatea artistului şi de finalitatea intersubiectivă a operei.

Stratul ,,vizelor imaginare'' este mai dezvoltat cu ocazia analizei picturii, iar muzica îi oferă din nou un prilej pentru a pune în discuţie modul de existenţă a operei de artă.

Efectul analizelor sale se îndreaptă către desprinderea valorii estetice, intrinseci a operei şi genului artistic respectiv de tot ceea ce constituie su-

[10] *Congresul internaţional de estetică*, Veneţia, 1956.

portul existențial, secundar al acesteia. Teoria sa pare a fi favorabilă unor experiențe artistice moderne cu tendința lor spre autonomizarea valorii și închegarea unui limbaj propriu artei respective. Astfel, deosebind funcția de „reconstruire" de cea „decorativă" a „vizei imaginare" în artele plastice, Ingarden subliniază, mai ales, importanța funcției decorative în revelarea valorii artistice, fără să susțină însă, în mod absolut, practica abstracționismului. Concluzia lui W. Tatarkiewicz, după care teoria lui R. Ingarden ar constitui sursa nemijlocită a artei abstracționiste, ni se pare îndoielnică. Descrierea și fundamentarea teoretică a unor astfel de forme artistice nu-l opresc pe Ingarden să semnaleze unele cazuri-limită sau posibilități de „ratare" a acestora în momentul constituirii obiectului estetic.

Concepția esteticianului polonez constituie, după părerea noastră, o *variantă rațională a esteticii fenomenologice*. Teoria sa cu privire la opera literară se bazează pe ideea primatului semnificației. Reacția lui împotriva formalismului rus, împotriva „verbalizării artei și a cercetării literare" se înscrie, de asemenea, pe linia susținerii unei arte „semnificante" și a unei viziuni raționaliste asupra ei.

Ingarden nu poate fi învinuit de excesele făcute de unii structuraliști în direcția absolutizării ponderii elementelor formal-stilistice în artă. Dimpotrivă, ele se datorează uneori tocmai interpretării eronate a teoriei sale, cum este cazul autorilor *Teoriei literaturii*, E. Wellek și A. Warren.

Unele „infidelități" față de fenomenologia husserliană importă mai puțin în cazul teoriei sale estetice, și aceasta, credem, se datorează faptului că Ingarden apelează permanent la fenomenul viu, concret al „obiectivării" operei în și prin conștiința estetică a spectatorului. Deși din punct de vedere speculativ-teoretic este preconizată ca metodă comprehensiunea intuitivă a esențelor, studiile lui R. Ingarden demonstrează pe deplin caracterul laborios al acestei intuiții, dîndu-ne modele exemplare de analiză competentă, aprofundată a fenomenului artistic.

# CRONICA IDEILOR

## CONCEPTELE DE SOCIALIZARE ŞI INTEGRARE SOCIALĂ

### — PRIVIRE ASUPRA LITERATURII SOCIOLOGICE ŞI PSIHOSOCIOLOGICE —

DE

PETRU PÂNZARU

Se ştie cît de multă energie intelectuală şi spirit polemic se consumă în ştiinţele sociale din pricina accepţiunilor diferite date unora şi acelorași termeni, noţiuni, concepte. „Noţiunile cele mai des întrebuinţate — nota Ralea — sînt uneori acelea care comportă răspunsuri mai dificile de dat" [1]. Dacă lăsăm de o parte cazurile frecvente de dispute cu caracter scolastic, formale în sens negativ, ca şi pe cele chiţibuşare semnalate de Sorokin [2], rămîne să constatăm că eforturile de clarificare terminologică, în măsura în care anagajează o *întreagă* concepţie filozofică [3], sociologică, ideologică şi psihosociologică, continuă să rămînă o sarcină ştiinţifică importantă. Epistemologia marxist-leninistă nu poate ocoli această sarcină, devenită azi cu atît mai presantă cu cît sînt mai frecvente, mai largi şi mai profunde contactele, dialogurile şi confruntările cu orientările sociologice şi psihosociologice nemarxiste contemporane, respectiv cu terminologia lor [4].

În mod special se pune problema clarificării termenului de *socializare*, el fiind utilizat într-o multitudine de accepţii în cadrul concepţiei

[1] M. Ralea, *Explicarea omului*, Bucureşti, Edit. Cartea românească, f.a., p. 119.

[2] Pitirim Sorokin, *Unitate şi diversitate în sociologie*, în volumul *Sociologia contemporană, al VI-lea Congres internaţional de sociologie*, seria *Teorie şi metodă în ştiinţele sociale*, vol. V, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 60—61.

[3] „Evident, nu terminologia este aceea care decide şi pura logomahie este o ocupaţie sterilă. Cu toate acestea, chestiunile de terminologie au o anumită semnificaţie, îndeosebi cînd termenul este legat de o poziţie teoretică determinată ..." (A. Schaff, *La philosophie humaine*, Ed. Synthèses, 1961, p. 52). Într-un sens similar pune problema terminologiei în sfera ştiinţelor economice Charles Bettelheim în cartea sa *Planification et croissance accélérée*, Ed. Fr. Maspero, 1967, p. 5.

[4] Miron Constantinescu, *Fapte, fenomene şi relaţii sociale*, în *Sociologie generală*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 23. Am semnalat şi noi, cu alt prilej, necesitatea unei reconsiderări critice a acestei terminologii în *Consideraţii asupra psihologiei sociale ca ştiinţă*, în volumul *Economie, drept, statistică, sociologie*, seria *Teorie şi metodă în ştiinţele sociale*, vol. III, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 330—331.

Rev. filoz., 17, *10*, p. 1231 — 1246, Bucureşti, 1970

marxiste, fie din perspectiva economiei politice și a socialismului științific, fie din perspectiva mai largă a sociologiei și a psihosociologiei. Dacă adăugăm la acest termen pe acela de *integrare* (și *adaptare*) și mai frecvent utilizat într-o varietate adesea deconcertantă de sensuri în literatura sociologică și psihologică internațională și autohtonă, atunci apare mai evidentă necesitatea unei analize a conceptelor menționate. Firește, interesează nu atît termenii *ca atare*, ci semnificația, conținutul pe care îl desemnează fiecare, specificul lor calitativ, funcțiile lor gnoseologice și operaționale. Considerăm că a pune problema coincidențelor și diferențelor specifice între abordarea sociologică și psihosociologică a proceselor de socializare și integrare și a opera unele clarificări este un demers ce se cere întreprins.

## I

Să vedem, mai întîi, ce se înțelege în mod curent prin termenul *socializare* și cum este el utilizat în diferite texte sociologice și psihosociologice atît marxiste, cît și nemarxiste.

Este cunoscută accepția termenului *socializare* în economia politică și socialismului științific (accentuarea caracterului social al muncii, al producției; desființarea proprietății privat-capitaliste asupra mijloacelor de producție [5]. În literatura sociologică și psihosociologică vom găsi în principal următoarele sensuri ale aceluiași termen:

1. *Umanizarea maimuței* antropoide, rezultat al antropo- și sociogenezei; („Socializarea prin muncă, deci prin nevoia de comunicare realizată prin limbaj este aceea care a permis animalului preuman în cursul unei foarte lungi istorii naturale de a dobîndi creierul care l-a făcut om la pragul istoriei sale specific umane"[6])

2. *Integrarea* indivizilor într-o societate anumită prin intermediul variatelor grupuri sociale. Distingem aici:

a) *Învățarea* modului social de existență prin asimilarea unor norme de conduită, a unor valori, a unei culturi sau subculturi caracteristice grupurilor sociale sau societății, prin urmare procesul lent de însușire de către noul născut a limbii, a modelelor culturale, procesul de formare a personalității. („Mecanism prin care societatea transmite normele, valorile și credințele sale membrilor ei"[7]. „Procesul filogenetic și, înainte de toate ontogenetic, în care omul, ca urmare a poziției sale active față de mediul social, devine om, adică personalitate"[8]; „Procesul prin care individul — în sens biologic — este integrat într-o societate determinată. Prin socializare individul devine persoană umană și achiziționează comportamente care îl fac apt să trăiască într-o societate dată"[9]; „A studia socializarea în-

[5] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. I, ed. a 3-a, București, Edit. politică 1967, p. 31—32, 94, 139, 470—471; vol. II, p. 133, 139, 215, 397; K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea I, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 61, 182, 425.

[6] B. Muldworf, *Le cerveau humain organe de la pensée rationelle*, în volumul *Quel avenir attend l'homme?*, Paris, P.U.F., 1961, p. 218; vezi de asemenea, Nicolaie S. Dumitru, *L'essence humaine à la lumière de l'anthropogenèse*, în „Revue roumaine de sciences sociale, Philosophie et logique", t. 12, 1968, nr. 3—4, p. 405—421.

[7] H. Mendras, *Elements de sociologie*, Paris, A. Colin, 1962, p. 248.

[8] H. Hiebsch și M. Vorwerg, *Einführung in die marxistiche sozialpsychologie*, ed. a III-a, 1968, p. 60.

[9] E. Willems, *Dictionnaire de sociologie*, Ed. M. Rivière, 1961, p. 230.

seamnă a studia evoluţia raporturilor succesive după care copilul comunică cu mediul social în care e plasat de la naşterea sa" [10].

b) *Procesul de pregătire şi formare a insului în vederea adaptării sau readaptării la cerinţele vieţii sociale în schimbare prin educaţie, instruire, experienţă.* („Realitatea socială nu se poate stabili în formule definitive. Oricît de bine ar fi organizată o societate, noi probleme se ivesc în sînul ei care invalidează soluţiile vechi" şi necesită readaptarea continuă a individului [11]; „Şi cele mai « primitive » societăţi se străduiesc să-şi socializeze membrii prin moravuri, forme de gîndire, exerciţii de educaţie, presiune colectivă etc." ) [12].

3. *Creşterea progresivă a dependenţei persoanei faţă de colectivitate*, deci a individului faţă de societatea globală şi subsistemele acesteia, proces accelerat în epoca noastră de către revoluţia tehnică-ştiinţifică, adîncirea diviziunii sociale a muncii, accentuarea caracterului social al producţiei, urbanizarea crescîndă, proporţiile şi intensitatea mass-mediei.

a) Multiplicarea relaţiilor sociale în care e cuprins fiecare individ (de exemplu orăşeanul comparat cu ruralul), a statusurilor, a rolurilor, a responsabilităţilor sale sociale, avînd drept consecinţă, pe de o parte, posibilitatea manifestării mai complexe a individualităţii, iar pe de altă parte unele tensiuni la nivelul persoanei.

b) Intensificarea progresivă a interdependenţei diverselor laturi sau domenii ale vieţii sociale în ansamblu [13].

În special în literatura nemarxistă, termenul *socializare* este frecvent utilizat în sensuri cînd alternante cu cel de *inculturaţie* sau *integrare* (adaptare) *socială*, cînd sinonime cu acestea. De exemplu, Jean Stoetzel, pornind de la premisa că indivizii sînt plasaţi în condiţii sociale diferite, vorbeşte de „necesitatea ca aceştia să se adapteze (sau să fie adaptaţi) condiţiilor culturale pe care le întîlnesc, adică să fie « socializaţi », sau « aculturaţi »" [14]. Cercetînd problema *naturii* fenomenului de inculturaţie, autorul se referă în fapt la mecanismele realizării acesteia (prin constrîngere sau prin activitatea spontană, imitativă) cu precădere în cazul procesului de integrare socială a copiilor. Urmîndu-l îndeaproape pe americanul Franck, ale cărui idei şi concluzii le redă *in extenso*, Stoetzel afirmă că *inculturaţia* nu constă nici într-o supunere faţă de constrîngerile paralizante ale societăţii, nici într-o imitare oarbă, ci „*constă într-o adaptare* socială foarte puternic maturată; întrucît individul are nevoi, care sînt mai întîi blocate, el percepe că eşecurile sale rezultă din inadaptare socială, pe cînd succesele din adaptare ... Educaţia n-a fost deci întotdeauna impusă din afară prin violenţă: individul o caută, o solicită; există o adaptare socială deliberată. Dar există, de asemenea, ceea ce s-ar putea numi o adaptare socială silită.... O parte considerabilă a inculturaţiei se produce în experienţa vieţii cotidiene". „*Problema socializării* — conchide Stoetzel, schimbînd

---

[10] Chateau, *L'enfant et ses conquetes*, Paris, Vrin, 1960, p. 197.

[11] N. Petrescu, *Fenomenele sociale în Statele Unite*, 1921, p. 84.

[12] M. Ralea, *Explicarea omului*, p. 124.

[13] A. Roth, *Individ, colectivitate, societate*, în *Sociologie generală* (coordonator Miron Constantinescu, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 96—100) pune în evidenţă aceste multiple sensuri ale socializării, oprindu-se asupra caracterului ei extensiv şi intensiv şi asupra implicaţiilor ei contradictorii, paradoxale chiar.

[14] Jean Stoetzel, *La psychologie sociale*. Paris, Flammarion, 1963, p. 58, cap. IV, „La socialisation de l'individu", şi cap. V, „L'apprentisage sociale et ses variétés".

termenul de inculturație — *trebuie deci considerată într-o perspectivă general bio-socială, ca o funcție avînd o finalitate de adaptare*". Pentru Stoetzel — spre deosebire de alți autori —, *socializarea, inculturația* (acculturation), *adaptarea socio-culturală* a indivizilor la grupurile de apartenență (inclusiv națiunea) au un conținut *identic*, în cadrul acestui proces „educația jucînd un rol evident considerabil" [15].

Pornind de la ideea că „educația este unul din factorii fundamentali ai coeziunii sociale" și că ea „relevă precis relații sociale între adulți și copii", Jean Piaget abordează problema socializării în raport direct cu cea a generațiilor. *Educația* este însărcinată *să socializeze* pe individ societatea avînd un caracter esențialmente educativ. „*Individul* — spune autorul — nu se naște social, ci el devine în mod progresiv". Ceea ce face din individ (nou-născut) un om social e procesul de socializare sau de „integrare în societate" a copilului, realizat prin mecanismele educative, intelectuale, afective și studiat de către ceea ce Piaget numește *sociologia copilului*. „Pe scurt, dacă sociologia copilului are ca program studiul numeroaselor varietăți de relații sociale în care copilul a fost înglobat... acel studiu este în același timp cel al *socializării individului, adică al procesului formator central al societății umane*" [16].

Același autor, abordînd problema factorilor sociali ai dezvoltării intelecuale [17], subliniază că societatea, mai mult decît mediul fizic, transformă structura individului, inclusiv inteligența prin mijlocirea limbajului, al schimbului de valori intelectuale, al sistemelor logice. Insul se raportează la societate prin rețeaua de relații multiple cu alți indivizi [18], relații în cadrul cărora ei suferă diferite modificări. Pledînd pentru concretizarea noțiunii de „acțiune-influență a vieții sociale asupra individului", Piaget scrie: „Legile grupării constituie forme de echilibru generale, care exprimă tot atît de bine echilibrul schimburilor interindividuale cît și al operațiilor *de care devine capabil orice individ socializat*, atunci cînd raționează lăuntric potrivit ideilor sale cele mai personale și mai noi".

Dintr-o perspectivă sociologică și psihosociologică abordează problema *socializării* Robert K. Merton. „Familia — afirmă Merton — este

---

[15] *Ibidem*, p. 61—62 și 72. Alain Touraine afirmă însă că „educația e din ce în ce mai puțin definită ca socializare. Ea este, de o parte, însușirea limbii și, de altă parte, descoperirea și formarea personalității („*La societé post—industriele*, Ed. Denoël, 1969, p. 299—300).

[16] Jean Piaget, *Problèmes de la psycho-sociologie de l'enfance*, în *Traité de sociologie*, t. II, Paris, P.U.F., 1963, p. 230—254. Aculin Cazacu evidențiază caracterul limitativ în care pune Piaget problema socializării individului (vezi volumul *Integrarea socială a tineretului*, sub redacția Miron Constantinescu, București, Edit. științifică, 1969, p. 129). Raporturile complexe dintre educație-socializare-integrare sînt studiate din unghiuri de vedere, specifice, care merită atenție, într-o serie de comunicări publicate sub titlul *Fonctions sociales de l'educations*, în „Revue internationale de sciences sociale", vol. XIX, 1967, nr. 3. Printre acestea semnalăm ca fiind deosebit de interesante: *Sisteme de învățămînt și sisteme de gîndire* de P. Bourdieu, în special paragraful *Școala și integrarea socială* (p. 369—374); *Este instrucția un instrument de integrare socială în societățile sub-dezvoltate?* de P. Heintz (p. 410—418), studiu în care autorul corelează problematica instrucției, ca agent de socializare a individului, cu conceptul de status; *Aspecte disfuncționale ale asistenței internaționale și rolul universităților în evoluția socială a Americii Latine* de Luis Scherz-Garcia, în special paragraful *Sistemul de valori și de idei ale universităților și rolul lor în integrare și orientare* (p. 422—423).

[17] Jean Piaget, *Psihologia inteligenței*, București, Edit. științifică, 1965, p. 198—206.

[18] Karl Marx a formulat cu pregnanță această idee în *Manuscrise* ... (vezi *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 558, 578) și în *Ideologia germană* (vezi *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 31).

« cureaua de transmisiune » cea mai importantă a normelor culturale de la o generaţie la alta. Dar s-a neglijat în general (în literatura nemarxistă. -*n.n.*) să se precizeze că familia transmite civilizaţia unei clase sociale, şi deci a unei mici părţi a societăţii. De altfel, *socializarea* nu se limitează la educaţia voluntar (conştient) dată ; există de asemenea o socializare inconştientă (spontană. -*n.n.*). În afara sfaturilor, recompenselor, pedepselor pe care părinţii le dau direct, copilul este influenţat de schemele de comportament cotidian şi de conversaţiile « bastoanelor rupte ». Se întîmplă adesea ca copiii să descopere şi să asimileze norme şi valori implicite care n-au fost prezentate ca reguli care se impun" [19].

O atenţie aparte acordă, după cum se ştie, Merton *tipurilor de adaptare individuală şi teoriei grupurilor de referinţă*[20], asupra cărora nu ne vom opri. Comentînd pe larg şi extrăgînd pentru analiza sa structural-funcţională numeroase concluzii din ampla cercetare publicată în volumele *American Soldier*, Merton introduce conceptul de „*socializare anticipativă*", care desemnează adoptarea *în prealabil* de către un individ a valorilor şi normelor grupului căruia doreşte să-i aparţină ; aceasta, firesţte, va uşura acceptarea sa în grupul respectiv. „*Socializarea anticipativă* — scrie Merton — nu este funcţională decît într-o structură socială care face loc mobilităţii. Această pregătire a atitudinilor şi comportamentului trebuie să fie în fapt urmată, într-un număr suficient de cazuri, de o trecere efectivă în grupul de referinţă ; dacă aceste treceri sînt prea puţin numeroase, *socializarea anticipativă* este disfuncţională, deoarece individul nu se poate face acceptat în grupul în care el aspiră să intre şi riscă să fie refuzat de grupul său de apartenenţă. Acesta este cazul omului marginal al numeroaselor grupuri şi care nu e acceptat de nici unul" [21].

Apare neîndoielnic faptul că, în sociologie şi psihologia socială, conceptul de „socializare" este unul fundamental, esenţial. Aşa se şi explică încercările de a-l utiliza conform postulatelor unor doctrine specifice. Ne referim aici, în primul rînd, la psihanaliză. „Teoria psihanalitică a dezvoltării personalităţii — afirmă Lagache — este esenţialmente o teorie a socializării" [22]. După cum se ştie, în perspectiva psihanalizei, socializarea semnifică în esenţă : 1) acţiunea de adaptare a manifestării şi satisfacerii instinctelor (trebuinţelor) în modalităţi şi forme acceptabile de către societatea dată (principala sursă a refulării) ; 2) interacţiunea dintre copil şi mamă, în special în prima parte a copilăriei. În acord cu concepţia freudiană, Mélanie Klein consideră că comportamentul social al adultului, încre-

---

[19] Robert K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965, p. 190—191.

[20] *Ibidem*, cap. V, p. 176—191, şi cap. VII şi VIII. Aici prezintă autorul cunoscuta tipologie a modurilor de adaptare individuală : conformismul, inovaţia, ritualismul, evaziunea şi revolta, tipologie care prezintă un mare interes tocmai din unghiurile de vedere complementare ale sociologiei şi psihosociologiei.

[21] *Ibidem*, p. 227—228. Tot în spiritul general al orientării structuralist-funcţionaliste prezintă problema adaptării Robert Holt în *A proposed Structural-Functional Framework*, în *Contemporany Political Analysis*, Free Press, 1968, p, 94—99 ; a se vedea în special schema de la p. 96 ; de asemenea Fred R. Riggs, *op cit.*, p. 343—349 ; A. Lindsmith şi A. Strauss, *Social psychology*, 1956, pag. 371—481 ; E. Hollander, *Principles and methods of social psyehology*, 1967, pag. 127—137, 328—338 ; E. Vinacke ş.a., *Dimensions of social psychology*, pag. 93—123.

[22] D. Lagache, *Definitions et aspets de la psychanalyse*, în „Revue française de Psychanalyse", 1950, nr. 3, p. 408.

derea în sine, capacitatea de a iubi și crea, natura relațiilor sale cu alții și îndeosebi cu proprii săi copii rezultă din interacțiunea cu mama la începuturile existenței sale [23].

Există, de asemenea, două orientări neofreudiste, ce se află în polemică, una reprezentată de E.Fromm (a se vedea *L'homme pour lui même*, Ed. Socialies françaises, 1967, p. 52—53 și 87—95), cealaltă de H.Marcuse (a se vedea *Eros et civilisation*, p. 91, și *L'homme unidimensionel*).

Avînd în vedere tocmai o serie de cercetări apusene, sociologul sovietic I.S.Kon observa cu justețe că, slăbiciunea unui mare număr de investigații consacrate problemei socializării individului rezidă în faptul că acest proces este esențialmente redus la cadrul interacțiunilor sale *directe* cu alți indivizi și nu e angrenat satisfăcător în totalitatea elementelor sistemului social și a structurii sociale respective, aflate pe o anumită treaptă de dezvoltare istorică"[24]. A.Levy, comentînd o serie de texte consacrate procesului de socializare pe care le-a inclus în antologia sa[25], relevă că socializarea poate fi privită și din punctul de vedere al evoluției reciproce a comportamentelor și percepțiilor, ca o serie de interacțiuni între persoane și roluri : „Individul *se integrează* în societate, luînd succesiv roluri diverse din ce în ce mai diferențiate, cărora el trebuie să li se adapteze".

Mi se pare interesantă o observație peste care se trece adesea cu multă ușurință, făcută în tratatul lui Daval, observație asupra căreia vom reveni ulterior : „Socializarea nu este deci doar intrarea unui subiect într-un grup, ci este apariția unui program de roluri de jucat în cadrul căruia se vor degaja, puțin cîte puțin, actorii. A spune că cultura se adaugă naturii înseamnă a studia la acești actori direcțiile aspirațiilor și nivelele inspirațiilor lor"[26]. Tot astfel, Chateau observă că „socializarea nu e niciodată o inserție socială într-un sens absolut, ci o trecere de la un rol social la alt rol social"[27].

La ultimul Congres internațional de filozofie (1968), André Sigmond, într-o comunicare prezentată la Colocviul al VIII-lea cu tema „Natura omului și problema păcii", a atribuit procesului de socializare un sens nu numai psihologic și sociologic, dar și unul larg social-politic, relevînd importanța acestuia pentru progresul păcii în lume. Psihologii și sociologii, notează Sigmond, admit că „*procesul de socializare* a omului semnifică într-adevăr *integrarea individului în mediul său social și integrarea grupurilor sociale în societatea globală*"[28]. Ultima propoziție lărgește în mod vădit sensul termenului de *socializare* în comparație cu cel întîlnit la Piaget,

[23] M. Klein, *Le monde des adultes et ses racines dans l'enfance*, în antologia de texte *Psychologie sociale* par A Lévy Dunod, 1965, p. 42—62.

[24] I. S. Kon, *La personalité et ses rôles sociaux*, în „Revue de l'Institut de sociologie", 1968, nr. 4, p. 688 ; vezi, de asemenea, cartea aceluiași autor *Sotiologhia licinosti*, Moscova, 1967.

[25] A. Levy, *op. cit.*, p. 41—44 ; a se vedea și volumele : *Problemès de la socialisation* (Analyse de l'ouvrage de langue française), C.N.S.R., 1966 ; *Les processus d'adaptation*, Paris, P.U.F., 1967 ; J.L.Ferrier, *L'homme dans la monde*, cap. VI ; *Integrarea în societate* de E. Baconnièr, 1957, p. 195—223 ; Claude Rivière, *L'objet social*, 1969, pag. 196; Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, 1968, pag. 157 și 162.

[26] R. Daval, *Traité de psychologie sociale*, vol. II, Paris, P.U.F., 1963, p. 16.

[27] Chateau, *op. cit.*, p. 197.

[28] A. Sigmond, *La paix comme moment dialectique de l'histoire*, în *Akten des XIV-ten Internationale Kongresses für Philosophie*, Viena, 2—9 septembrie 1968, vol. II, Verlag Herder, p. 669. Remarcăm faptul că încă cu decenii în urmă problema socializării a fost pusă într-o asemenea perspectivă de către Dimitrie Gusti în *Sociologia militans*, p. 14, 18, 343, 345 și 351.

de pildă. Sigmond afirmă că pe plan psihologic procesul de socializare are ca sarcină proliferarea încrederii reciproce între oameni, contrariul declanşînd mecanisme de apărare, revendicare, luptă. Pe plan sociologic, socializarea presupune, după autor, o structură socială care să asigure fiecărui grup social *rolurile* corespunzătoare situaţiei pe care le ocupă în diferitele procese istorice în ansamblul activităţii umane. Cînd aceste *roluri* nu mai corepund realităţii, adică cînd anumiţi indivizi sau mase de oameni, din cauza situaţiei în producţia bunurilor sau în raporturile internaţionale nu se mai simt *integraţi* în mişcarea socială şi nu mai pot participa la bunurile materiale şi culturale socialmente produse, se manifestă fenomenul agresiunii. Socializarea, în concepţia lui Sigmond, trebuie să acţioneze continuu, în sensul renovării structurilor sociale şi politice, conform cerinţelor fundamentale ale populaţiei, în sensul că popoarele în curs de dezvoltare să-şi ia soarta în propriile mîini. „Mişcarea de socializare comportă în mod necesar punerea în loc a noi instituţii născute din reforme sau eventual din revoluţii, care marchează o ruptură cu structurile anterioare, deja depăşite şi inapte să corespundă cerinţelor grupurilor sociale şi eşaloanelor diverse"[29].

O serie de puncte de vedere asupra sensului conceptului de socializare şi diverse interpretări din unghiul de vedere al sociologiei catolice personaliste (catolicismul social) întîlnim în volumul care reuneşte materialele prezentate pe această temă la cea de-a 47-a sesiune a Săptămînii sociale franceze de la Grenoble, 1960[30].

Chiar din referirile de pînă acum, puţin numeroase în raport cu cele existente în literatura de specialitate, rezultă că, în definirea procesului de socializare şi a semnificaţiei sale, perspectiva sociologică şi perspectiva psihosociologică devin complementare, reciproce şi ambele sînt pasibile de interpretări ideologice. Procesul socializării are determinări şi laturi *obiective* (natural-sociale) şi condiţionări şi componente subiective de ordin ideologic şi psihosociologic. Marea problemă constă în a nu segmenta artificial aceste laturi esenţiale ale procesului socializării şi, totodată, de a nu le identifica de o manieră care să nu mai permită înţelegerea cauzalităţii şi efectelor acestui proces.

Pe drumul căutării unei soluţii pentru această „mare problemă", este necesar să facem un popas în zona conceptelor *de integrare* şi *adaptare* utilizate frecvent în înseşi definiţiile date socializării din perspectiva socio-

---

[29] A. Sigmond, op. cit., p. 670—671.

[30] *Socialisation et personne humaine*, Ed. Cronique sociale de France, 1960. În multe intervenţii se recunosc o serie de realităţi contemporane, dar efortul principal al raportorilor, sub aspect teoretic şi ideologic, este consacrat încercării de a demonstra necesitatea *integrării* şi *adaptării* sociale *în cadrele orînduirii capitaliste*, înlăturării contradicţiilor, fenomenelor de anomie, devianţă şi criză, sub sceptrul şi în spiritul ideologiei creştine, în particular a catolicismului *modernizat*. Este vorba, în subtext, de ajustarea şi acomodarea acestei doctrine la condiţiile epocii contemporane, caracterizată prin mari mutaţii de ordin revoluţionar, tehnic-ştiinţific ideologic-cultural, de procese intense de industrializare şi urbanizare, care pun în termeni acuţi raportul dintre socializare — în sens de multiplicare a raporturilor sociale şi a influenţei societăţii globale asupra indivizilor — şi personalitatea umană, sau personalizare cum se exprimau majoritatea autorilor din volumul citat (a se vedea şi volumul *L'homme et la révolution urbaine*- Ed. Cronique sociale de France, 1965, care reuneşte comunicările ţinute, sub aceleaşi auspicii şi în acelaşi spirit, de participanţii la cea de-a 52-a sesiune a Săptămînilor sociale ale Franţei, ţinută la Brest în 1965), precum şi volumul *Condition de l'homme* de H. L. Mièvile, Gènève, 1959, p. 205—209.

logiei şi (sau) a psihosociologiei (vezi Piaget, Stoetzel, Sigmond, Willems, Levy etc.). Unii autori consideră *socializarea* asimilarea, acomodarea, aculturaţia, integrarea şi organizarea ca elemente ale *ajustării*, termen definit ca desemnînd „procesele ce tind să stabilească relaţii de echilibru între indivizi, între grupuri, între indivizi şi grupuri, între elementele unei civilizaţii, între indivizi şi elemantele civilizaţiei"[31].

Se impune, de la bun început, constatarea, care îşi va releva ulterior utilitatea, că — deşi inseparabile — noţiunile de socializare şi integrare nu desemnează unul şi acelaşi conţinut, nu acoperă aceeaşi sferă.

Pentru sensul general al termenului integrare, dăm trei referinţe:

I)„Actul de a integra înseamnă a reuni părţile de o manieră care să formeze un tot organic sau de a insera un element particular în acest tot. Integrarea poate fi *mentală* (gîndirea integrează elemente disociate) sau *reală* (în sensul în care un nou funcţionar e integrat într-un serviciu)[32].

II)„Interdependenţa mai mult sau mai puţin strînsă între elementele anui sistem social, între membrii unei societăţi, de unde rezultă coeziunea acestei societăţi"[33].

III)„Diferitele grade de conformism atinse, conştient sau inconştient de către individ, permiţînd să se aprecieze în mod net nivelul integrării sale în grup"[34].

În *sociologia* modernă sînt identificate mai multe forme sau tipuri de integrare menite să înlesnească demersul de măsurare a diferitelor *grade* de integrare. E.Willems, în lucrarea anterior citată[35], luînd în consideraţie o serie de criterii, distinge: integrarea *civilizatoare* (ajustarea reciprocă a elementelor unui grup cu interesele şi valorile grupului de apartenenţă), integrarea *normativă* (procesul prin care: 1) normele sau regulile sociale sînt ajustate unele la altele; 2) comportamentul individual e ajustat la norme sociale); integarea *socială* (ajustarea reciprocă a diferitelor grupe care le permite acestora să formeze o societate organizată).

Werner Landeker[36], pornind de la postulatul că cele mai mici unităţi ale unui grup sînt normele sociale, de o parte, persoanele şi comportamentele lor, de altă parte, propune o tipologie a integrării care cuprinde 4 varietăţi: *integrarea culturală* (concordanţa dintre normele unui sistem cultural); *integrarea normativă*, internalizarea normelor, respectiv gradul în care acestea sînt însuşite de către indivizi şi se manifestă efectiv în comportamentul lor); *integrarea comunicativă* (împărtăşirea şi transmiterea prin mijloace simbolice a modelelor normative între membrii grupului social); *integrarea funcţională* (interdependenţa de pretenţii, aşteptări şi acte manifeste care rezultă din diviziunea sarcinilor (a muncii).

---

[31] E. Willems, *lucr. cit.*, p. 12—13.

[32] P. Foulqué, R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P.U.F., 1962 p. 370.

[33] H. Mendras, *op. cit.*, p. 245.

[34] M. M. Couméton, în H. Piéron, *Traité de psychologie appliquée*, t. II, Paris, P.U.F., 1960, p. 1 134.

[35] E. Willems, *lucr. cit.*, p. 131.

[36] *Les types d'integration et leur mesure*, în R. Boudon şi P. Lazarsfeld, *Le vocabulaire des sciences sociales*, Mouton, 1965, p. 37—48. Aceeaşi tipologie a fost preluată şi comentată de către W. Kolb în articolul său publicat în *A dictionary of the social sciences*, editat de J. Gould şi W. Kolb.

Asupra primului tip de integrare (cea culturală), nu vom insista aici, deoarece ea necesită o discuţie aparte inclusiv asupra accepţiei termenilor „cultură" „„cultural" [37]. Celelalte tipuri de integrare (normativă, comunicativă, funcţională), corelate cu tipologia adaptării individuale propusă de Merton[38] şi reconsiderate critic din unghiul de vedere al sociologiei şi psihologiei sociale marxiste, prezintă un interes deosebit pentru tema noastră.

În viziunea lui Parsons, pe bună dreptate criticată pentru caracterul ei unilateral şi mai ales apologetic-conservator faţă de sistemul social capitalist, *integrarea normativă* este definită ca opusul anomiei, ca „integrare perfectă" bazată pe ideea că întregul corpus de elemente normative care guvernează conduitele într-o comunitate formează un sistem coerent şi pe ideea potrivit căreia controlul asupra indivizilor este realmente efectiv. După Angell, fundamentul acestei integrări îl constituie orientarea către valori comune. Acest tip de integrare variază în funcţie de gradul acordului între comportamente şi norme, indicele ei negativ constituindu-l fenomenele anomice şi deviante, iar cel pozitiv participarea, identificarea, consensul[39].

Observăm, aici, că tipul de integrare normativă (ca de altfel şi acea aşa-numită culturală), au un caracter şi o condiţionare preponderent sociologice, în sensul că are în vedere comunităţile, structurile, instituţiile şi sistemul de valori şi norme sociale „supraindividuale". În schimb, după opinia noastră, tipurile de integrare comunicativă şi funcţională, avînd evident o determinare social obiectivă care ţine de contextul social şi situaţional[40], au totuşi un caracter şi o condiţionare psihologică, respectiv psihosocială. În procesele comunicative, şi deci în integrarea comunicativă şi cea funcţională, sînt angajaţi simultan individul concret cu particularităţile sale psihice şi psihosociale şi mediul său social concret, cu caracteristicile sale definitorii, active. Aici efectele psihosociale apar pregnant sub forma unor indici pozitivi : consensul, spiritul de cooperare, solidaritatea stimularea, participarea, afinitatea etc., sau sub forma opusă a unor indici negativi : conflictul, izolarea, respingerea, antagonismele, prejudecăţile. „Prejudecăţile — observă W.Landeker — sînt simptomul prezenţei unor bariere în procesul de comunicare. Prejudecăţile sînt contractate

---

[37] Cu titlul informativ, dintre numeroasele surse posibile şi utile pentru perspectiva în care e abordată tema în studiul de faţă, cităm : Z. Bauman, *Essai d'une théorie marxiste de la societé*, în revista „L'homme et la societé, 1970, nr. 15 ; Pierre Bourdieu, vezi paragraful *Ecoleet intégration culturelle* din articolul *Systèmes d'espeignement et systèmes de pensèe*, în „Revue International des sciences sociales", vol . XIX, 1967, nr. 3, p. 369—374.

[38] Robert K. Merton, *op. cit.*, p. 176—191.

[39] J. Goul şi W. Kolb, *op. cit.*

[40] Alain Touraine remarcă, pe bună dreptate, că „studiul preoceselor psihologice (ale subiecţilor) nu trebuie să fie confundat cu definirea situaţiei în care ei se află. .. Numai pornind de la definirea sociologică a situaţiei considerate pot fi utilizate noţiuni ale psihologiei individuale sau chiar ale psihologiei sociale pentru studiul conduitelor în aceste situaţii" (*Loisir, participation soci ale et innovation culturelle*, în op. cit. p. 276—277). Remarca lui Touraine merge în fond pe linia unei aprecieri foarte sugestive făcute de mult de Politzer : „Psihologia nu deţine cîtuşi de puţin «secretul» faptelor umane, pur şi simplu pentru că acest «secret» nu e de ordin psihologic" (*La crise de la psychologie contemporaine*, p. 120). În paralel şi, poate, exagerînd puţin, Jean Piaget va scrie : „Sociologia posedă marele privilegiu de a situa cercetările sale la un nivel superior celui al modestei noastre psihologii şi, în consecinţă, de a ţine în mînă secretele de care noi depindem" („Bulletin de psychologie", decembrie 1966, p. 248).

în contactul dintre cei ce le hrănesc mai degrabă decît de cei al căror obiect sînt"[41].

Deşi nu au utilizat terminologia respectivă, Marx şi Engels au surprins *esenţa* integrării comunicative atunci cînd scriau că „adevărata bogăţie spirituală a individului depinde în întregime de bogăţia relaţiilor sale reale" şi esenţa integrării funcţionale atunci cînd au înfăţişat şi demonstrat consecinţele diviziunii sociale a muncii pentru indivizi şi pentru relaţiile dintre ei într-o societate corect-istorică[42].

Reciprocitatea de perspective între sociologie şi psihosociologie apare aici extrem de tranşant, deoarece integrarea comunicativă şi cea funcţională au ca premisă existenţa real-obiectivă a unor grupuri sociale, a unei „instituţii" sociale de proporţiile şi importanţa diviziunii sociale a muncii, a unui instrument de expresie şi relaţie cum este limba, care în viziunea lui Marx şi Engels „este conştiinţa reală, practică, existentă şi pentru alţi oameni *şi numai astfel existentă şi pentru mine însumi*"; „limba se naşte, ca şi conştiinţa, tocmai din nevoia, din *necesitatea imperioasă de a comunica cu alţi oameni*"[43].

Sub influenţa sociologiei marxiste şi a practicii sociale contemporane, Jean Paul Sartre şi-a reconsiderat, după cum se ştie, o serie din tezele sale cu caracter idealist subiectiv. O asemenea reconsiderare autocritică a făcut recent Sartre şi în legătură cu conţinutul social şi psihosocial al conceptelor de socializare — integrare. „Individul — spune el — interiorizează determinările sale sociale : el interiorizează relaţiile de producţie, familia copilăriei sale, trecutul istoric, instituţii contemporane, apoi exteriorizează toate acestea în acţiuni şi opţiuni, care ne readuc în mod necesar la ce a fost interiorizat. Nimic din toate acestea nu există în *L'être et le neant*" [44].

## II

În spiritul teoriei şi metodologiei marxiste şi raportîndu-se, pe de o parte, la literatura de specialitate internaţională şi, de altă parte, la realităţile sociale specifice din ţara noastră, literatura sociologică şi psihosociologică de la noi abordează pe larg şi tot mai diversificat problematica integrării sociale şi implicit a socializării individului. Fără intenţia şi pretenţia unei analize integrale, cîteva referiri la această literatură ne par strict necesare pentru clarificarea conţinutului conceptelor de socializare-integrare, a semnificaţiilor lor sociologice şi psihosociologice care nouă ne apar complementare.

---

[41] W. Lamdeker, *op. cit.*, p. 45.

[42] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 38, 33—34. Tot în *Ideologia germană* se postulează o teză integral confirmată de istoria socială : „Relaţiile limitate dintre oameni şi natură condiţionează relaţiile limitate ale oamenilor între ei, iar relaţiile limitate ale oamenilor între ei condiţionează relaţiile limitate dintre ei şi natură ... Relaţiile mele cu mediul meu constituie conştiinţa mea" (*op. cit.*, p. 31).

[43] K. Marx şi F. Engels, *op. cit.* p. 31 (subl. ns.).

[44] *J. P. Sartre par lui-même*, în „Nouvelle observateur", 26 ianuarie 1970.

Trebuie relevat faptul extrem de semnificativ că o preocupare majoră şi constantă a investigaţiilor de sociologie teoretică şi aplicativă (cercetări de teren) dè la noi o reprezintă tocmai *problematica integrării sociale* îndeosebi a tineretului [45], corelată cu problematica *integrării profesionale* a diferitelor categorii sociale [46]. În volumul colectiv consacrat integral diverselor aspecte ale integrării sociale a tineretului din ţara noastră şi care sintetizează un bogat şi variat material recoltat din teren, prof. univ. Miron Constantinescu subliniază teza principală potrivit căreia „problema integrării sociale a tineretului din România nu poate fi examinată ştiinţific decît din punctul de vedere al *dezvoltării* societăţii socialiste. Înfăptuirea acestei integrări trebuie privită în perspectiva deceniilor următoare. Modul de abordare a acestor probleme trebuie să fie deci în *viziunea dinamicii sociale*" [47].

Corelaţia semnificativă: mediul social-conţinutul procesului d socializare şi efectele integrative ale acestuia stă în centrul cercetării deopotrivă teoretice şi aplicative de sociologia educaţiei efectuată de Aculin Cazacu pe tema raporturilor între generaţii [48] (relaţiilor adolescent-adult), care, după autor, se situează pe axa principală a procesului integrării sociale şi are un conţinut social-istoric determinat, se structurează în condiţii social-economice concrete şi evoluează într-un sens şi într-un ritm specific. Pornind de la premisa că „punctul nodal al procesului de integrare îl constituie... *trecerea de la adolescenţă la viaţa de adult*" şi de la necesitatea „determinării potenţelor integrative ale *tipului istoric* de relaţii sociale", autorul demonstrează convingător, cu argumente teoretice şi date recoltate din cercetările de teren, faptul că procesul integrării sociale a tineretului trebuie conceput nu doar ca o simplă asamblare a generaţiilor, ci ca o continuă restructurare a conţinutului ideii de personalitate, ca o instruire şi formare a totalităţii forţei de muncă, în conformitate cu exigenţele contemporane ale producţiei şi, în sens larg, şi ale practicii sociale. Pronunţîndu-se împotriva opticii simplificatoare şi formaliste care reduce întreaga problematică a integrării sociale a adolescentului la dobîndirea statusului şi rolului de adult, autorul conchide că „a fi realmente integrat înseamnă, în ultimă instanţă, a avea o optimă întrebuinţare socială ca forţă de muncă şi cele mai largi posibilităţi de dezvoltare a personalităţii" [49]. Într-un alt studiu din acelaşi volum, semnat de V. Ţîrcov-

---

[45] Vezi volumul *Cercetări sociologice contemporane* (coordonator ştiinţific Miron Constantinescu) Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1966. Tocmai proceselor de socializare şi integrare socială şi profesională le sînt consacrate majoritatea covîrşitoare a studiilor cuprinse în volum, dintre care citäm cîteva: *Mediul şcolar şi extraşcolar şi integrarea socială a tineretului* de Stanciu Stoian (p. 27—57), *Relaţii sociale integrative ale tineretului şcolar* de Aculin Cazacu (p. 58—82), *Contribuţia familiei la integrarea socială a elevilor adolescenţi* de Ion Gh. Stanciu (p. 83—102), *Rolul relaţiilor interpersonale spontane în formarea personalităţii elevilor adolescenţi* de N. S. Dumitru (p. 127—192) etc.

[46] *Aspecte ale integrării profesionale a muncitorilor în industria modernă* de Gh. Chepeş, E. Drob şi M. Popescu, Bucureşti, Edit. politică, 1967; *Aspecte psihosociale privind schimbarea mediului de muncă* de Septimiu Chelcea, în „Revista de psihologie", 1968, nr. 1.

[47] Miron Constantinescu, *Probleme ale integrării sociale a tineretului în România*, în *Integrarea socială a tineretului*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 29.

[48] Aculin Cazacu, *Structuri integrative în relaţiile dintre generaţii*, în *op. cit.*, p. 121—157.

[49] *Ibidem*, p. 122, 130 şi 131.

nicu, reliefîndu-se caracterul complex şi îndelungat al procesului de integrare socială a tineretului, care angajează familia, şcoala, mediul extra-familial şi extraşcolar, mijloacele de comunicaţie în masă, se relevă în mod special tocmai aspectul psihosocial al acestui proces : „Integrarea socială a tinerilor se finalizează în concepţii şi atitudini, în stil de viaţă şi comportare, în felul în care tînărul se integrează în procesul de producţie, aducîndu-şi aportul personal la propăşirea societăţii. Procesul integrării sociale este de fapt un proces de adaptare, în sensul că presupune o continuă şi permanentă conformare a individului la necesităţile societăţii" [50]. Aceasta implică, aşa cum s-a arătat anterior, existenţa unui sistem social-economic, politic şi cultural care să asigure condiţiile obiective şi subiective favorabile afirmării pesonalităţii la scară de masă. Premise de acest ordin oferă tocmai sistemul social socialist, care este şi dator să le valorizeze corespunzător spre a preveni disproporţii şi contradicţii în integrarea socială a tineretului. Nu avem aici posibilitatea, nici intenţia să stăruim amănunţit asupra literaturii tot mai bogate consacrate problematicii socializării şi integrării sociale, politice, profesionale şi morale în general şi a tineretului în special [51].

Dacă în studiile şi cercetările autorilor din ţara noastră şi din străinătate, la care ne-am referit anterior, conceptul de integrare este utilizat de fiecare dată într-un sens definit şi clar, modalitatea în care foloseşte acest termen I. Natansohn nu face decît să-l proiecteze în zona ambiguităţii. Definind integrarea ca „*orice schimbare de status, statut şi rol al unui individ*" [52], autorul stabileşte şase forme, categorii sau grade de integrare. Absenţa unor *criterii* fundamentale atît în stabilirea acestor „grade ale integrării" (care măcar sub forma unei intenţii sau ipoteze era de aşteptat să ţină seama de rigorile unei tipologii), cît şi în enumerarea cazurilor sau exemplelor din cadrul fiecărei categorii conduce pe autor la o construcţie arbitrară şi hibridă, plasată pe un teren părăsit cam de mult de către cercetările teoretice şi aplicative de sociologie şi psihologie socială la care ne-am referit pe larg anterior. Pe parcursul descrierii, distincţia necesară între status şi rol nu mai apare, după cum nu se marchează nici latura social-*obiectivă* a proceselor de integrare faţă de cea subiectivă, diferenţa dintre sociologic şi psihosocial, dintre momentul

---

[50] V. Ţîrcovnicu, *op. cit.*, p. 196 ; a se vedea şi O. Berlogea, H. Culea şi M. Tismăneanu, *Efectele televiziunii şi integrarea tineretului studios*, în *op. cit.*, p. 304 ş.a.

[51] *Tineretul şi idealul moral. Contribuţii la cercetarea problemei* (sub red. conf. dr. Niculae Bellu), Bucureşti, Edit. Academiei, 1969 ; *Tineretul — obiect de cercetare ştiinţifică* (coordonator conf. univ. dr. Ovidiu Bădina), Centrul de cercetări pentru problemele tineretului, 1969 (în special comunicările din secţiunile *Mobilitate—Integrare* ; *Aptitudini, Orientări, Idealuri*) ; studiile : *Problematica sociologică a educaţiei* de Florian Georgescu, *Educaţia şcolară în perspectiva sociologiei şi a psihologiei sociale* de Tiberiu Bogdan, Ana Tucicov—Bogdan, Nicolaie Radu, publicate în volumul *Studii de sociologie şi psihologie socială* (de sub. red. P. Berar şi P. Pânzaru), Bucureşti, Edit. politică, 1968 (*Teorie şi metodă în ştiinţele sociale*, vol. VI).

[52] *Interpretarea sociologică a conceptelor de statut şi rol*, în „Revista de filozofie", 1970, nr. 6, p. 638.

„intrării", „încadrării" unei persoane într-un grup social şi evoluţia probabilă a comportamentului posesorului unui status social [53].

În *„integrările fără grad"*, care semnifică, după I. Natansohn, starea neschimbată a statutului şi a rolului persoanei, sînt incluse, între altele, modificările de vîrstă, care, după autor, doar în anumite condiţii şi colectivităţi sociale şi în mod excepţional ar afecta statutul general al persoanei, deşi, după cum bine se ştie, fiecare societate, tradiţională sau modernă, are un sistem de reguli şi norme foarte precise şi stricte de modificare a statusului global al individului, tocmai în funcţie de praguri de vîrstă (şcolarizarea, majoratul, pensionarea, ocuparea anumitor funcţii etc.) Integrările categorisite *„de gradul întîi"* sînt socotite avansările în funcţie, trecerea dintr-o clasă şcolară în alta sau de la ciclul elementar la liceu, dar nu şi trecerea de la liceu la facultate, aceasta reprezentînd, împreună cu împrejurările de genul „plecarea unui salariat în concediu, efectuarea stagiului militar, pedeapsa cu închisoarea, repetenţia sau îmbolnăvirea temporară", integrări de *„gradul trei"*. Reunirea unor fapte şi situaţii atît de eterogene şi cu semnificaţii şi consecinţe atît de diferite pentru societate şi pentru individ sub o rubrică comună de „integrare" de un oarecare grad pune în evidenţă cît se poate de limpede caracterul rudimentar, simplificator şi arbitrar al categorisirilor propuse de autor. În integrările de *„gradul doi"* sînt aşezate deopotrivă mutările în serviciu (de la urban la rural sau invers) şi destituirile din funcţii; în cele de *„gradul patru"* — stările de frustraţie, iar în cele de *„gradul cinci"* incompatibilităţile sau mutaţiile din status în condiţii sociale excepţionale.

După cum se ştie şi după cum sperăm că a rezultat şi din paginile anterioare, problematica integrării sociale este mult prea complexă, atît prin componentele sale sociale obiective, cît şi prin cele psihosociale, pentru a putea fi înghesuită, fără criterii riguroase de tipologizare (care să ţină seama de cele propuse pînă în prezent în literatura de specialitate, chiar dacă nu le acceptăm), în 5 sau 6 compartimente, denumite „grade de integrare". Nici teoretic, nici metodologic, tendinţa spre compartimentări nu poate duce decît la amputarea dialecticii realului social şi psihosocial care are nevoie de cateogrii adecvate, în stare să surprindă articulaţiile faptelor, fenomenelor şi proceselor sociale vii, contemporane.

---

[53] Cătălin Mamali, într-un studiu recent, apreciază pe bună dreptate că *„adaptarea individului şi grupurilor de indivizi la diferitele structuri sociale nu este identică cu evoluţia individului şi grupurilor respective*, Evoluţia intra-status este dată...de tipul şi gradul în care un individ reuşeşte să îndeplinească cerinţele statusului pe care-l ocupă. Integrarea unui individ într-un anumit status nu se produce automat o dată cu intrarea lui în acel status". Acelaşi autor atrage atenţia asupra unei probleme-cheie pentru înţelegerea dialectică a proceselor de socializare-integrare, şi anume asupra necesităţii de a analiza *experienţa statusurilor ocupate şi a rolurilor jucate în trecut* de către individ. *„Status şi rol-experienţa* unei persoane este formată din totalitatea statusurilor şi rolurilor pe care le-a avut în activitatea ei anterioară. Statusul şi rol-experienţa îşi prelungesc efectele şi asupra status-urilor şi rolurilor actuale ale individului" (*Rol-statusul — formă a dezvoltării psihosociale a individului*, în volumul *Tineretul azi*, Centrul de cercetări pentru problemele tineretului, 1969, p. 53—54, 59 şi 58).

Pe această ultimă linie se înscriu majoritatea covîrșitoare a studiilor și cercetărilor consacrate la noi proceselor de socializare-integrare și raporturile lor cu conceptele de status și rol [54]. Ele reliefează reciprocitatea perspectivelor între sociologie și psihosociologie și previn împotriva substituirii acestora în problema definirii și utilizării categoriilor status--rol, cu funcții atît de importante în înțelegerea proceselor de socializare--integrare. Exprimîndu-și îndreptățit dezacordul cu identificarea status--ului și rolului cu funcția de așteptare, deoarece așteptările (chiar legitime fiind) nu sînt identice cu poziția și *comportamentul real* al membrilor grupului, autorul studiului *Rol-statusul-formă a dezvoltării psihosociale a individului* [55] subliniază că aceste concepte conferă posibilitatea studierii efective a interacțiunii *socialului* cu *psihologicul*, a modului de sudare a structurii individuale cu cea socială. De unde rezultă, pentru procesul de adaptare, că sensul lui valoric depinde de caracteristicile individului, de caracteristicile structurilor la care se adaptează și de raporturile lor cu aceste structuri [56]. Abordînd problema sub un aspect preponderent psihosocial, C. Mamali relevă procesul de proiectare a statusului și rolului în conștiința de sine a individului, de construire a imaginii despre sine (și implicit despre alții, a perceperii altuia), ajungînd la concluzia că traiectoria urmată de atitudinile, opiniile, motivațiile, comportamentele unei persoane atît în interiorul unui status, cît și trecerea de la un status la altul, privește în mod direct adaptarea (funcțională) și maturizarea socială a individului. Izbutind să ofere o imagine dialectică nuanțată asupra acestui proces, autorul conchide : „Din punct de vedere psihosocial, *adaptarea la o anumită structură socială* poate avea pentru individ atît un *sens evolutiv*, cît și un sens *regresiv*. Sensul adaptării depinzînd de calitățile structurii la care individul se adaptează și de relația între această structură și posibilitățile, aspirațiile și poziția anterioară acestei adaptări, a individului respectiv" [57]. O asemenea abordare a problemei integrării răspunde, după părerea noastră, complexității proceselor reale și deschide perspectiva ridicării pe o treaptă mai înaltă a celor mai bune rezultate

---

[54] A corela statusurile și rolurile — persoanei, grupului, clasei etc. — cu formația social-economică și elementele ei componente, este o cerință metodologică esențială a sociologiei marxiste ce decurge din orientarea teoretică materialist-dialectică și istorică ce-i este proprie (a se vedea, de exemplu, în acest sens, studiul lui A. Roth în *vol. cit.*, p. 111—112, și studiul lui C. Mamali, în *vol. cit.*, p. 54 și 57). *A corela* nu înseamnă „a deduce în mod automat" locul (statusul) și rolul individului din structura socială și a anihila astfel relativa autonomie a persoanei și rolul ei activ, creator în societate. Firește, problematica definirii sau redefinirii conceptelor de status și rol rămîne mereu deschisă și nici un autor serios nu va pretinde pentru sine privilegiul rostirii ultimului cuvînt.

[55] Cătălin Mamali, *lucr. cit.*, p. 53 și 50.

[56] Ovidiu Bădina și Fred Mahler, în studiul *Considerații sociologice cu privire la procesul integrării tineretului*, publicat în „Revista de pedagogie", 1969, nr. 7—8, p. 143—149, argumentează ideea că *valorizarea și sensul integrării* sînt funcție de corelația concretă dintre sistemul integrator, subiectul integrării și motivația acestuia.

[57] C. Mamali, *lucr. cit.*, p. 62.

obţinute de cercetările teoretice şi aplicative postbelice şi interbelice [58] din ţara noastră şi din străinătate.

În această ordine de idei dorim să semnalăm, deocamdată cu titlu informativ, unele contribuţii recente la tratarea problemelor socializării şi integrării sociale, din diferite unghiuri de vedere şi în spiritul unor concepţii sociologice deosebite. Ne referim la cîteva comunicări prezentate la cel de al VII-lea Congres mondial de sociologie (Varna — septembrie 1970) şi la ultimul Congres Mondial al Asociaţiei internaţionale de ştiinţe politice (München — august-septembrie 1970). Printre comunicările care au abordat unele aspecte ale socializării politice exprimate în compartamentul politic electoral, cu intenţia de a deschide calea spre o teorie a „stabilităţii şi schimbărilor" de ordin politic, sau aspecte concrete ale socializării politice a tineretului se află şi cele prezentate de Peter G. Hartjens (*Secondary analysis and theories of political socialization*) D. şi H. Kramer, H. Ormaner (*Social status difference in political socialization research*), D. Apter şi S. Mushi (*Social Science and Development. The Role of Political Science*). În această ultimă comunicare, autorii observă că „analiza socializării politice implică o mai bună cunoaştere a ceea ce determină motivaţiile, fără a vorbi de chestiunea privind relaţiile existente între cultură şi personalitate, chestiune care rămîne încă fără răspuns".

În mai multe secţii şi grupuri de lucru ale Congresului Mondial de sociologie problematica socializării şi integrării a fost, de asemenea, tratată fie sub raport teoretic, fie aplicativ. Astfel, de pildă raporturile dintre limbaj şi socializare este înfăţişat în comunicarea *Status language, Filipino and urbanization; linguistic engineering in developing nations* de Sandra Lee Shamis, problemele surselor comportamentului deviant în comunicarea lui Laszlo Cseh-Szombathy: *The Internallization of Deviant Behavior Patterns During the Socialization in the Family*, relaţia dintre schimbarea structurilor sociale în situaţie de criză şi găsirea criteriilor unor noi modele de atitudine a tineretului contestatar în comunicarea *The determination of criteria for the elucidation of patterns attitudes* de Monique şi Raymond Fichelet, Nicole May.

Implicaţii interesante pentru problematica socializării şi integrării sociale au şi alte comunicări între care citäm *Political Attitudes of Brazilian Youth* de Ted Goertzel şi *Notion d'aptitudes et société de classe* de Noëlle Bisseret. O menţiune aparte merită comunicarea *Contradictions sociales, conflits interpsychiques, transformations historiques* de H. Sella care reliefează dimensiunile sociologice ale psihiatriei moderne şi obiectului

[58] Asemenea cercetări aparţin şcolii clujene de psihologie şi psihologie socială, care a desfăşurat o prodigioasă activitate ştiinţifică, din păcate, slab cunoscută şi valorificată critic de către tînăra generaţie de cercetători. În cazul de faţă, ne referim la monografia *Adaptarea socială* de F. Ştefănescu-Goangă, Alexandru Roşca şi Salvator Cupcea (Cluj, 1938). Aşa cum indică autorii, „lucrarea caută să arate şi să fixeze modalităţile şi criteriile care pot duce la o adaptare şi integrare cît mai armonică a fiinţei noastre în mediul social ... Integrarea omului în viaţa socială, care ne-o impune civilizaţia modernă, ne găseşte la grea încercare. Se impune deci un studiu cît mai intens şi cît mai aprofundat al legilor care guvernează natura şi activitatea fiinţei noastre, pe baza cărora să putem nădăjdui a găsi procedeele cele mai potrivite capabile să ne înlesnească o putinţă din ce în ce mai mare de adaptare la cerinţele complexe şi mereu schimbătoare ale vieţii moderne" (*op. cit.*, p. III—IV). Considerăm, de asemenea, demne de o valorificare critică ideile expuse pe tema socializării şi integrării individului de către Ion Biberi în cartea sa *Individualitate şi destin* (în special în volumul II, p. 258 ş.a., 370 ş.a.).

ei de cercetare, optînd pentru inserarea psihologicului în social : „Psihologicul poate fi în mod legitim considerat ca un «moment » al sociologicului, o «variabilă intermediară » între fenomene sociologice corelative : legile care guvernează mişcarea ansamblului social ca atare, sînt în definitiv determinante în formarea psihismelor individuale de «bază » cu eventualele lor avataruri". Punînd problema socializării în termenii interacţiunii dintre istoria individuală şi cea socială, autorul pledează în favoarea ideii renovării structurilor sociale pentru succesul socializării noilor generaţii în consens cu cerinţele progresului social.

Aceste cîteva referiri la materiale recente consacrate direct sau indirect problematicii tratate în articol, arată şi ele actualitatea, importanţa şi implicaţiile practice ale studiului conceptelor de socializare şi integrare socială.

În ceea ce ne priveşte, raportîndu-ne atît în literatura de specialitate, asupra căreia am aruncat o privire în articolul de faţă, cît şi la realităţile noastre sociale în actuala fază a construcţiei socialiste, vom expune consideraţiile noastre într-un studiu viitor.

# CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

## SPECIALISM ȘI UMANISM ÎN VIZIUNEA LUI TUDOR VIANU

DE

TRAIAN PODGOREANU

Ce este și ce trebuie să fie omul? Cum trebuie el format, educat? sînt întrebări mereu actuale. Încercarea de a schița un răspuns este intim legată de rezolvarea problemei raportului dintre „specialism" și umanism, dintre specializare și idealul umanist al omului. Problema aceasta a devenit acută cu deosebire în zilele noastre. S-ar putea chiar spune că necesitatea rezolvării ei a crescut direct proporțional cu progresul tehnico-științific.

Tudor Vianu, preocupat intens de elaborarea unui model al omului, s-a oprit asupra acestei chestiuni în lucrările sale fundamentale: *Filozofia culturii* și *Estetica*, apoi în *Filosofie și poesie*, în articole dedicate special acestei probleme: *Specialiști și diletanți* și, mai tîrziu, *Specialism și umanism*, precum și în alte lucrări.

Punctul de plecare în căutarea unei soluții îl constituie trei constatări esențiale:

*Prima — înstrăinarea omului* în cadrul producției capitaliste moderne. Încă de la începutul activității sale[1], T. Vianu sesizează consecințele dăunătoare ale progresului tehnic capitalist atît pentru om, cît și pentru artă, apariția unui om „fragmentat și mecanizat", care a pierdut viziunea totalității, proprie omului clasic.

În *Filozofia culturii* (în special în capitolul „Problema mașinismului"), după ce recunoaște avantajele remarcabile ale industrialismului modern, el subliniază pierderile pe care acesta le aduce. Vechiul ritm de viață, tihna, acel *otium* al anticilor, este înlocuit cu un ritm febril, precipitat, cu o atmosferă de nervozitate. Are loc orientarea generală a spiritelor cu exclusivitate spre cîștigurile materiale; valoarea economică este supraevaluată (banul devine lucrul de căpetenie), celelalte valori fiind sufocate;

[1] În articolele *Cultura estetică* și *Dispariția artei*, cuprinse în volumul *Fragmente moderne*, București, Cultura națională, 1925.

Rev. filoz., 17, 10, p. 1247 – 1251, București, 1970

în sufletul omului modern își face loc tot mai insinuant sentimentul cantitativului. Standardizarea, omogenizarea, uniformizarea nu numai a obiectelor, ci, treptat, și a oamenilor inundă totul, duc la sufocarea individualității și a oricărui stil personal de viață.

*A doua* constatare o reprezintă *diversificarea științelor și a profesiilor* o dată cu progresul tehnic-științific. Viața modernă a adus cu sine fenomenul specializării profesionale. Individul civilizației capitaliste moderne nu mai este întreg și armonios; *oamenii* devin tot mai rari, în locul lor apar, mai degrabă, specialiștii și profesioniștii.

Pentru Tudor Vianu, umanistul trebuie să aspire spre cuprinderea *„întregului glob intelectual"*. Cîndva, acest lucru a fost posibil. Dar încă din primele decenii ale secolului al XVII-lea se produce o acumulare uriașă de fapte în fiecare domeniu al științei, ceea ce face imposibilă stăpînirea tuturor cunoștințelor acumulate. Procesul de investigație riguroasă a fiecărui domeniu se desăvîrșește în prima jumătate a secolului al XIX-lea, cînd începe epoca „specialităților" și a „specialiștilor". Oamenii de știință pierd punctul de vedere al totalității. Specialistul „devine acum ființa cu adevărat răsfățată a civilizației moderne" [2], dar și pedepsită.

În fine, a treia constatare se referă la *diferențierea modernă a valorilor*. Deși această diferențiere, precizează Tudor Vianu, reprezintă o condiție esențială a progresului cultural și atrage după sine multiple avantaje, din ea „a rezultat o imposibilitate pentru purtătorii valorilor respective de a mai îmbrățișa punctul de vedere al totalității vieții" [3], iar din această imposibilitate de a cuprinde totalitatea valorilor a rezultat „un fel de schingiuire, un fel de înjumătățire" a omului modern.

Această împrejurare impune cu acuitate o serie de probleme. Le aflăm exprimate concis în paginile *Filozofiei culturii*: „Oare omul care trăiește și creează din punctul de vedere al uneia singure dintre valori nu poate să reflecte în sine totalitatea vieții? Este el condamnat veșnic să nu trăiască decît în orizontul mărginit al specialității lui? Nu cumva, dimpotrivă, există posibilitatea ca pe înseși căile diferențierii sale, el să recîștige punctul de vedere al totalității vieții? (...) Nu e cu putință ca cel mai umil personaj, așezat în cel mai modest loc, adîncind înseși condițiile vieții și lucrului său să simtă că, de la punctul specialității sale, a străbătut prin numeroase osteneli lăuntrice, dincolo, la antipodul specialității, la punctul din care să poată privi întregul lumii'?" [4].

Răspunsurile încercate de T. Vianu își păstrează, în liniile lor esențiale, și astăzi valabilitatea.

În *Fragmente moderne* (1925), semnalînd fragmentarea și mecanizarea omului, pierderea de către acesta a viziunii totalității, printre altele, datorită izgonirii frumosului din viața de toate zilele, T. Vianu postulează redobîndirea acestei viziuni prin îmbogățirea existenței cu o *cultură estetică superioară*.

În *Generație și creație* (1936), Tudor Vianu încearcă un răspuns mai larg. Remarcînd utilitatea *sportului*, îndeosebi în societățile civili-

[2] Tudor Vianu, *Generație și creație, Contribuție la critica timpului*, București, 1936, p. 32.
[3] T. Vianu, *Filozofia culturii*, București, 1945, p. 43.
[4] *Ibidem*, p. 47—48.

zate, în condiţiile unei dezvoltări industriale intense, el critică ideea dezvoltării sportului ca soluţie optimă pentru îndreptarea relelor sociale. Sportul, arată T. Vianu, restituie unitatea persoanei fizice, dă vieţii un conţinut de vioiciune, entuziasm şi tinereţe, transformă lupta sportivă în dorinţă de întrecere, elimină instinctele antisociale, agresive, dezvoltă camaraderia, onoarea şi puritatea. Dacă însă, sportul, scrie el, nu este decît „rodul unei clipe de răgaz smulse sclaviei sociale şi profesionale, atunci, desigur, că moralmente nu preţuieşte mai mult decît mizerabila viaţă a sclavului antic scăpat din lanţurile stăpînului său. Dacă omenirea modernă doreşte să cucerească pentru sine noi libertăţi, ele trebuie căutate aiurea decît în sport, care rămîne un simplu paliativ" [5].

Continuînd analiza societăţii moderne, T. Vianu constată că la antipodul specialistului apare diletantul. „Specialistul — scrie el — este fiinţa centripetală. Diletantul e o fiinţă centrifugală. Specialistul tinde către centrul cercului; diletantul către periferia lui. Unul doreşte să se mărginească şi să divizeze domeniul activităţii sale, pentru a obţine desăvîrşirea amănuntului şi a nuanţei. Celălalt doreşte, dimpotrivă, să amplifice terenul său, pentru a cuprinde mult chiar cu sacrificiul perfecţiunii de detaliu. S-ar putea spune că specialistul priveşte lumea din apropiere, pe cînd diletantul o consideră din depărtare. Privirile lor trebuie să se ajute astfel cu lentile deosebite, dar cu lentile, căci ele sînt deopotrivă atinse de cîte o meteahnă" [6].

Considerarea diferitelor epoci îi prilejuieşte autorului observaţii interesante. În Renaştere, constată T. Vianu, a dominat idealul lui *uomo universale* (Michelangelo, da Vinci, Alberti, Pico de la Mirandola); în Franţa secolului clasic, la curtea lui Ludovic al XIV-lea, apare idealul acelui *honnête homme*, fiinţă plină de măsură, de simţul proporţiilor şi al totalităţii; nici romanticilor (Fr. Schlegel, V. Hugo) nu le-a fost străină o trăsătură de universalism. Dar schimbarea împrejurărilor culturii a dus la *decăderea universalismului în diletantism*. Cultura contemporană, observă T. Vianu, nu mai cunoaşte „stăpîni", ci numai „sclavi". Specialistul, slujitor umil, muncitor dibaci şi răbdător în tehnica unei ştiinţe, fără conştiinţa limpede a scopurilor îndepărtate, nu mai are „perspectiva păsării", ci a „broaştei". În schimb, privirile diletantului sînt prea vagi şi incerte. „Specialismul şi diletantismul sînt Scylla şi Charybda ale culturii noastre" [7], scrie T. Vianu, neîntrezărind încă nici o soluţie mulţumitoare. De aici, izvorul unei veşnice lupte în sufletul omului de cultură modern şi orice victorie a acestei lupte e dublată de o înfrîngere şi o renunţare. „Împrejurarea conferă un caracter problematic culturii noastre, pe care nimeni şi nimic nu pare să-l poată rezolva astăzi" [8].

Ideea redobîndirii punctului de vedere al totalităţii şi aspiraţiei spre integralitatea umană nu-l vor părăsi pe Vianu nici mai tîrziu, dar în concepţia lui se produc modificări importante.

În 1937, în *Filosofie poesie*, punctul de vedere este schimbat. Diferenţierea modernă a valorilor, arată Vianu, ne permite să înţelegem mai

---

[5] T. Vianu, *Generaţie şi creaţie*, p. 56.
[6] *Ibidem*, p. 33.
[7] Idem, *Generaţie şi creaţie*, p. 37.
[8] *Ibidem*, p. 38

bine originalitatea fiecărei valori, dar nu şi unitatea profundă a spiritului. Nu apariţia specialităţilor e o pierdere, ci a specialiştilor. Diferenţierea domeniilor şi a metodelor e o condiţie de progres. Disciplina specialităţilor este astăzi o fatalitate. Dar o perspectivă care să se deschidă asupra totalităţii lumii se poate desface din oricare unghi al spiritului : „Unui om întreg nu i se ascunde niciodată unitatea lucrurilor şi oricare ar fi specialitatea care l-a format, aptitudinea lui pentru totalitate va rămîne aceeaşi"[9]. Aceasta este noua sa concluzie. T. Vianu dezvăluie, totodată, trei puncte de vedere ale totalităţii : filozofia, arta şi religia.

În *Filozofia culturii*, soluţia se conturează mai clar : a aspira spre punctul de vedere al totalităţii umane pe baza specialităţii proprii. O asemenea idee îi apăruse în 1932, în studiul *Goethe şi timpul nostru*. Calea de ieşire, observă Vianu, nu constă în aşa-numita „cultură generală", care îl lipseşte pe om de un centru de grupare şi organizare a forţelor sale. Fiecare om trebuie să-şi dezvolte activitatea în cercul unei specialităţi restrînse. Măiestria, spune Goethe, nu se poate obţine decît prin limitare. Al său Wilhelm Meister, la sfîrşitul anilor de învăţătură şi după încercarea forţelor în multiple direcţii, ajunge să proclame : „Cine doreşte să devină tovarăşul nostru, trebuie să stăpînească în chip adînc o specialitate oarecare". Nu este vorba de o specializare măruntă, ci în înţelesul lui Goethe : specialitatea ca factor de integrare a puterilor omeneşti eliberate mai înainte. Specialitatea să nu însemne o renunţare la plenitudinea omenească, ci numai aspiraţia de a organiza şi închide această plenitudine într-o unitate limitată, în care acţiunea şi eficacitatea ei să se producă mai bine, decît dacă ar fi luat drumul tuturor rătăcirilor. Deci nu o totalitate în sensul acelui *uomo universale* din Renaştere, care neavînd centru, n-are nici rază de acţiune, ci o totalitate cîştigată din punctul de vedere a ceea ce alcătuieşte obiectul zilnic al ocupaţiei personale.

Ceea ce interesează la un om cult este punctul său de vedere special şi specializat şi nu generalităţile cunoscute de oricine. Socialismul creează tocmai asemenea condiţii de a făuri un tip uman care să privească din unghiul specialităţii întregul orizont şi să-şi dezvolte cunoştinţele de specialist într-un sens general. Unui asemenea om, scrie Vianu, oricare ar fi locul său în munca de cultură, zarea cea mai largă asupra lumii îi rămîne deschisă [10].

Dar socialismul nu poate fi construit fără tehnică modernă şi fără ştiinţă modernă şi ele impun specialismul. Atunci cum putem ajunge la o personalitate armonioasă? Răspunsul pe care îl dă Vianu, într-un articol [11] în care reia unele din ideile din *Filozofia culturii*, mi se pare a fi cel mai cuprinzător. Din tendinţa sa spre echilibru, Vianu desprinde o soluţie complexă. A avea în faţă, în construirea omului socialist, o finalitate multiplă : nu numai un bun specialist, ci şi o fiinţă multilaterală şi armonioasă, la care să fie dezvoltate inteligenţa, moralitatea şi patriotismul, simţul estetic şi vitalitatea. Vianu condamnă lipsa de interes pentru artă şi literatură la oamenii de ştiinţă, la tehnicienii şi profesioniştii ramurilor intelec-

[9] Tudor Vianu, *Filosofie şi poesie, Filosofi şi poeţi, Către o concepţie estetică a lumii*, Bucureşti, 1943, p. 11.

[10] T. Vianu, *Idei trăite*, în „Viaţa românească", nr. 4/1958, p. 102.

[11] *Specialism şi umanism*, în Tudor Vianu, *Jurnal*, Bucureşti, E.P.L., 1961.

tuale ale producţiei, dar şi lipsa curiozităţii şi a instrucţiei ştiinţifice în tabăra literaţilor şi artiştilor. Socialismul, conchide el, cere un om cu vederi largi asupra lumii, un om cu suflet generos.

Munca modernă impune o cultură de specialitate, căci astăzi şi cele mai modeste probleme din producţie nu pot fi rezolvate decît în urma însuşirii unei atente şi migăloase pregătiri de specialitate. Astăzi, cum spune Goethe, „ceea ce are însemnătate este să pricepi ceva bine şi să-l poţi face ca nimeni altul în jurul tău". Astăzi nu poţi fi om complet, cult şi luminat fără cunoaşterea şi urmărirea marilor progrese ale ştiinţei, nu poţi privi cu întreaga înţelegere asupra lumii şi vieţii fără a-ţi însuşi cuceririle ştiinţei moderne. Astfel, cultura ştiinţifică este un element indispensabil al umanismului socialist, dar numai unul dintre elemente. Cultura ştiinţifică, singură, este parţială; or, idealul care trebuie să ne conducă, chiar dacă nu va putea fi niciodată pe deplin atins, este „cultura totală, capacitatea de a trăi lumea aceasta sub toate aspectele ei, a o preţui în sensul tuturor valorilor pe care ea în mod virtual le închide". Vianu previne asupra necesităţii de a evita confuzia între cultura totală a sufletului—„ideal înalt şi ultim al efortului cultural" — şi aşa-numita cultură generală. Pentru el, cultura generală reprezintă mai degrabă „o mobilare a minţii cu cunoştinţe de tot felul, împrumutate tuturor domeniilor spiritului omenesc" [12]. De aceea, a te limita numai la cultura ştiinţifică înseamnă a lăsa nedesăvîrşită transformarea omului în adîncime, pe care o cere programul umanismului marxist. Specialismul trebuie să se însoţească cu umanismul. Aceasta este teza fundamentală a lui T. Vianu.

Omul socialist trebuie perfecţionat din punct de vedere etic şi, întrucît el este făuritorul unui moment istoric hotărîtor, el trebuie înarmat cu o înaltă conştiinţă politică. Istoria, arta şi filozofia sînt indispensabile culturii noastre [13].

Îndeosebi, filozofia îi dă omului lărgime de vederi, o consecvenţă serioasă şi adîncă, stăpînirea intelectuală a lumii ca totalitate. De aceea, Tudor Vianu îndeamnă la studiul întregii istorii a ideilor, al tuturor marilor sisteme filozofice, şi în primul rînd al marxism-leninismului, ca temelie teoretică a revoluţiei socialiste.

Filozofia marxistă are astăzi, în cel mai înalt grad, capacitatea de integrare a tuturor domeniilor, de coordonare adîncă a valorilor şi, prin aceasta, oferă o perspectivă sintetică asupra lumii, a culturii şi a omului însuşi.

---

[12] Tudor Vianu, *Filozofia culturii*, p. 27.

[13] Idem, *Poemul culturii*, în „Luceafărul" din 1 iulie 1959.

# CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

## Afirmarea scientismului şi a spiritului filozofic în cultura românească*

Intervalul 1890—1920, asupra căruia îşi concentrează atenţia Simion Ghiţă pentru a pune în evidenţă corelaţiile dintre ştiinţă şi filozofie în gîndirea românească de la începutul secolului, reprezintă o perioadă semnificativă şi destul de precis delimitată în istoria dezvoltării culturale a ţării noastre. Autorul remarcă pe bună dreptate că, pînă către ultimul deceniu al secolului trecut, nu se poate vorbi la noi de creaţii ştiinţifice originale, după cum, pînă spre aceeaşi epocă, nu avem de-a face nici cu o mişcare filozofică constituită, ci doar cu manifestări ale unor figuri izolate. Situaţia se va prezenta cu totul altfel după 1890, cînd filozofia şi mai cu seamă ştiinţa românească se fac binecunoscute pe plan internaţional prin unele opere remarcabile şi prin cîteva parsonalităţi de primul rang. Ultimul deceniu al veacului al XIX-lea marchează, de pildă, afirmarea, s-ar putea spune, triumfală a şcolii noastre ştiinţifice medicale prin lucrările pretutindeni apreciate ale lui Victor Babeş, Thoma Ionescu, Gheorghe Marinescu şi Ion Cantacuzino, lucrări extrem de interesante nu numai din punct de vedere al „tehnicii" vindecării, dar şi prin contribuţia pe care o aduc la fundamentarea general-biologică şi, pe alocuri, chiar filozofică a ştiinţelor medicale.

Iatroistoriografii noştri obişnuiesc, la sugestia profesorului Valeriu L. Bologa, să consideră anul 1887 drept începutul „etapei creatoare" în istoria medicinii româneşti. Data aleasă are, fără îndoială, un caracter convenţional, aşa cum se întîmplă îndeobşte cu reperele utilizate la periodizarea istoriei civilizaţiei şi culturii, dar realitatea saltului calitativ realizat în ştiinţa noastră medicală tocmai la vremea aceasta nu poate fi tăgăduită. Data propusă este cea a numirii, printr-o lege specială, ca profesori ai Facultăţii de medicină din Bucureşti a lui Victor Babeş, Nicolae Kalinderu şi George Assaky, savanţi care au contribuit din plin la făurirea bunului renume al şcolii medicale româneşti.

În legătură cu aceasta, o preţioasă sugestie ne este oferită de S. Ghiţă, care constată că, în ţara noastră, „intensificarea şi lărgirea mişcării ştiinţifice trebuie pusă în legătură cu procesul de industrializare, început prin 1887, cînd se iau măsuri protecţioniste şi de încurajare a industriei naţionale". Astfel, însăşi aducerea în fruntea catedrelor bucureştene a celor trei valoroşi savanţi pomeniţi apare a fi una din manifestările străduinţei „de a pune ştiinţa în slujba patriei", reflex al năzuinţei generale de a asigura independenţa economică a României, ca premisă a consolidării independenţei statale de curînd dobîndite.

---

* Simion Ghiţă, *Filozofie şi ştiinţă în România (1890—1920)*. Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970, 264 pagini.

Rev. filoz., **17**, *10*, p. 1253—1256, Bucureşti, 1970.

Partea I, consacrată „problemei ştiinţei în filozofia românească", a lucrării lui S. Ghiţă abordează un aspect cu adevărat fundamental al preocupărilor filozofice ale epocii. În gîndirea europeană, pozitivismul de factură „clasică" se impusese ca metodă predilectă a multora dintre savanţii cei mai străluciţi ai secolului al XIX-lea şi continua să deţină poziţii importante în jurul lui 1900. Mai ales într-o ţară ca a noastră, aflată atunci în plin efort de construcţie economică şi culturală, ştiinţele, în general, şi îndeosebi ştiinţele „pozitive", păreau să constituie pîrghii esenţiale ale progresului material şi spiritual. De aici şi definirea poziţiilor filozofice în funcţie de atitudinea favorabilă sau negativistă faţă de temeiurile şi perspectivele cunoaşterii ştiinţifice. Autorul analizează opiniile privind semnificaţia filozofică a ştiinţei ale unei întregi generaţii de gînditori, de orientări şi valori foarte diferite, insistînd asupra concepţiilor lui C. Rădulescu-Motru şi A. D. Xenopol, personalităţi ale căror demersuri în vederea promovării scientismului au avut (în ciuda inconsecvenţelor manifestate mai ales de Rădulescu-Motru) utilitatea lor reală în cadrul ambianţei sociale şi culturale a României începutului secolului.

Un merit al autorului este acela de a nu fi neglijat nici luările de atitudine ale unor personaje secundare, cum au fost Mihail Strajan sau Marin Ştefănescu, purtători de cuvînt ai „concepţiilor filozofice spiritualiste proreligioase", însă un merit şi mai mare al său este de a fi rezistat tentaţiei polemicii spectaculare, dar ieftine, cu asemenea pigmei uşor vulnerabili. Este, de altminteri, evidentă străduinţa autorului de a înlătura schemele manicheiste simplificatoare, în uz acum 10—20 de ani, care impuneau încadrarea strictă a gînditorilor în tabere caracterizate printr-un antagonism polar ca orientare metodologică şi valabilitate ştiinţifică. S. Ghiţă urmăreşte atent traiectoria individuală a filozofilor şi a oamenilor de ştiinţă, remarcă oscilaţiile şi perplexităţile fiecăruia, constată intrarea în impas a unora dintre ei, dar ştie să surprindă şi momentele în care promovarea raţionalismului permite chiar unor gînditori care-şi proclamă convingerile spiritualiste să evite eşuarea în metafizica stearpă.

Partea a II-a a cărţii, care îşi propune să analizeze „problemele filozofice în gîndirea ştiinţifică românească" din jurul lui 1900, impresionează prin neaşteptata amploare şi varietate a luărilor de poziţie ale savanţilor români atît în domeniul ontologiei, cît şi în cel al epistemologiei. Studii parţiale demonstraseră că preocupările teoretico-metodologice nu fuseseră străine medicilor, naturaliştilor, chimiştilor şi fizicienilor noştri dinaintea primului război mondial, dar prezentarea sistematică, pe care o întreprinde S. Ghiţă, a acestor incursiuni ale oamenilor de ştiinţă pe teritoriul filozofiei este de-a dreptul revelatoare. Descoperim, poate, cu uimire şi în orice caz cu satisfacţie că pleiada întemeietorilor şcolilor ştiinţifice româneşti a fost constituită din personalităţi care nu numai că posedau iniţiere filozofică, şi, cîteodată, o veritabilă formaţie filozofică, dar se socoteau datoare să ia atitudine publică în apărarea convingerilor filozofice pe care se sprijineau.

În ce măsură studiul lui S. Ghiţă îmbogăţeşte cunoaşterea trecutului culturii noastre se poate deduce fie şi din simpla confruntare a datelor referitoare la viziunea filozofică a corifeilor ştiinţei româneşti cu materialul informativ, atît de firav, oferit în aceeaşi privinţă de volumul al V-lea, tipărit în 1941, din „*Istoria filozofiei româneşti*, publicată de Societatea română de filozofie, volum consacrat evoluţiei gîndirii româneşti. Editorii acestei opere nici nu au bănuit că un Victor Babeş un Gheorghe Marinescu, un Dimitrie Voinov au produs scrieri filozofice cîteodată mai bine conturate şi mai profunde decît ale unora din filozofii „de carieră" reţinuţi spre exegeză în culegerea amintită.

Trebuie totuşi recunoscut şi un dezavantaj al metodei prezentării „pe probleme" a opiniilor filozofice ale oamenilor de ştiinţă, întrucît în studiul de care ne ocupăm aceste opinii au fost grupate în cîteva cicluri tematice: ideile naturaliştilor despre valoarea ştiinţei, a filozofiei şi a religiei; concepţiile savanţilor români despre materie; semnificaţii filozofice ale cercetării naturii vii; problema antropogenezei şi a psihicului;

unitatea materială a lumii. O asemenea grupare este, desigur, mai puţin aptă să garanteze caracterizarea multilaterală a viziunii filozofice a fiecărui savant în parte, cu meritele şi scăderile ei: concepţiile valoroase ale fiecăreia dintre figurile citate sînt însumate la paragraful rezervat problemei în cauză, astfel că există riscul ca, pînă la urmă, să nu se mai încerce definirea „personalităţii filozofice" a respectivilor oameni de ştiinţă. Ceea ce nu înseamnă că S. Ghiţă ar fi desconsiderat aprecierea critică a concepţiilor savanţilor; astfel, după ce stăruie asupra însemnătăţii creaţiei lui G. Marinescu, autorul face constatarea pertinentă, în legătură cu lucrările ilustrului neurolog, dinainte de 1916, că „formaţia sa de anatomist l-a menţinut la cercetările proceselor psihice elementare şi patologice şi l-a dus la exagerarea rolului factorilor anatomiei, fiziologiei şi patologiei în explicarea proceselor psihice superioare".

Totodată, prezentarea exclusivă „pe probleme" împiedică, într-o anumită măsură, punerea în lumină a izvoarelor concepţiilor filozofice ale diverşilor oameni de ştiinţă, depistarea influenţelor, relevarea filiaţiei curentelor şi deci sublinierea originalităţii ideilor emise de personalităţii studiate. Savanţii care gîndesc „filozofic" în deplina accepţie a cuvîntului pot ajunge să fie puşi pe acelaşi plan cu „amatorii" care, cîndva, au consemnat accidental o formulare filozofică fericită. Iată pentru ce atît de necesarele lucrări de sinteză, de felul celei a lui S. Ghiţă, nu ne dispensează de prezentarea monografică a opiniilor filozofice ale marilor figuri ale culturii.

Referindu-se la luările de poziţie antievoluţioniste şi în general antiraţionaliste ale unui grup de publicişti cu orientare explicit sau implicit teologică, autorul observă că, „deşi aborda şi probleme filozofice, această orientare se situa de fapt în afara filozofiei". Este o constatare capabilă să dezvăluie fondul unor manifestări pseudoştiinţifice, aşa cum a fost campania împotriva darvinismului declanşată de profesorul Nicolae Paulescu în anul 1902. În legătură cu polemica purtată de acesta cu Nicolae Leon şi Dimitrie Voinov, trebuie precizat că tezele creaţioniste propagate de Paulescu erau împrumutate din panoplia neotomismului, fapt care explică lipsa de simpatie cu care concepţiile „filozofice" ale fiziologului bucureştean au fost întîmpinate nu numai de către oamenii de ştiinţă, dar şi de ierarhia bisericească ortodoxă.

S. Ghiţă a acordat o atenţie deosebită modului în care savanţii noştri au abordat problematica onotologiei materialiste, reuşind să demonstreze că unii dintre ei deveniseră adepţi ai învăţăturii marxiste. Mai puţin insistă autorul asupra elementelor de dialectică pe care le conţin operele vechilor generaţii de savanţi români. Asemenea elemente se străvăd, de pildă, în concepţiile precursoare ale lui Babeş privind antagonismul microbian sau corelaţia dintre activitatea specifică a bacteriilor şi formele lezionale, în teoriile lui Marinescu despre determinismul proceselor normale şi patologice de la nivelul celulei nervoase, în concepţia lui Cantacuzino asupra raporturilor reciproce ale germenului şi terenului în imunitate etc.

Este adevărat însă că S. Ghiţă nu şi-a propus în lucrarea de faţă să se ocupe cu precădere de *fondul filozofic* al creaţiei ştiinţifice a marilor personalităţi de la începutul secolului, ci a urmărit să ne înfăţişeze *programele filozofice* la care aceste personalităţi au aderat şi pentru care au făcut profesiune de credinţă în publicistica timpului. Platforma ideologică pe care se situau un Istrati, un Hurmuzescu, un Athanasiu sau un Parhon prezintă, desigur, un mare interes, dar la fel de interesant este să desluşim în ce mod ideologia respectivă structurează (sau nu structurează!) însăşi opera ştiinţifică a acestora. Iată de ce aşteptăm de la S. Ghiţă şi de alţi istoriografi ai ştiinţei şi filozofiei româneşti să elaboreze studii la fel de competente asupra substratului filozofic al creaţiei ştiinţifice propriu-zise a marilor noştri biologi, fizicieni şi matematicieni.

Examinînd cercul preocupărilor filozofice ale savanţilor noştri pînă către 1920, constatăm că problemele metafizice pe

care le-au dezbătut de preferință sînt mai cu seamă acelea care-i pasionaserză și pe gînditorii din cea de-a doua jumătate a secolului trecut. Poate că această „întîrziere" se datorește faptului că tonul în discuțiile științifico filozofice purtate atunci în România l-au dat mai cu seamă medicii și naturaliștii. Oricum, ecourile „crizei fizicii" manifestate aiurea în primele decenii ale secolului al XX-lea nu se lăsau clar auzite în înfruntările de păreri care s-au produs atunci la noi.

Problema „indeterminismului fizic", de pildă, va ajunge să preocupe cercurile științifice din țara noastră abia într-o perioadă care se plasează în afara intervalului studiat de S. Ghiță în cartea de față. Tot între cele două războaie mondiale înregistrăm unele dintre cele mai impunătoare manifestări științifice cu implicații filozofice din cultura noastră, cum ar fi profesarea de către Francisc Rainer a unei teorii cu evident fond dialectic despre structura funcțională a materiei vii, elaborarea de către Daniel Danielopolu a concepției sale, cu fundament dialectic la fel de clar, despre mecanismele nervoase vegetative ale integrării organismului animal, contribuția lui Gheorghe Marinescu la studiul formelor reflex-condiționate ale activității nervoase superioare. Iată doar cîteva dintre aspectele care ar merita să rețină atenția cercetătorilor trecutului științei și filozofiei în țara noastră[1]. Putem nădăjdui că admirabila inițiativă a lui Simion Ghiță de a examina raporturile dintre știință și filozofie în România primelor două decenii ale acestui secol va stimula extinderea cercetărilor similare către epoca mai nouă, prilejuindu-ne constatări la fel de interesante și de instructive.

*Gheorghe Brătescu*

[1] După cum ar merita să fie analizate motivele pentru care teoriile freudiste, care altunde au stîrnit atîta entuziasm, au fost totdeauna întîmpinate cu indiferență, dacă nu cu ostentativă răceală în cercurile medicilor, psihologilor și, în general, ale oamenilor de cultură din România.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication «Revista de filozofie» paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — FF49, — D M 50.
Toute commande á l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior — libri", boîte postale 134—135, Bucarest, Roumanie, ou a ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES:
  - SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  - SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
  - SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
  - SÉRIE DE SOCIOLOGIE

## LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

### FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 484 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei.

* * * **Contribuții la sociologia culturii de masă**. Sub redacția Mihail Cernea, 1970, 332 p., 16 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 29 lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p. 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p., 18,50 lei.

GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROȘ, **Știință, cercetare, producție**, 1970, 227 p., 7,25 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**. 1970, 418 p., 20,50 lei.

### PSIHOLOGIE

* * * **Industrializare și urbanizare. Schela Boldești**, Sub redacția Tr. Herseni, 1970, 259 p., 18 lei.

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

## LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE:

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.

* * * **Probleme de logică**, vol. III.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu.

REV. FILOZ., 17, 10 P. 1127 – 1256, BUCUREȘTI, 1970

I.P.I. – c. 5823

43 503

Lei 20.–

# REVISTA DE FILOZOFIE

I 7968

TOMUL 17 1970

DIN SUMAR:

ACȚIUNEA POLITICĂ ȘI OBIECTUL EI
ANDOR HUSZÁR

CONȘTIENT ȘI SPONTAN ÎN DEZVOLTAREA SOCIETĂȚII SOCIALISTE
SIMION PUNI

CONFERINȚA NAȚIONALĂ A P.C.R. DIN 1945 — O PUTERNICĂ AFIRMARE A VOCAȚIEI CONSTRUCTIVE A COMUNIȘTILOR ROMÂNI
NICOLAE IONEL

SILOGISTICA MODALĂ ARISTOTELICĂ (II)
ATH. JOJA

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990 0 IIII 2005

# REVISTA DE FILOZOFIE


## COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHETAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.



În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — Libri", căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7968

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

UCL 2014

# REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 17 Nr. 11 1970

2022

## SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE


- ANDOR HUSZÁR, Acțiunea politică și obiectul ei . . . . . 1261
- SIMION PUNI, Conștient și spontan în dezvoltarea societății socialiste . . . . . 1275
- NICOLAE IONEL, Conferința Națională a P.C.R. din 1945 — o puternică afirmare a vocației constructive a comuniștilor români . . . . . 1287
- ATH. JOJA, Silogistica modală aristotelică (II) . . . . . 1297


COMUNICĂRI


- MIHAIL IOVCIUC (U.R.S.S.), Cultura socialistă și contemporaneitatea . . . . . 1315
- RADU SOMMER, Eroarea în artă . . . . . 1321
- GABRIEL LIICEANU, Citind *Nașterea tragediei* . . . . . 1333


DISCUȚII


- ANA KATZ, Premise epistemologice pentru o ontologie modernă . . . . . 1341


CRONICA IDEILOR


- MIHAIL CERNEA, Sociologie și dezvoltare rurală . . . . . 1355


CONSULTAȚII


- ION STROIE, VASILE TONOIU, Dialectica . . . . . 1363


VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ


- MARIN VOICULESCU, Al VIII-lea Congres Mondial de știință politică . . . . . 1367


NOTE


Pe marginea unui articol despre estetica generativă (*Paul Schweiger*) . . . . . 1371


Rev. filoz. **17**, *11* p. 1257—1374, București, 1970

12.343

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

**Том 17** **№ 11** **1970**


## СОДЕРЖАНИЕ


**СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ** Стр.

- АНДОР ХУССАР, Политическое действие и его объект . . . . . 1261
- СИМИОН ПУНИ, Сознательное и спонтанное в развитии социалистического общества . . . . . 1275
- НИКОЛАЕ ИОНЕЛ, Национальная конференция РКП в 1945 году — мощное утверждение конструктивного призвания румынских коммунистов . . . . . 1287
- АТ. ЖОЖА, Аристотелевская модальная силлогистика (II) . . . . . 1297

**СООБЩЕНИЯ**

- МИХАИЛ ЛОВЧУК (СССР), Социалистическая культура и современность 1315
- РАДУ ЗОММЕР, Погрешность в искусстве . . . . . 1321
- ГАБРИЕЛ ЛИИЧАНУ, Читая *Рождение трагедии* . . . . . 1333

**ДИСКУССИИ**

- АНА КАЦ, Эпистемологические предпосылки для новейшей онтологии . . . 1341

**ОБЗОР МНЕНИЙ**

- МИХАИЛ ЧЕРНЯ, Социология и развитие села . . . . . 1355

**КОНСУЛЬТАЦИИ**

- ИОН СТРОЙЕ, ВАСИЛЕ ТОНОЮ, Диалектика . . . . . 1363

**НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

- МАРИН ВОЙКУЛЕСКУ, VIII Всемирный конгресс по политическим наукам 1367

**ЗАМЕТКИ**

По поводу одной статьи о генеративной эстетике (*Паул Швейгер*) . . . . . 1371



Философский журнал, **17**, *11*, 1257—1374 Бухарест, 1970

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 17 N° 11 1970


## SOMMAIRE


ETUDES ET ARTICLES

- ANDOR HUSZÁR, L'action politique et son objet . . . . . 1261
- SIMION PUNI, Le facteur conscient et spontané dans le développement de la société socialiste . . . . . 1275
- NICOLAE IONEL, La Conférence Nationale du P.C.R. de 1945 — une puissante affirmation de la vocation constructive des communistes roumains . . . . . 1287
- ATH. JOJA, Syllogistique modale d'Aristote (II) . . . . . 1297

COMMUNICATIONS

- MIHAIL IOVCIUC, (U.R.S.S.), La culture socialiste et la contemporanéité . . . 1315
- RADU SOMMER, L'erreur dans l'art . . . . . 1321
- GABRIEL LIICEANU, En lisant *La naissance de la tragédie* . . . . . 1333

DISCUSSIONS

- ANA KATZ, Prémisses épistémologiques pour une ontologie moderne . . . . . 1341

CHRONIQUE DES IDÉES

- MIHAIL CERNEA, Sociologie et développement rural . . . . . 1355

CONSULTATIONS

- ION STROIE, VASILE TONOIU, La dialectique . . . . . 1363

VIE SCIENTIFIQUE

- MARIN VOICULESCU, Le VIII[e] Congrès Mondial des sciences politiques . . . . 1367

NOTES

A propos d'un article concernant l'esthétique générative (*Paul Schweiger*) . . . . . 1371



Rev. philo ., 17, 11, p. 1257—1374, Bucarest, 1970

# STUDII ŞI ARTICOLE

## ACŢIUNEA POLITICĂ ŞI OBIECTUL EI

DE

ANDOR HUSZÁR

Cu toate că conceptele de *acţiune umană* şi *acţiune politică* au o istorie îndelungată, de peste două milenii, abia în epoca noastră ele încep să constituie obiectul unor direcţii de cercetare oarecum distincte, cunoscute sub denumirea de *praxiologie*, respectiv *praxiologie politică*. Cercetarea problemelor pare a fi însă deosebit de complexă, deoarece praxisul politic, ca şi practica socială în general, prezintă unele fenomene care cu greu pot fi supuse rigorilor ştiinţei şi investigate cu mijloacele ei.

### STUDIEREA ACŢIUNII

Rădăcinile *teoriei acţiunii* se întind adînc în istoria gîndirii filozofice. Noţiunea de activitate practică, precum şi unele componente ale sale, cum sînt scopul şi mijloacele, ocupă un loc important în gîndirea teoretică a diverselor epoci, începînd cu antichitatea, în special cu Platon şi Aristotel, continuînd cu Toma d'Aquino, Bacon, apoi cu enciclopediştii secolului al XVIII-lea, cu filozofia clasică germană, pentru a ajunge la pragmatismul şi instrumentalismul contemporan. Deşi contribuţia teoretică cea mai importantă în elaborarea conceptului de *praxis* revine marxismului, denumirea de praxiologie a apărut în afara lui, iar crearea disciplinei desemnate prin acest termen este atribuită în general lui T. Parsons şi T. Kotarbinski.

*Noul adus de marxism* în analiza teoretică a activităţii practice reflectă, în primul rînd, înţelegerea filozofiei nu numai ca un mijloc de explicare şi interpretare a lumii, ci în primul rînd ca un mijloc al transformării ei practice. Este semnificativ faptul că A. Gramsci a definit marxismul ca o filozofie a praxisului [1]. Această trăsătură a marxismului este sesizată şi recunoscută din ce în ce mai larg şi de către gînditori nemar-

[1] A. Gramsci, *Opere alese*, Bucureşti, Edit. politică, 1969.

Rev. filoz., 17, 11, p. 1261–1273, Bucureşti, 1970

xişti. De exemplu, Raymond Aron scoate în evidenţă faptul că însuşirea lui Marx de a fi un „om de acţiune" decurge în mod direct din conţinutul gîndirii sale [2], iar sociologul american R. K. Merton încearcă să dezvăluie unele elemente comune funcţionalismului său cu marxismul [3].

Deşi nici Marx şi nici Engels nu au folosit termenul de *praxiologie* sau *ştiinţă a acţiunii eficiente*, această disciplină s-a născut, de fapt, în cadrul marxismului, care a fundamentat atît *praxiologia generală* (ca o metapraxiologie), cît şi unele discipline particulare ale acţiunii, printre care în primul rînd praxiologia *social-politică*.

Rolul central al conceptului de practică în întreaga gîndire marxistă (este cunoscută funcţia praxiologică a filozofiei formulate de către Marx în tezele sale despre Feuerbach, precum şi în importanţa atribuită de marxism activităţii de producţie şi muncii în general în geneza şi dezvoltarea omului şi a societăţii etc.) se reliefează în mod pregnant în domeniul social-politic. Marx a definit societatea, după cum se ştie, ca „produsul interacţiunii oamenilor" şi a privit istoria omenirii ca un proces continuu al activităţii umane de creare a realităţii sociale şi de autocreare a omului. Marxismul a demonstrat rolul hotărîtor al maselor populare în creaţia istorică, împreună cu rolul important al personalităţilor conducătoare, precum şi faptul că, în societăţile bazate pe clase antagoniste, forma cea mai înaltă a acţiunii social-politice este lupta de clasă şi revoluţia socială. Cercetînd condiţiile eliberării sociale a proletariatului şi a tuturor oamenilor muncii de sub exploatarea capitalistă, clasicii marxismului au elaborat o teorie a acţiunii sociale din perspectiva intereselor clasei muncitoare, punînd accentul asupra acţiunii revoluţionare, asupra studierii condiţiilor obiective şi subiective ale înfăptuirii revoluţiei socialiste.

Literatura marxistă din deceniile trecute a acordat o mare atenţie în principal problemelor strategiei şi tacticii politice, precum şi problemelor de planificare şi de conducere a construirii socialismului. Aceste teme de mare importanţă au împins însă pe un plan secundar preocupările privind studierea sistematică a elementelor constitutive ale acţiunii umane în general şi ale acţiunii politice în special, împreună cu alte probleme cum sînt dinamica şi motivaţia acţiunii, aspectele logice şi metodologice ale teoriei acţiunii etc.

*Contribuţia lui T. Parsons şi a lui T. Kotarbinski* la constituirea praxiologiei constă, în primul rînd, în studierea societăţii ca un ansamblu coerent de sisteme de acţiune şi în elaborarea unei tipologii a acestora, precum şi în relevarea formelor celor mai generale ale acţiunii eficiente, punînd în discuţie, între altele, şi schema pentru analiza conţinutului ei [4]. Introducerea ideii că acţiunea socială nu este numai un simplu act, ci un sistem structurat interior cu legături strînse între elementele componente, s-a dovedit a fi deosebit de fertilă în evoluţia gîndirii sociologice.

---

[2] R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 148.

[3] R. K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Librairie Plon, 1965.

[4] T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1968 ; T. Kotarbinski, *Praxiology — An Introduction to the Science of Efficient Action*, Oxford, Pergamon Press, 1965. O valoroasă prezentare critică a concepţiei lui Parsons găsim în lucrarea lui Stela Cernea, *Structuralismul funcţionalist în sociologia americană*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970. Prezentări sumare şi aprecieri critice privind ambii autori amintiţi sînt cuprinse în *Teoria acţiunii umane*, în „Forum. — Ştiinţe sociale", 1969, nr. 1.

Modelul acțiunii sociale întocmit de Parsons, cuprinzînd ca elemente principale scopul și situația, iar ca elemente constitutive ale acesteia din urmă mijloacele și condițiile, încearcă să determine relațiile existente între aceste componente, adică între scop și situație, relații care ar avea drept conținut orientarea cu caracter normativ a acțiunii. Kotarbinski introduce în sfera studiilor praxiologice elemente ca : agentul, actul eficient, substanța sau materialul, mijloacele, metodele, obiectivul, produsul, rezultatul intenționat, rezultatul neintenționat etc., precum și raporturile lor reciproce, în special din perspectiva logico-metodologică. Praxiologia structural-funcționalistă a lui Parsons nu depășește nivelul unui determinism limitat (uneori este privită ca o teorie în esență subiectivist-voluntaristă) [5]; la rîndul ei, concepția lui Kotarbinski se bazează pe o viziune deterministă despre acțiunea eficientă.

Cercetările de praxiologie au stîrnit atenția multor specialiști și au generat dezbateri multilaterale, la care participă tot mai numeroși reprezentanți ai diverselor discipline filozofice și sociale, printre care sociologi, politologi, economiști, cercetători în domeniul științelor administrative și de organizare și conducere a societății [6].

În *domeniul social-politic*, tradițiile studierii activității practice — marcate în gîndirea nemarxistă prin contribuțiile lui Machiavelli, Montesquieu, Rousseau, Saint-Simon, Comte, Tocqueville etc. — par a se reorienta, în zilele noastre, sub influența acționalismului contemporan, prezent deopotrivă în cercetările efectuate sub titlul de sociologie sau de știință politică (V. Pareto, Max Weber, H. V. Wiseman, G. A. Almond, A. Touraine etc.). Orientarea acționalistă, plecînd de la considerentul că politica este un subsistem al societății, iar activitatea politică un sistem de acțiuni, pune în discuție, pe de o parte, elementele delimitate ale acestui sistem și, pe de alta, legăturile dintre ele, încercînd elaborarea unor modele teoretice [7]. Soluțiile oferite nu rezistă însă la o analiză mai atentă, deoarece se bazează pe elemente (structură, statut, rol, putere, stat etc.) insuficient definite, pe nerecunoașterea structurii de clasă a societății capitaliste și a rolului burgheziei și al clasei muncitoare în statul capitalist monopolist. Astfel, orientarea acționalistă nu poate furniza nici elementele necesare și nici modelele teoretice în vederea studierii structurii acțiunii politice, cu toate că ea se impune atenției din punctul de vedere al problematicii și al metodologiei sale particulare.

Perspectivele cele mai largi și cele mai promițătoare privind această problematică au fost deschise, după părerea noastră, de cercetările marxiste de praxiologie și de cibernetică socială. Abordarea cibernetică a studierii acțiunii umane se bazează pe considerentul că sistemul cibernetic poate fi privit ca sistem de acțiune, iar particularitățile acțiunii umane pot fi

---

[5] Stela Cernea, *op. cit.*, p. 80.

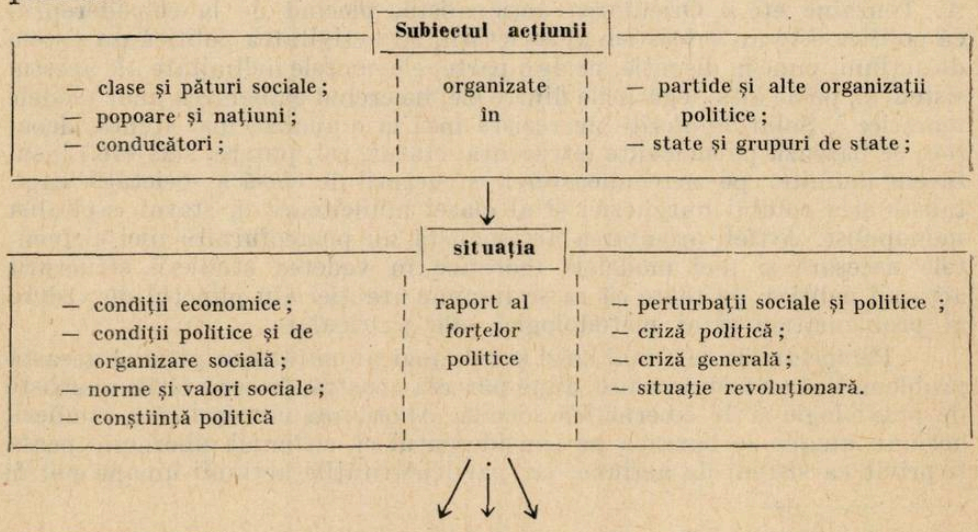
[6] Se reflectă și în organizarea unor conferințe și simpozioane atît pe plan internațional (1964, Cambridge ; 1968, Viena), cît și în țara noastră (1969 și 1970), Institutul politehnic din București).

[7] H. V. Wiseman, *Political Systems*, New York—Washington, 1967 ; G. A. Almond, *Comparative Political Systems*, în „Journal of Politics", XVIII, 1965 ; D. Easton, *The Political System*, New York, 1953. O prezentare critică a concepției lui Wiseman despre politică o găsim în articolul lui A. Busuioc, *Definirea politicului în gîndirea socială actuală ain S. U. A.*, în „Revista de filozofie", 1969, nr. 12.

cuprinse într-un model cibernetic [8]. Elementele acțiunii umane delimitate (agent, motivație, scop, situație, obiect, realizare, rezultat etc.) și formalizate în așa-numitele „logici ale acțiunii" de către praxiologie apar într-o formă specifică și exprimate cu ajutorul unui limbaj propriu și în cadrul ciberneticii, care le așează într-un sistem relevînd organizarea și funcționarea, precum și modalitățile sale de autoreglare. Suportul teoretic al acestor orientări îl constituie teoria social-politică marxistă, care este considerată din ce în ce mai mult ca o anticipare a modului cibernetic de a concepe sistemul social și ca un fundament științific al unor concepte introduse în circulație de structuralismul, funcționalismul și acționalismul contemporan [9]. Coordonatele generale ale marxismului, în special conceptele de existență socială, formațiune social-economică, bază, suprastructură, relații de producție, stat, partide, clase sociale, luptă de clasă, interese de clasă, ideologie, criză generală, situație revoluționară, strategie și tactică politică, revoluție socialistă, construirea socialismului și comunismului etc., indică calea studierii conținutului acțiunii social-politice.

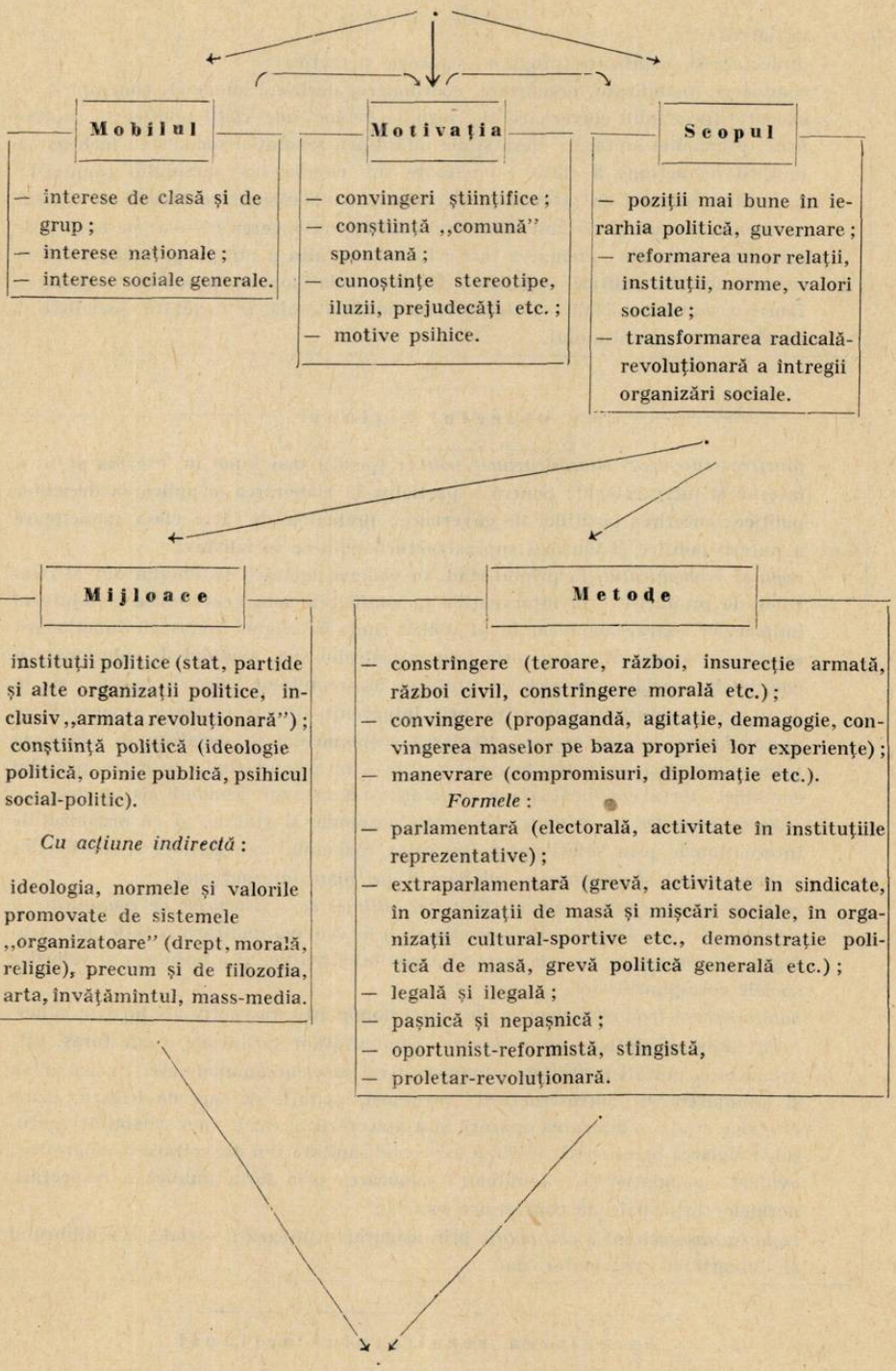
## COMPONENTELE ACȚIUNII POLITICE

Încercarea de a construi o schemă generală a acțiunii politice presupune, înainte de toate, delimitarea componentelor sale și precizarea corelațiilor dintre ele, în vederea soluționării întrebărilor legate de determinațiile și legitățile acestei activități. Vom încerca în cele ce urmează delimitarea și sistematizarea elementelor componente ale structurii acțiunii politice :




[8] G. Klaus, *Cibernetică și societate*, București, Edit. politică, 1966 ; P. Apostol, *Modelarea cibernetică a acțiunii umane*, în „Forum-Științe Sociale", 1969, nr. 1, precum și *Cibernetică, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. politică, 1969.

[9] I. Drăgan, *Unitate și diversitate în sociologie*, în *Sociologia militans*, vol. I, București, Edit. științifică, 1968, p. 96 ; A. Roth, *Individ, colectivitate, societate*, în *Sociologie generală*, București, Edit. științifică, 1968, p. 101 ; P. Caraioan, *Sociologie, știința sistemelor sociale*, în *Sociologia militans*, vol. I, p. 114 — 118 ; R. Florian, *Dialectica dezvoltării societății capitaliste*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1969, cap. I.


Mobilul
— interese de clasă și de grup;
— interese naționale;
— interese sociale generale.
Motivația
— convingeri științifice;
— conștiință „comună" spontană;
— cunoștințe stereotipe, iluzii, prejudecăți etc.;
— motive psihice.
Scopul
— poziții mai bune în ierarhia politică, guvernare;
— reformarea unor relații, instituții, norme, valori sociale;
— transformarea radicală-revoluționară a întregii organizări sociale.
Mijloace
— instituții politice (stat, partide și alte organizații politice, inclusiv „armata revoluționară");
— conștiință politică (ideologie politică, opinie publică, psihicul social-politic).
Cu acțiune indirectă:
— ideologia, normele și valorile promovate de sistemele „organizatoare" (drept, morală, religie), precum și de filozofia, arta, învățământul, mass-media.
Metode
— constrîngere (teroare, război, insurecție armată, război civil, constrîngere morală etc.);
— convingere (propagandă, agitație, demagogie, convingerea maselor pe baza propriei lor experiențe);
— manevrare (compromisuri, diplomație etc.).
Formele:
— parlamentară (electorală, activitate în instituțiile reprezentative);
— extraparlamentară (grevă, activitate în sindicate, în organizații de masă și mișcări sociale, în organizații cultural-sportive etc., demonstrație politică de masă, grevă politică generală etc.);
— legală și ilegală;
— pașnică și nepașnică;
— oportunist-reformistă, stîngistă,
— proletar-revoluționară.

**Realizare**

— inițiativă ;
— proiectare și planificare (program, strategie și tactică) ;
— conducere (mobilizare, organizare, coordonare, decizie, comandă, control) ;
— execuție (principiile guvernării și „regulile de joc" ale vieții politice în capitalism ; principiile luptei de clasă și ale înfăptuirii revoluției socialiste : încheierea unității de acțiune a clasei muncitoare sub conducerea partidului comunist ; încheierea alianței cu țărănimea muncitoare și cu celelalte categorii de oameni ai muncii, precum și cu unii aliați vremelnici ; convingerea maselor pe baza propriei lor experiențe ; preluarea într-o formă sau alta a puterii politice ; făurirea suprastructurii politice socialiste ; făurirea relațiilor de producție socialiste ; făurirea culturii socialiste ; dezvoltarea multilaterală a societății socialiste și construirea comunismului.

↓

**Obiectul acțiunii**

— *făurirea (cucerirea) suprastructurii politice* (poziții mai bune în ierarhia politică internă și internațională pentru a participa la elaborarea și aplicarea deciziilor politice ; cucerirea pozițiilor de guvernare ; preluarea de către clasa muncitoare a puterii politice și făurirea suprastructurii politice socialiste) ;
— *reglarea economicului*, în primul rînd, în vederea apărării sistemului dat al relațiilor de producție prin intervențiile în conflictele social-economice cu ajutorul mijloacelor extraeconomice, în al doilea rînd, în scopul asigurării funcționării echilibrate a acestui sistem prin fixarea cadrului și a modului de soluționare a conflictelor social-economice cu ajutorul așa-numitelor „decizii pasive" și, în cazul unor perturbații sau crize, prin intervenții directe în viața economică cu ajutorul unor „decizii active". Reglarea economicului în socialism se realizează prin conducerea de către factorul politic — în primul rînd, de către partidul comunist, forța conducătoare a societății — a întregii economii naționale ;
— *reglarea relațiilor cu celelalte comunități* naționale și statale, și cu organizațiile internaționale prin soluționarea (pe calea războiului sau pașnic) a conflictelor internaționale și asigurarea colaborării pe plan internațional ;
— *reglarea moralei, artei, religiei, filozofiei, științei și a sistemelor de comunicare a informațiilor* (învățămînt, mass-media etc.) în vederea realizării funcției lor ideologice, în special, în direcția formării conștiinței politice și a normelor și valorilor sociale corespunzătoare ;
— *administrarea treburilor comune* ale clasei dominante, respectiv ale întregii comunități național-statale : administrarea comunităților teritoriale locale (oraș, sat, urbanizare, unități teritoriale administrative, servicii comunale etc.) ; construirea și administrarea „infrastructurii" (drumuri, poduri, sisteme de irigații, uzine electrice etc.) ; organizarea apărării și a ajutorării în cazul unor calamități naturale ; reglarea ocrotirii sănătății, a asistenței sanitare și a dezvoltării demografice ; evidența populației și a familiilor ; asigurarea prin forța publică a respectării normelor principale de conviețuire socială ;
— *reglarea ansamblului social-politic* prin asigurarea integrării sociale, a echilibrului și integrității sistemului dat.

↓

**Aprecierea rezultatului acțiunii**

Inventarul sistematizat al *elementelor acțiunii politice* poate oferi un instrument util în studierea fenomenului politic, cu toate că el reprezintă numai un prim pas pe drumul întocmirii unor scheme și formule acționale. Acestea din urmă vor trebui să evidențieze corelațiile existente între componentele politicii, să releve atît determinațiile structurale, sincronice, cît și pe cele diacronice, de dezvoltare, ceea ce presupune cunoașterea (măsurarea sau, cum aceasta nu este posibilă, în majoritatea cazurilor, aprecierea) ponderii și a rolului diferitelor elemente în ansamblul acțiunii. Pe acest drum ajungem, în mod necesar, la distingerea unor tipuri de acțiuni politice.

Considerînd epoca noastră, deosebim, în primul rînd, acțiunea politică revoluționară, dusă de către clasa muncitoare, sub conducerea partidului său marxist-leninist, precum și, în al doilea rînd, acțiunea politică reacționară-agresivă, promovată de cercurile monopoliste și imperialiste ale burgheziei contemporane. Aceste tipuri principale de acțiuni politice prezintă deosebiri esențiale atît în componentele, cît și în ansamblul lor, a căror studiere constituie o importantă sarcină a cercetărilor social-politice. Inventarul nostru nu are și nici nu poate avea menirea să soluționeze această problemă, ci, cu toate că sesizează unele particularități ale diferitelor tipuri de acțiune politică contemporană, se străduiește să adune și să sistematizeze componentele principale ale acestora, în vederea delimitării și cunoașterii lor ca părți ale unui ansamblu complex structurat. Studierea elementelor astfel delimitate ridică multe probleme, dintre care punem în discuție unele legate de trăsăturile obiectului acțiunii politice.

## OBIECTUL ACȚIUNII POLITICE

Împărțirea societății în clase antagoniste și apariția luptei dintre ele au generat necesitatea asigurării cooperării umane — devenită domeniu al contradicțiilor de neîmpăcat — prin forme și mijloace noi, în primul rînd prin puterea publică organizată, respectiv prin aparatul acesteia, prin stat și, în general, prin suprastructura politică. După cum arată Engels, statul este „un produs al societății pe o anumită treaptă de dezvoltare; el stă mărturie faptului că această societate s-a încurcat într-o contradicție de nerezolvat cu sine însăși, că s-a scindat în antagonisme de neîmpăcat, din care nu este în stare să se elibereze. Dar pentru ca aceste antagonisme, aceste clase cu interese economice contradictorii să nu se macine unele pe altele și să nu macine și societatea într-o luptă stearpă, a devenit necesară o forță care, stînd în aparență deasupra societății, să atenueze conflictul, să-l țină în limitele «ordinii». Această forță, ieșită din sînul societății, dar care, situîndu-se deasupra ei, se înstrăinează din ce în ce mai mult de ea, este statul". Mai departe Engels spune: „Dat fiind că statul a luat ființă din nevoia de a ține în frîu antagonismul dintre clase, de asemenea, dat fiind că a luat ființă chiar în conflictul dintre clase, el este, de regulă, statul clasei celei mai puternice, al clasei dominante din punct de vedere economic, care, cu ajutorul lui, devine dominantă și din punct de vedere politic, dobîndind astfel noi mijloace pentru oprimarea și exploatarea clasei asuprite" [10].

[10] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 165, 167.

Textul citat are o importanţă deosebită, deoarece relevă, pe de o parte, geneza şi conţinutul, iar pe de altă parte finalitatea politicului şi a activităţii politice, precizînd, între altele, că marxismul priveşte statul societăţilor bazate pe clase antagoniste ca un mijloc pentru oprimarea şi exploatarea clasei asuprite, dar, totodată, şi pentru menţinerea conflictelor sociale în limitele „ordinii".

În lumina teoriei marxiste, subiecţii (agenţii, actorii etc.) acţiunii social-politice îşi dobîndesc forma şi dimensiunile lor reale : clase şi grupuri sociale, popoare şi naţiuni, grupuri de conducători, toate acestea organizate în partide şi în alte organizaţii politice, în state şi grupuri de state. Indivizii participă la activitatea social-politică ca membri ai unor comunităţi mari, în primul rînd ai unor clase sociale şi naţiuni sau, în unele cazuri, în calitate de conducători ai acestora. Desigur, corespondenţa dintre apartenenţa de clasă şi activitatea social-politică nu este totdeauna directă, deoarece există posibilitatea ca unii indivizi să se situeze în mod voluntar, conştient sau spontan, total sau parţial, pe poziţiile unei alte clase decît aceea din care fac parte după originea şi situaţia lor obiectivă.

Referitor la sensul termenului de conducători politici, citäm caracterizarea generală făcută de V. I. Lenin : „... Cel puţin în ţările civilizate moderne, clasele sînt conduse, de obicei şi în cele mai multe cazuri, de partide politice ... partidele politice sînt, de regulă, conduse de grupuri mai mult sau mai puţin stabile de persoane care se bucură de un deosebit prestigiu şi influenţă, au o bogată experienţă, sînt alese în posturi de cea mai mare răspundere şi care se numesc conducători"[11]. Susţinînd teza despre rolul hotărîtor al maselor populare în istorie în general, în activitatea social-politică în special, marxismul nu neagă, ci, dimpotrivă, subliniază, după cum se ştie, rolul deosebit de important al personalităţilor în istorie şi în politică.

Subiecţii acţiunii politice urmăresc deci prin activitatea lor promovarea unor interese specifice, în primul rînd cucerirea şi menţinerea dominaţiei de clasă, precum şi asigurarea unei „ordini" în societate, utilizînd în acest scop mijloacele corespunzătoare.

*Făurirea mijloacelor* devine astfel primul obiect şi, totodată, o ramură oarecum distinctă a activităţii social-politice. Desigur, este cunoscut faptul că mijloacele activităţii politice alcătuiesc una din problemele cele mai controversate ale gîndirii social-politice. În acest domeniu, autorii, de la Machiavelli şi pînă în zilele noastre, nu au încetat să susţină că mijloacele fundamentale ale politicii sînt forţa şi şiretenia, violenţa şi abilitatea. Aşa procedează, de exemplu, autorul unei recente şi vaste monografii despre esenţa politicii, cunoscutul cercetător Julien Freund, care tratează forţa şi şiretenia ca mijloace specifice ale politicii, subliniind însă că rolul fundamental îl îndeplineşte forţa [12]. M. Duverger este de părere că politica tinde să elimine violenţa, să suprime războaiele civile şi internaţionale, dar fără a putea realiza complet acest ţel. Astfel, el distinge următoarele „arme de luptă politică" : violenţa fizică (inclusiv războaiele), bogăţia, numărul şi organizarea (maselor), mijloacele de

[11] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 41, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 24.
[12] J. Freund, *L'essence du politique*, Paris, Editions Sirey, 1965, p. 704.

informație [13]. Alți autori consideră că ansamblul mijloacelor politice cuprinde de fapt instrumentele guvernării și tratează ca atare statul, opinia publică, „manipularea" poporului (propaganda, mass-media), organizarea populației (partidele politice) etc. [14]. Rezultă din aceste exemple că nu numai conținutul, dar însăși abordarea temei constituie o problemă în care părerile sînt foarte divizate, cu toate că pot fi desprinse și unele elemente convergente.

Considerăm că *principalele mijloace ale acțiunii politice sînt instituțiile politice* (statul, partidele și alte organizații politice, inclusiv organizațiile de masă cu rol politic) *și conștiința politică* (ideologia politică, opinia publică, psihicul social-politic etc.), prin care politicul își realizează acțiunea sa de *constrîngere și de convingere, respectiv de manevrare.* Făurirea acestui mijloc, adică a suprastructurii politice, respectiv cucerirea ei totală sau parțială, precum și mînuirea ei, presupune o activitate umană distinctă și constituie primul obiect al acțiunii politice. Aceasta înseamnă că activitatea politică se prezintă, înainte de toate, ca o activitate în cadrul suprastructurii politice propriu-zise, sub forma luptei pentru putere sau pentru o poziție mai bună în ierarhia politică internă și internațională. În societatea capitalistă, aceasta cuprinde activitatea electorală sub toate formele sale, activitatea partidelor și a altor organizații politice îndreptată spre cucerirea unor poziții politice, inclusiv revoluția politică, preluarea puterii pe cale revoluționară.

O particularitate a activității partidelor burgheze constă în faptul că, ducînd lupta lor de multe ori necruțătoare pentru putere, ele respectă totdeauna anumite norme, anumite „reguli de joc" ale vieții politice, manifestînd o grijă permanentă de a nu depăși consensul general privind limitele acestora (de obicei ale parlamentarismului), după care ar urma intensificarea luptei de clasă, ceea ce ar putea duce la dezintegrarea orînduirii. Unii autori numesc aceasta „luptă în cadrul regimului" sau „luptă în cadrul regulilor", spre deosebire de cea dusă împotriva normelor și a regimului [15]. Aceste acțiuni politice au deci o sferă largă, cuprinzînd totalitatea activității desfășurate pentru făurirea, cucerirea și deținerea puterii politice, inclusiv activitatea revoluționară.

Activitatea politică începe deci cu făurirea unor mijloace specifice, cu ajutorul cărora pot fi pătrunse celelalte sfere ale vieții sociale în vederea organizării, conducerii, respectiv reglării acestora în conformitate cu esența politicii. În acest proces, politicul făurește și folosește și alte mijloace, care nu au un caracter direct politic, dar care, în mod parțial, uneori chiar total, se pun în serviciul politicii prin contribuția lor la reglarea și menținerea, eventual la schimbarea radicală-revoluționară a unui sistem social-politic. În acest sens pot fi privite ca *mijloace indirecte ale acțiunii politice unele sisteme sociale parțiale pe care le numim sisteme „organizatoare", și anume : dreptul, morala, religia, precum și, într-o măsură oarecare, sistemele sociale, ca : arta, filozofia , unele ramuri ale științei, învățămîntul și comunicarea* (*mass-media*). Legătura dintre politică și aceste sisteme sociale este asigurată prin conținutul lor ideologic-partinic

[13] M. Duverger, *Sociologie politique*, Paris, P. U. F., 1966, p. 248.

[14] C. Cl. Rodee, T. J. Anderson, C. Q. Christol, *Introduction to Political Science*, New York, McGraw-Hill, 1967.

[15] M. Duverger, *op. cit.*, p. 288.

comun. Rolul acestor mijloace indirecte ale acțiunii politice constă în principal în elaborarea, transmiterea și înrădăcinarea în conștiința oamenilor, precum și în impunerea acestora, prin sancțiuni pozitive și negative, a unor *norme sociale*, norme care realizează „socializarea" indivizilor, orientează comportamentul grupurilor și claselor sociale și, prin aceasta apără (sau atacă) într-un fel sau altul sistemul social-politic dat.

Desigur, sistemele sociale amintite, împreună cu normele sociale promovate de ele, au o independență relativă, o mișcare proprie și legități specifice atît față de economic, cît și față de politic, existînd de fapt în afara acestora. Interdependența lor este complexă și multilateral mediată, deci, în general, ascunsă, uneori, voit mascată. Ele se întîlnesc însă pe terenul îndeplinirii funcției lor convergente de reglare a vieții sociale [16], la care participă în mod diferit, dar, în societățile bazate pe clase totdeauna sub influența deschisă sau voalată a politicului. Socialismul are menirea să creeze condiții pentru creșterea rolului de reglare a normelor sociale existente în afara cadrului propriu-zis al politicului, în special a normelor etice și de conviețuire socială, ceea ce constituie o condiție a diminuării funcției de reprimare a statului și se realizează prin adîncirea continuă a democrației socialiste, prin lărgirea atribuțiilor organizațiilor de masă, prin afirmarea tot mai puternică a opiniei publice socialiste.

*Organizare, conducere, reglare.* În societățile presocialiste, mijloacele politice, în special suprastructura politică propriu-zisă, au servit — folosind cuvintele lui Engels — în primul rînd la oprimarea și exploatarea clasei asuprite și, totodată, la menținerea „ordinii". Literatura marxistă din deceniile trecute a acordat o atenție aproape exclusivă primului aspect al acțiunii politice, și anume reprimării maselor muncitoare de către clasele exploatatoare, ceea ce este o sarcină comună tuturor statelor din societățile bazate pe clase antagoniste și, totodată, o problemă deosebit de importantă a cercetărilor social-politice. Acest fapt nu poate suplini însă lipsa preocupărilor privind cunoașterea celui de-al doilea element, adică a menținerii conflictelor sociale în limitele „ordinii".

În ultimul timp, literatura noastră de specialitate a pus în evidență, pe lîngă rolul coercitiv, și funcțiile de organizare, conducere și administrare ale politicului în general și ale statului în special. De exemplu, I. Ceterchi, referindu-se la unele constatări ale lui Marx și Engels, arată că statul capitalist, deși era în esență un instrument al dominației de clasă, îndeplinea și unele activități pentru satisfacerea unor cerințe generale ale societății, cum sînt măsurile pentru combaterea unor calamități, reglementarea circulației pe drumurile publice ș.a. [17]. Tr. Herseni consideră politica o funcție de conducere, organizare, administrare, apărare și cooperare, iar statul ca o instituție de reglementare a vieții sociale [18].

[16] A se vedea P. Apostol, *Normă etică și activitate normală*, București, Edit. științifică, 1968. Privind problematica normelor sociale : C. Popa, *Preliminarii la o teorie generală a sistemelor de norme*, în „Revista de filozofie", 1969, nr. 12 ; W. Friedrich, *Cu privire la teoria și terminologia cercetării marxiste a tineretului*, traducere din limba germană după revista „Jugendforschung", 1968, nr. 7, publicată în *Tineretul azi*, București, Centrul de cercetări pentru problemele tineretului, 1968.

[17] *Statul în societatea noastră socialistă*, în „Analele de istorie", 1969, nr. 5, p. 36.

[18] *Prolegomene la teoria sociologică*, București, Edit. științifică 1969, p. 126, 128.

R. Florian privește politicul ca un instrument de conducere și de reglare a societății în întregul ei [19]. O. Clătici evidențiază, pe lîngă activitățile represive ale statului, și pe cele privind organizarea și dirijarea vieții întregii societăți [20]. A. Busuioc susține că funcția politicii este o acțiune de conducere pe ansamblul societății [21]. Desigur, adăugăm noi, termenii de organizare, conducere, administrare și reglare a societății pot fi înțeleși numai prin prisma conținutului lor de clasă, ceea ce presupune existența și acțiunea puterii publice organizate, fără de care nu poate fi vorba de fenomenul politic. Așadar, politicul presupune, pe lîngă activitatea în cadrul subsistemului propriu, și o acțiune îndreptată asupra celorlalte subsisteme sociale și, în general, asupra ansamblului orînduirii sociale respective.

Caracterizînd autoreglarea societății și reglarea sistemelor sociale parțiale, G. Klaus consideră că aparatul de stat este factorul central de reglare, avînd ca funcție principală de a acționa, potrivit intereselor clasei dominante, cu efect reglator asupra comportamentului clasei antagoniste acesteia (în capitalism, clasa muncitoare), în vederea menținerii ordinii sociale existente. În ce privește modalitatea în care poate fi menținută stabilitatea unui sistem social cu o bază economică antagonistă, autorul dezvăluie rolul și funcția „compromisului" făcut în favoarea unuia, dintre sistemele sociale parțiale, anume a clasei celei mai puternice sub raport economic, clasa dominantă și stăpînitoare. Această împrejurare determină oscilația continuă a sistemului capitalist între stări de stabilitate relativă și de instabilitate relativă [22].

*Reglarea economicului.* Termenul de „compromis" ni se pare însă insuficient pentru a explica procesul de conducere și de reglare a sistemului social, cu toate că el indică un rezultat nu numai posibil, dar, exceptînd acțiunea revoluționară, necesar în lupta claselor sociale antagoniste. Reglarea societății de către politic se realizează prin puterea politică, ceea ce presupune o putere publică organizată, adică detașamente înarmate, judecătorii, închisori etc. Constrîngerea posibilă sau efectuată în mod real prin puterea publică — împreună cu alte mijloace, cum sînt manipularea cu bunuri, influențarea ideologică etc. — permite clasei dominante să intervină în conflictele de clasă impunînd claselor asuprite o reglementare privilegiată în favoarea sa. Marxismul a demonstrat că conflictele sociale de clasă izvorăsc, înainte de toate, din contradicțiile economice de clasă, din relațiile de producție cu caracter antagonist, care au în centrul lor raporturile de proprietate asupra mijloacelor de producție. Așadar, acțiunea puterii politice vizează, în esență, repartizarea bunurilor (materiale, dar, în ultimă instanță, și cele culturale) între clasele sociale și constă în elaborarea și aplicarea unor decizii în acest scop.

Privind natura acestor decizii, unii autori disting printre „decizii active", prin care organul puterii stabilește direct modul de repartizare a bunurilor și cantitatea repartizată (de exemplu subvenționarea unor întreprinderi particulare de către statul capitalist monopolist, stabilirea

---

[19] *Dialectica dezvoltării societății capitaliste*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1969, p. 21.

[20] *Puterea de stat în capitalism*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1968, p. 6.

[21] *Ibidem*, p. 1 406.

[22] G. Klaus, *op. cit.*, p. 97 și urm.

de prețuri obligatorii etc.), și „decizii pasive", care indică numai modul de rezolvare a conflictelor, elaborînd metanorme după care se fixează normele concrete (de exemplu Codul comercial burghez) [23]. Alți autori vorbesc despre „reglarea directă" și „reglarea mijlocită" a proceselor economice, prin intervenții ale aparatului de stat făcute în sensul celor mai înainte arătate [24].

Desigur, politicul nu produce relațiile economice de producție, dimpotrivă, el însuși este generat și determinat de ele ; dar, odată apărut, el acționează (ceea ce este de fapt o acțiune inversă) prin mijloacele sale extraeconomice asupra raporturilor de producție în sensul adaptării lor continue la noile necesități, realizînd, prin aceasta, apărarea și menținerea lor sau — în cadrul revoluției sociale — schimbarea lor radicală. Astfel, relațiile dintre economic și politic sînt de fapt relații de conexiune inversă, în cadrul cărora politicul acționează asupra bazei sale economice ca asupra unui obiect supus reglării.

*„Treburi publice"*. Necesitățile asigurării dominației economice de clasă impun folosirea aparatului de stat nu numai pe terenul apărării nemijlocite a unui sistem de relații economice, ci și în alte domenii ale vieții sociale, cum sînt : organizarea teritorială a populației ; elaborarea, respectiv aplicarea de norme juridice pentru a ridica voința clasei dominante privind „ordinea socială" la rangul de lege ; promovarea acelor norme etice care contribuie la apărarea relațiilor sociale date ; influențarea spirituală a indivizilor și a claselor sociale pentru a forma comportamentul lor în conformitate cu normele și valorile sociale dominante etc. După cum remarca A. Gramsci, „... orice stat tinde să creeze și să mențină un anumit tip de civilizație și un anumit tip de cetățean (și, prin urmare, un anumit tip de conviețuire și de raporturi individuale) ... tinde să facă ca anumite moravuri și atitudini să dispară și să se răspîndească altele și el constata, totodată, că „dreptul va fi instrumentul destinat acestui scop (alături de școală și de alte instituții și activități)" [25].

Așadar, sfera politicului se lărgește foarte mult, cuprinzînd, într-un fel sau altul, toate relațiile sociale, tot ceea ce numim „treburi publice", pe care politicul le organizează și le reglează conform intereselor sale specifice. Dar această acțiune a politicului are un caracter derivat și complementar și, ca atare, nu reflectă și nu exprimă în mod direct și nemijlocit esența lui de clasă. Această acțiune decurge din necesitățile asigurării dominației de clasă, care totdeauna pretinde o anumită „ordine" socială ca o condiție a funcționării normale a sistemului social, reprezentînd de fapt *preluarea și îndeplinirea de către politic a funcției de administrare a „treburilor publice"*, adică de organizare și conducere generală a societății. Astfel, politicul pătrunde și în acele sfere sociale în care interesele de clasă se manifestă numai în mod mijlocit și indirect și uneori, se contopesc în interesele sociale generale. Aceasta are ca urmare, pe de o parte, faptul că administrarea treburilor publice dobîndește un caracter politic (toate deciziile puterii politice sînt considerate ca fiind „politi-

[23] Z. Bauman, *Zarys marksistowskiej teorii spoleczentswa*, partea 1, 2, P. W. N., Varșovia, 1964.

[24] G. Klaus, *op. cit.*, p. 100.

[25] A. Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 189.

ce''), iar pe de altă parte că nu toate acțiunile puterii politice reflectă în mod direct și nemijlocit conținutul ei de clasă (de exemplu reglementarea circulației pe drumurile publice).

Funcția politicului de a organiza și de a conduce societatea nu înseamnă că el s-ar fi ridicat deasupra societății, că ar fi devenit imparțial în conflictele sociale (chiar dacă unele măsuri ale statului capitalist contemporan, de exemplu reglementarea zilei de muncă, instituirea asigurărilor sociale, a ajutorului de șomaj, unele naționalizări etc., vizează interesele claselor subordonate și lovesc în interesele imediate ale unor grupuri dominante), și ne arată că o anumită „ordine socială' și reglarea în acest scop a funcționării subsistemelor sociale sînt o condiție a menținerii dominației de clasă.

Rezultatul final al activității politice constă deci în influențarea, conform intereselor de clasă, în cazul claselor progresiste, conform cerințelor progresului social general, a dezvoltării tuturor elementelor sociale, în organizarea și reglarea întregii societăți, ceea ce se reflectă, credem, în conceptul de sistem social-politic. Așadar, se poate afirma că *esența politicului se exprimă în rezultatul lui final, în orînduirea social-politică, adică în sistemul social concret-istoric, organizat în primul rînd cu ajutorul puterii publice și conform intereselor claselor dominante sau conducătoare.*

În epoca noastră, conținutul principal al activității social-politice este alcătuit din lupta clasei muncitoare și a celorlalte categorii de oameni ai muncii desfășurată sub conducerea partidelor comuniste și muncitorești pentru reorganizarea radicală-revoluționară a societății vechi și construirea societății socialiste și comuniste. Această luptă este dusă împotrivă imperialismului și a tuturor forțelor retrograde care depun o activitate susținută și, de multe ori, bine organizată pentru a împiedica orice schimbare social-politică importantă în direcția progresului atît pe plan internațional, cît și în interiorul granițelor proprii.

Cursul principal al activității social-politice contemporane este întregit în lumea capitalistă de o serie de activități pentru reglarea sistemului prin schimbări sau reforme social-politice de o importanță mai mică sau mai mare, precum și de lupte interne pentru a obține poziții mai bune în ierarhia politică, atît pe plan național, cît și pe plan internațional.

În socialism, activitatea social-politică prezintă, după cum se știe, trăsături radical schimbate : ea se caracterizează prin conținutul ei conștient, organizat, centralizat pe baza principiilor democratismului, planificat pe perioade scurte, medii și lungi, precum și prin tendința de a uni întregul popor, întreaga națiune socialistă sub conducerea unei singure forțe conducătoare, a partidului comunist. Activitatea social-politică socialistă este îndreptată în direcția perfecționării tuturor relațiilor sociale și, prin aceasta, a asigurării dezvoltării și înfloririi țărilor și națiunilor socialiste, în vederea întăririi și dezvoltării întregului sistem socialist.

---

# CONȘTIENT ȘI SPONTAN ÎN DEZVOLTAREA SOCIETĂȚII SOCIALISTE

DE

SIMION PUNI

Una din coordonatele definitorii ale orînduirii socialiste o constituie *participarea directă și conștientă a maselor la făurirea istoriei, desfășurarea întregului proces social în conformitate cu cerințele obiective ale dezvoltării sociale, cu interesele majore ale întregii societăți.*

Teza generală a materialismului istoric potrivit căreia „poporul este făuritorul istoriei" se referă la toate timpurile și la toate formațiunile social-economice. Dar rolul creator al poporului în făurirea istoriei nu s-a manifestat la fel în toate epocile. În condițiile socialismului, *istoria este făurită direct și conștient de către întregul popor, în conformitate cu cerințele obiective ale dezvoltării societății, ale progresului social-istoric.*

Reprezentanții sociologiei burgheze consideră istoria fie ca o creație exclusivă a oamenilor, și, în acest caz, nu mai poate fi vorba de legi obiective, fie ca o consecință exclusivă a unor forțe implacabile, și atunci nu mai poate fi vorba despre activitatea conștientă a oamenilor.

În realitate, *istoria este creația conștientă a maselor și, totodată, consecința necesară a acțiunii legilor obiective de dezvoltare a societății.* Cu alte cuvinte, oamenii își fac singuri istoria, dar nu după bunul lor plac și în împrejurări alese de ei, ci în împrejurările date pe care le moștenesc de la predecesorii lor, în funcție de acțiunea legilor obiective de dezvoltare a societății, specifice fiecărei formațiuni social-economice, precum și de caracterul forțelor motrice care acționează în formațiunea respectivă.

Firește, oamenii pot schimba cursul istoriei, pot modifica împrejurările date, accelerînd sau încetinind mersul dezvoltării sociale, dar aceasta depinde de forțele sociale care se află la conducerea societății, de măsura în care ele înțeleg cerințele obiective ale progresului social istoric. Experiența milenară a societății omenești a demonstrat cu prisosință că, de fiecare dată cînd la conducerea societății s-au situat forțe sociale care au acționat în conformitate cu cerințele obiective ale dezvoltării sociale, au accelerat mersul înainte al istoriei și, dimpotrivă, atunci cînd la cîrma societății s-au situat forțe sociale conservatoare, retrograde,

Rev. filoz., **17**, *11.*, p. 1275–1285, București, 1970

au frînat pentru un timp evoluția ascendentă a societății omenești. Acest aspect al problemei privește *toate formațiunile sociale*, indiferent de orînduirea lor social-economică și politică.

*Corelația dialectică dintre spontan și conștient în societatea socialistă.*

În orînduirea socialistă, atît activitatea oamenilor, cît și procesele social-istorice au un caracter *predominant* conștient (anumite elemente de spontaneitate persistă).

Caracterul conștient al dezvoltării sociale în formațiunea socialistă este determinat de schimbarea însăși a *condițiilor obiective* ale acțiunii oamenilor și, înainte de toate, *de existența proprietății obștești asupra mijloacelor de producție*. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, existența proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție, a unor relații de colaborare strînsă și a comunității intereselor fundamentale ale tuturor claselor și păturilor populației face posibilă reglementarea proceselor economice în funcție de necesitățile obiective ale societății.

Proprietatea socială asupra mijloacelor de producție, relațiile de colaborare proprii orînduirii socialiste asigură premisele pentru conducerea planică pe toate treptele economiei, inclusiv la nivelul întregii societăți, fac necesară și posibilă în același timp *dirijarea conștientă a producției și repartiției*, coordonarea unitară a întregului proces de reproducție, distribuirea resurselor pe ramuri și pe unități de producție, aplicarea pe scară largă a progresului tehnic și științific contemporan [1]. Coordonarea și organizarea științifică a vieții sociale, elaborarea de planuri și programe curente și de perspectivă în domeniul producției materiale și al repartizării forțelor sociale, răspîndirea științei și a culturii în mase fac să se reducă tot mai mult sfera de acțiune a factorului stihinic în favoarea factorului conștient al previziunii științifice în viața socială. Dezvoltarea istorică încetează de a mai fi rezultatul încrucișării a numeroase tendințe contradictorii și interese ostile. În locul „războiului tuturor contra tuturor", inerent formațiunilor antagoniste, între membrii societății socialiste se stabilesc noi relații sociale, în cadrul cărora legăturile care unesc interesele individuale cu cele sociale devin tot mai armonioase. Relațiile sociale, controlate și dirijate în mod conștient de către societate, se transformă treptat în relații *umane*, în relații de colaborare și întrajutorare între oameni.

Spre deosebire de orînduirea capitalistă — unde legile obiective ale economiei își croiesc drum prin oscilațiile pieței „libere", printr-o continuă ciocnire de interese, cu prețul irosirii unei părți însemnate a muncii sociale —, în condițiile socialismului apare pentru prima dată în istoria societății posibilitatea cunoașterii și a utilizării conștiente a legilor sociale, a organizării raționale a activității sociale în conformitate cu interesele generale ale societății.

În aceste condiții, cerințele obiective ale dezvoltării sociale se impun oamenilor nu ca forțe coercitive, prin efectele distructive ale mecanismelor spontane, ci ca „necesități înțelese", însușite în mod conștient de societate și înscrise ca țeluri deliberate ale activității omenești. Se produce

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, decembrie, 1967*, București, Edit. politică, 1967, p. 35.

astfel un adevărat salt al omenirii din imperiul necesității în acela al libertății. Relevînd profunda semnificație a reorganizării societății pe bazele socialismului, Engels arăta : „Viața socială a oamenilor, care pînă acum li se opunea ca ceva impus de natură și istorie, devine acum un act liber al lor. Forțele obiective, străine care dominau pînă acum istoria trec sub controlul oamenilor înșiși. Abia din acest moment oamenii își vor făuri, pe deplin conștienți, propria lor istorie, abia din acest moment cauzele sociale puse în mișcare de ei vor avea în chip precumpănitor și în măsură tot mai mare efectele voite de ei" [2].

Desfășurarea conștientă a procesului social-istoric nu se realizează, desigur, în mod automat prin crearea și dezvoltarea condițiilor materiale. El se realizează pe baza *convergenței dintre factorul obiectiv și cel subiectiv, prin intervenția activă a acestuia din urmă, ceea ce permite conștientizarea proceselor și fenomenelor sociale.* Coordonatele acestui proces complex sînt multiple și îmbrățișează următoarele aspecte mai importante ale vieții sociale :

a) reflectarea științifică adecvată a cerințelor legilor obiective, întemeiată pe studiul atent și cuprinzător al relațiilor sociale, al nevoilor și posibilităților societății în fiecare etapă concretă a dezvoltării sociale ;

b) elaborarea și stabilirea țelurilor imediate și de perspectivă ale dezvoltării societății în conformitate cu legitățile sale obiective de dezvoltare, cu interesele majore ale întregii națiuni ;

c) organizarea și dirijarea planificată a întregii activități sociale, corespunzător cerințelor obiective ale legii dezvoltării planice proporționale a economiei naționale, precum și ale altor legi specifice modului de producție socialist ;

d) armonizarea intereselor diferitelor clase și categorii sociale în deplină concordanță cu interesele generale ale societății, ale întregii națiuni ;

e) organizarea și desfășurarea unei vaste activități educative a maselor în spiritul principiilor socialismului și comunismului, mobilizarea întregului popor în vederea acțiunii unite pentru transpunerea în viață a obiectivelor astfel stabilite.

Rolul hotărîtor în desfășurarea acestei vaste și complexe acțiuni îi revine în primul rînd *partidului marxist-leninist al clasei muncitoare.* Lui îi revine sarcina de a studia aprofundat legile obiective ale dezvoltării sociale, relațiile concrete în continuă schimbare și pe această bază de a elabora soluțiile și măsurile care răspund cel mai bine cerințelor acestor legi, de a folosi întreaga experiență acumulată de către societatea socialistă, de a utiliza potențialul material și uman al societății potrivit imperativelor progresului social.

Fiind *principalul factor conștient* al dezvoltării sociale, partidul comunist dezvăluie tendințele obiective ale vieții sociale, cerințele imediate și de perspectivă ale evoluției societății și acționează în conformitate cu ele. Pornind de la coincidența dintre necesitatea istorică și interesele maselor muncitoare, partidul comunist elaborează în fiecare etapă istorice de dezvoltare a societății strategia și tactica sa, asigură o profundă cunoaștere a legilor de dezvoltare a societății, o clară perspectivă istorică.

---

[2] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1966, p. 286.

În această acțiune, partidul marxist-leninist al clasei muncitoare conduce și mobilizează întregul ansamblu al factorilor subiectivi, întregul sistem al democrației socialiste, întreaga suprastructură socialistă, organele și organizațiile de stat, organizațiile și instituțiile culturale și științifice. Fiind forța conducătoare și îndrumătoare a sistemului democrației socialiste, partidul comunist *unifică* activitatea tuturor claselor și păturilor sociale, a întregii națiuni socialiste spre înfăptuirea țelurilor elaborate în conformitate cu cerințele obiective ale dezvoltării sociale, cu interesele majore ale întregului popor.

Un astfel de rol l-a îndeplinit și continuă să-l îndeplinească cu succes Partidul Comunist Român, forța politică conducătoare a societății noastre. Studiind continuu realitățile vieții românești și aplicînd în mod creator adevărurile universal-valabile ale marxism-leninismului la condițiile concrete ale țării noastre, adoptînd strategia și tactica corespunzătoare cerințelor impuse de fiecare etapă istorică, Partidul Comunist Român a condus poporul nostru la edificarea socialismului pe pămîntul românesc.

Victoria deplină a socialismului în patria noastră a creat condițiile necesare — materiale și spirituale — *ale creșterii concordanței dintre factorul obiectiv și cel subiectiv*: pe de o parte, generalizarea relațiilor de producție socialiste în întreaga economie și, pe această bază, extinderea sferei de acțiune a legilor obiective, specifice noului mod de producție socialist au restrîns în mod considerabil sfera de manifestare a elementului spontan, stihinic în favoarea celui conștient, evoluția proceselor sociale căpătînd tot mai mult un caracter dirijat în concordanță cu legile obiective ale dezvoltării sociale; pe de altă parte, profunda înnoire spirituală a societății noastre, înfrîngerea ideologiei burgheze și formarea conștiinței socialiste, creșterea continuă a conținutului ei științific contribuie tot mai mult la cristalizarea și adîncirea reflectării adecvate a existenței sociale, deschizînd perspectiva *cunoașterii științifice* a realității, a practicii social-istorice. Ca urmare, contradicția dintre scopurile formulate de către societate și consecințele sociale ale activității oamenilor a încetat de a mai fi o dominantă a vieții noastre sociale, determinismul istoric și țelurile urmărite de societate se află într-o concordanță crescîndă. *Această concordanță dintre scop, acțiune și finalitate reprezintă unul dintre aspectele esențiale ale creșterii ponderii și rolului factorului conștient în viața noastră socială.*

În aceste condiții, ritmurile de dezvoltare a societății se amplifică, realizîndu-se în toate sferele vieții sociale salturi cu adevărat epocale. Exemplul României, ca de altfel și al altor state socialiste, este concludent din acest punct de vedere. Astfel, dacă urmărim evoluția potențialului economic și social al României în ultimul sfert de veac, constatăm că în 1970 produsul social și venitul național — indicatori fundamentali pentru gradul de dezvoltare a unei țări — au depășit de 6,2 ori nivelul anului 1938, iar în 1980, la aceiași indicatori, se vor înregistra, conform Directivelor Congresului al X-lea al partidului, creșteri de peste 12 ori față de anul 1938 și de 6 ori față de anul 1970.

Trecerea la socialism nu elimină, desigur, în mod automat, orice elemente de dezvoltare spontană, orice posibilitate de reflectare eronată a cerințelor legilor sociale obiective în conștiința socială, în conținutul voinței colective instituționalizate la scara societății.

Fenomenele de spontaneitate sînt determinate, în ultimă instanță, de condițiile obiective ale vieții sociale. Or, după cum se știe, în prima fază de dezvoltare a societății comuniste se mai păstrează deosebirile de clasă, deosebirile esențiale dintre sat și oraș, dintre munca fizică și munca intelectuală, precum și unele inegalități, neajunsuri în ceea ce privește gradul de maturitate al unor sfere ale relațiilor sociale, care generează în mod obiectiv anumite elemente de spontaneitate și în societatea socialistă. La aceasta se adaugă, de asemenea, elementele de spontaneitate, datorate studierii superficiale a realității sociale, evaluării eronate a posibilităților și necesităților, subiectivismului și voluntarismului, nesocotirii legilor obiective ale dezvoltării sociale în elaborarea măsurilor corespunzătoare dirijării proceselor sociale.

Formele concrete pe care le îmbracă elementele de spontaneitate în societatea socialistă pot fi multiple, începînd cu apariția unor disproporții în dezvoltarea unor ramuri sau subramuri ale economiei naționale, cu rămînerea în urmă a unor sectoare de activitate și terminînd cu apariția unor perturbații în reproducția socialistă lărgită și în schimbul de activități.

De remarcat faptul că, adeseori, apariția unor astfel de fenomene sînt explicate, mai ales de către teoreticieni, prin efectele imprevizibile ale acțiunii legii valorii, în timp ce practicienii aduc reproșuri organismelor însărcinate cu reglementarea problemelor de planificare. Fără îndoială, în ambele cazuri există un sîmbure de adevăr. Explicația trebuie căutată însă *în gradul de maturitate, în capacitatea și competența de studiere, de cunoaștere și folosire a acțiunii legilor obiective care guvernează societatea, indiferent dacă este vorba de legile specifice modului de producție socialist sau de alte legi proprii altor formațiuni social-economice, dar care continuă să acționeze într-o formă sau alta și în condițiile socialismului, așa cum, este, de pildă, legea valorii.*

În legătură cu aceasta, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în raportul prezentat la Conferința națională a partidului din decembrie 1967, manifestîndu-și dezacordul cu acei teoreticieni care contrapun în mod greșit categoriile valorice caracterului planificat ale economiei socialiste, precum și față de acele concepții după care economia socialistă trebuie să se autoregleze în mod spontan, pe baza fluctuațiilor pieței libere, atrăgea atenția că sînt necesare, pe de o parte, *„utilizarea multilaterală a factorilor economici, folosirea în interesul societății socialiste a acțiunii legii valorii"*, iar pe de altă parte *„dirijarea conștientă a economiei în scopul folosirii raționale a tuturor resurselor țării, al satisfacerii intereselor generale ale poporului"* [3].

Într-adevăr, eficiența oricărei activități este determinată de măsura în care ea răspunde unor *necesități reale, oferă soluții cerute stringent de viață, acționează asupra factorilor care condiționează mersul înainte.* Or, aceasta nu se poate realiza decît pe baza studierii și cunoașterii obiective a realității sub toate aspectele și laturile sale, atît pozitive, cît și negative, sub raportul consecințelor pe care le generează fiecare fenomen.

În această ordine de idei trebuie să arătăm că adeseori elementele de spontaneitate, voluntarismul și subiectivismul își fac loc, persistă și

[3] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 38, 39.

acționează cu deosebită vigoare în acele sfere ale vieții sociale unde anumite structuri sau forme organizatorice s-au învechit, s-au anchilozat, devenind o frînă în dezvoltarea proceselor sociale. De aceea, lupta împotriva a tot ceea ce este perimat, depășit, anchilozat în societate este, totodată, și lupta împotriva elementelor de spontaneitate. Acționînd în acest sens, partidul comunist dezvăluie elementele vechiului care se ivesc în diferite sfere ale vieții sociale, indică soluțiile corespunzătoare pentru înlăturarea lor și pune în mișcare forțele motrice ale societății socialiste [4]. Prin lupta împotriva a ceea ce este vechi și perimat în societate, prin sesizarea și rezolvarea contradicțiilor ce apar în sînul acesteia, procesele și fenomenele sociale sînt despuiate de învelișul lor mistificator, apărînd astfel limpezi în conștiința oamenilor. Cu alte cuvinte, are loc un proces de *conștientizare* a unor procese și fenomene sociale care, sub înrîurirea vechiului, au intrat în contradicție cu *procesul social general conștient*, facilitînd acțiunea factorului spontan, stihinic. Este un aspect al rolului deosebit pe care îl are factorul subiectiv în societatea socialistă în ce privește înlăturarea elementelor de spontaneitate și lărgirea sferei de acțiune a factorului conștient, în condițiile luptei dintre nou și vechi, în acțiunea de restabilire la un nivel superior a concordanțelor pe diferite planuri ale vieții sociale.

Noua etapă a construcției socialismului în România — făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate —, complexitatea sarcinilor ce se pun în toate domeniile, amplificarea crescîndă a participării conștiente a maselor la viața economică, politică și socială, procesul neîntrerupt de dezvoltare a democrației socialiste, importanța deosebită pe care o capătă activitatea ideologică și educativă — condiții esențiale pentru creșterea rolului întregului ansamblu de factori subiectivi — sporesc nemăsurat răspunderile care revin partidului comunist.

Această răspundere se concretizează în creșterea rolului conducător al partidului în societate și vizează următoarele direcții principale :

a) lărgirea sferei de cuprindere a tuturor sectoarelor vieții sociale, astfel încît să nu existe nici un domeniu în care să nu se exercite controlul și îndrumarea politică și ideologică a partidului ;

b) elaborarea în continuare a unei linii politice științifice care să răspundă în cel mai înalt grad cerințelor obiective legate de făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, de interesele majore ale maselor muncitoare, ale întregii noastre națiuni ;

c) mobilizarea, organizarea și unirea tuturor forțelor sociale, a întregii națiuni în vederea traducerii în viață a programului elaborat de Congresul al X-lea al partidului ;

d) perfecționarea continuă a relațiilor sociale, a întregului organism social, conducerea fermă și consecventă a procesului de lărgire și de adîncire a democrației socialiste, crearea formelor organizatorice corespunzătoare în vederea dezvoltării și afirmării depline și multilaterale a fiecărui cetățean al patriei ;

---

[4] Vezi Nicolae Ceaușescu, *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrșirii construcției socialismului*, în idem, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 275.

e) lupta împotriva tuturor elementelor vechiului, care încearcă să frîneze sau să stînjenească noua operă socială, împotriva a tot ceea ce este perimat, depășit, anchilozat în viața noastră socială și care nu dispare peste noapte, nu piere de la sine;

f) sporirea muncii educative în rîndul maselor, dezvoltarea multilaterală a conștiinței socialiste, perfecționarea continuă a muncii politice, ideologice și culturale, stimularea gîndirii politice vii a oamenilor în vederea participării lor active și conștiente la opera de edificare a socialismului.

Răspunzînd acestor cerințe, Partidul Comunist Român a indicat soluții științifice ale tuturor problemelor legate de făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate. Ele și-au găsit concretizarea în programul bogat și multilateral de dezvoltare a întregii societăți elaborat de Congresul al X-lea al partidului, congres care s-a înscris în istoria țării ca o întruchipare vie a aplicării creatoare a principiilor marxism-leninismului la condițiile țării noastre. Sînt cunoscute, de asemenea, preocupările permanente ale conducerii de partid și de stat pentru perfecționarea continuă a relațiilor sociale corespunzător nivelului dezvoltării forțelor de producție și modificărilor survenite în baza economică a societății. Pe această linie se înscriu măsurile adoptate de partid cu privire la perfecționarea organizării conducerii și planificării economiei naționale, îmbunătățirea organizării administrativ-teritoriale și sistematizarea localităților rurale, perfecționarea formelor și metodelor de organizare și conducere a vieții sociale (îmbunătățirea activității organelor centrale și locale de partid și de stat, a organizațiilor de masă și obștești), precum și alte măsuri adoptate în ultima vreme referitor la contractele economice, organizarea, planificarea și efectuarea investițiilor, organizarea și disciplina muncii, asigurarea și controlul calității produselor, gospodărirea mijloacelor materiale și bănești ale statului, instrumente puternice în perfecționarea tuturor laturilor și sferelor vieții sociale, a întregului organism social.

Aceste măsuri răspund în același timp unor cerințe obiective ale actualei etape de dezvoltare a societății noastre în ce privește lărgirea și adîncirea sferei de acțiune a factorului conștient și îngustarea sferei de acțiune a factorului spontan.

*Libertatea, necesitatea, democrația și activitatea conștientă a maselor.*

Un rol important în creșterea rolului factorului conștient în viața socială îl are crearea cadrului organizatoric care să permită manifestarea în sfera vieții sociale a fiecărui cetățean, participarea tot mai activă a celor ce muncesc la conducerea treburilor țării, lărgirea libertăților și a drepturilor democratice.

Potențial, *socialismul înseamnă progresul cel mai înalt cunoscut în istorie*, pentru că el presupune creșterea libertății persoanei atît în sens politic, cît și filozofic, adică în sensul *înțelegerii necesității izvorîte din legile obiective ale existenței sociale.*

Formula marxistă a dialecticii libertății și necesității, a libertății ca necesitate înțeleasă își găsește noi confirmări și temeiuri. Profund critică și revoluționară, ea nu poate fi confundată cu unele interpretări mecaniciste, care duceau la justificarea unor stări de fapt, eliminînd ceea ce este specific subiectivității umane.

În concepția marxistă, necesitatea nu înseamnă angajarea *obligatorie* pe un drum determinat în cele mai mici detalii, ci doar evidențierea unor condiții și tendințe obiectiv-reale de care trebuie să țină seama creația omenească [5]. Totodată, libertatea nu poate fi rezultatul unei contemplări pasive a succesiunii legice a evenimentelor, al unei meditații solitare, ci al *unei activități multiple* economice, social-politice, culturale. Mai mult, libertatea nu este o stare finală a unui proces, a unei activități practice istorice, ci reprezintă ea însăși o asemenea practică socială eliberată de acele frîne și bariere care secole și milenii de-a rîndul i-au limitat eficiența.

Socialismul transformă radical condiția umană, în sensul că lumea omului devine tot mai mult o lume a libertății și a egalității autentice; această transformare nu le este însă oferită oamenilor ca un dar al zeilor, ci se produce prin înseși luptele și strădaniile lor, prin izbînzi și înfrîngeri, printr-un uriaș efort constructiv, teoretic și practic. Dirijarea conștientă a întregului proces social-economic de către partidul comunist și statul socialist, reducerea sferei de acțiune a elementului spontan-stihinic impun ca o necesitate obiectivă creșterea inițiativei creatoare a maselor, înlăturarea formelor de birocratism și formalism. Altfel se poate ajunge la ruperea aparatului de stat de masele largi populare, la apariția unor contradicții sociale profund dăunătoare intereselor construcției socialiste, pot lua naștere noi forme de înstrăinare, care dau omului muncii impresia unei „anonimizări" în fața unei puteri de stat îndepărtate, atotputernice. De aici necesitatea adîncirii și perfecționării continue a structurilor democrației socialiste, necesitatea de a îmbina cerințele unei organizări științifice a producției sociale cu cele ale unei participări democratice a oamenilor muncii la luarea hotărîrilor de care depinde soarta lor — la nivelul economiei, politicii, culturii etc.

Pentru a asigura manifestarea cît mai deplină a inițiativei creatoare a maselor în toate sferele vieții sociale, partidul nostru a creat cadrul concret, formele organizatorice necesare care să permită fiecărui cetățean să-și aducă pe măsura capacității sale aportul la progresul general al societății.

Pe această linie se înscriu, printre altele, *în domeniul vieții economice*, adunările salariaților ca forme colective, democratice, de gospodărire a avuției poporului, care asigură participarea *directă* a muncitorilor, a inginerilor, a tehnicienilor la bunul mers al economiei naționale, precum și uniunile cooperatiste, organizații proprii ale țărănimii, care oferă posibilități practice maselor de cooperatori pentru a-și valorifica cît mai bine energia și mijloacele de care dispun atît în interesul propriei lor bunăstări, cît și al propășirii societății.

Participarea crescîndă a oamenilor muncii la viața economică, la buna gospodărire a unităților economice își găsește materializarea în ampla acțiune de perfecționare a organizării producției și a muncii, de rentabilizare a unităților economice și de promovare a progresului în toate sectoarele de activitate, de punere în valoare a marilor rezerve materiale și umane pe care le posedă societatea noastră.

---

[5] Vezi Dumitru Mazilu, *Dinamica democrației socialiste*, în „Contemporanul", nr. 32 din 7 august 1970.

Pe plan politic, participarea conștientă a maselor la conducerea societății se materializează prin rolul lor activ în organele noastre de stat reprezentative și în diferite organisme de stat și obștești, în comisiile permanente organizate pe lîngă consiliile populare, în comitetele de cetățeni și de stradă, în cadrul cărora sute de mii de cetățeni își aduc aportul lor la rezolvarea problemelor de stat și obștești.

Și în acest cadru, măsurile adoptate de partid în ultimii ani (perfecționarea modului de funcționare a organelor noastre reprezentative de stat — consiliile populare și Marea Adunare Națională —, îmbunătățirea activității organizațiilor de masă și obștești — sindicale, de tineret, de femei —, constituirea Frontului Unității Socialiste etc.) au contribuit la antrenarea unor mase largi de oameni ai muncii la conducerea vieții politice, stimulînd interesul acestora pentru dezbaterea celor mai importante probleme ale politicii interne și externe ale țării noastre, mărind efortul lor în procesul de perfecționare a organizării sociale și a conducerii societății.

Inițiind și conducînd cu fermitate procesul de adîncire a democrației socialiste, partidul nostru pornește de la faptul că, *în esență, problema dezvoltării democrației socialiste este problema participării active a poporului la conducerea țării.* În acest sens, Congresul al X-lea al partidului a considerat că este necesară perfecționarea în continuare a cadrului instituțional în care cetățenii să-și poată exprima liber și nestingherit opinia asupra modului în care se gospodăresc treburile țării și se înfăptuiesc hotărîrile partidului și statului, să poată critica neajunsurile care apar în activitatea organelor de partid, de stat și obștești, să facă propuneri pentru remedierea acestora, participînd cu toată energia și priceperea la înlăturarea lor.

*Rolul activității științifice și ideologice în lărgirea și adîncirea sferei de acțiune a factorului conștient.*

După cum se știe, una din caracteristicile fundamentale ale dezvoltării societății contemporane o constituie, pe de o parte, amploarea fără precedent a cunoașterii umane, dezvoltarea vertiginoasă a tuturor ramurilor științei; pe de altă parte, are loc, atît pe plan teoretic, cît și în practica vieții sociale, un proces complex de întrepătrundere, de interacțiune a științelor naturii și a științelor sociale. Marile descoperiri ale fizicii, matematicii, chimiei, electronicii, biologiei etc., determinate de revoluția științifică și tehnică contemporană, nu numai că fundamentează și mai profund bazele teoretice ale concepției materialist-dialectice despre lume și societate, dar devin tot mai mult instrumente puternice în cunoașterea și dirijarea conștientă a proceselor și fenomenelor sociale.

Pornind de la aceste considerente, Congresul al X-lea al partidului a trasat sarcina aplicării pe scară largă a științei conducerii moderne, a economiei și a producției materiale, extinderea tehnicii de calcul și crearea progresivă a sistemului național de prelucrare a datelor, promovarea ciberneticii și informaticii în producție și gestiune, aplicarea statisticii matematice, folosirea calculatoarelor electronice, precum și a altor metode și instrumente oferite de știința organizării și conducerii în toate sferele vieții sociale.

Firește, aplicarea științelor pozitive, a cibernetícii și informaticii la viața socială nu subordonează cîtuși de puțin științele sociale față de cele dintîi, acest proces contribuind doar la înarmarea acțiunii sociale cu o teorie științific întemeiată a eficienței. Rolul principal în studierea, cunoașterea și reflectarea adecvată a proceselor și fenomenelor sociale, a tendințelor lor de dezvoltare revine, așa cum este și firesc, științelor sociale și, înainte de toate, materialismului dialectic și istoric, concepția despre lume și societate a partidului marxist-leninist al clasei muncitoare.

Cunoașterea fenomenelor sociale trebuie să tindă să dea omului cunoștințe cît mai exacte și mai complexe asupra proceselor în curs de desfășurare, să-l ajute să dezvăluie variatele posibilități de dezvoltare incluse în realitate și tendințele ce se conturează în sînul acestei realități. Iată de ce partidul nostru cere lucrătorilor din domeniul științelor sociale să-și concentreze activitatea pentru studierea fenomenelor care caracterizează dezvoltarea actuală a țării noastre, să-și aducă contribuția la generalizarea experienței construcției socialiste, să abordeze problematica nouă pe care o ridică dezvoltarea societății omenești în epoca contemporană, să efectueze cercetări care să ofere material pentru concluzii în vederea soluționării problemelor dezvoltării societății noastre.

Tocmai de aici decurge rolul crescînd al științelor sociale în lărgirea sferei de acțiune a factorului conștient, pe de o parte, în restrîngerea sferei de acțiune a factorului spontan, pe de altă parte. Pentru ca activitatea ce se desfășoară în această direcție să fie cît mai eficientă, se impune ca o condiție esențială înlăturarea oricăror tendințe care înlocuiesc analiza științifică a fenomenelor sociale actuale cu repetarea mecanică a unor teze depășite sau infirmate de viață, precum și a aprecierilor simpliste care rămîn în afara înțelegerii complexității problemelor.

Întreaga această activitate cere în același timp din partea partidului comunist și a statului socialist desfășurarea unei largi și intense activități politice și ideologice de educare a maselor în spiritul principiilor socialismului științific, de răspîndire a ideologiei marxist-leniniste, de eliminare treptată a rămășițelor ideologiei burgheze din conștiința oamenilor.

Dezvoltarea multilaterală a conștiinței socialiste, valorificarea la maximum a inițiativelor creatoare ale oamenilor înaintați, a spiritului de prevedere, conștiința clară a țelului urmărit, cunoașterea și folosirea legilor obiective ale dezvoltării sociale creează posibilitatea ca unele laturi și elemente ale conștiinței sociale s-o ia înaintea existenței sociale. În acest fel, posibilitatea *previziunii științifice* devine o realitate nu numai pentru anumiți gînditori remarcabili, ci din ce în ce mai mult și pentru un număr tot mai mare de oameni.

Marxism-leninismul consideră previziunea socială, analog oricărei cunoașteri științifice, ca un proces în decursul căruia are loc o precizare neîntreruptă a prognozelor pe baza unei analize teoretice din ce în ce mai profunde a legilor istoriei, prin generalizarea practicii în continuă dezvoltare, a transformărilor revoluționare ale realității.

În concepția marxistă, prognoza se realizează prin formularea de scopuri științifice fundamentate de schimbările sociale, iar planificarea apare aici ca mijloc de elaborare a unor previziuni exacte.

Reprezentînd principalul instrument pentru stabilirea țelurilor pe care își propune să le atingă societatea și a mijloacelor necesare în înfăptuirea acestora, *planul de stat* asigură concentrarea și dirijarea tuturor resurselor materiale și a eforturilor umane în conformitate cu cerințele obiective ale dezvoltării sociale, cu interesele generale ale întregii societăți. Cuprinzînd principalele sfere ale vieții sociale, organizarea și conducerea planificată, dirijarea tot mai competentă a tuturor proceselor economice, sociale, științifice și culturale, planificarea restrînge considerabil posibilitățile de manifestare a elementelor stihinice, de spontaneitate, a imprevizIunii și întîmplării, contribuie la eliminarea unor fenomene de înstrăinare, asigură întregului proces economic și social un caracter conștient în conformitate cu cerințele obiective ale dezvoltării sociale, contribuind prin aceasta la umanizarea relațiilor sociale. Tocmai pe această linie se înscriu Directivele Congresului al X-lea al partidului cu privire la planul de dezvoltare economico-socială a României pe anii 1971—1975 și liniile directoare ale acestei dezvoltări pe perioada 1976—1980. Stabilind ca obiectiv fundamental *făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate*, programul elaborat de cel de-al X-lea Congres al partidului a dat poporului român o perspectivă clară, științific fundamentată, care va mări eficiența conștientă a maselor, va accelera progresul social-istoric al României spre țelul ei final — construirea societății comuniste.

# CONFERINȚA NAȚIONALĂ A P.C.R. DIN 1945 — O PUTERNICĂ AFIRMARE A VOCAȚIEI CONSTRUCTIVE A COMUNIȘTILOR ROMÂNI

DE

NICOLAE IONEL

Celebrarea unui sfert de secol de la Conferința Națională a Partidului Comunist Român din octombrie 1945 se înscrie într-o amplă suită de acțiuni organizate în întîmpinarea marii sărbători a poporului nostru : semicentenarul creării avangărzii marxist-leniniste a clasei muncitoare din România. Prilejuind evocarea glorioaselor tradiții revoluționare ale mișcării noastre muncitorești, a clocotitoarei istorii de lupte și victorii a partidului, trecerea în revistă a realizărilor dobîndite de poporul român sub conducerea încercată a Partidului Comunist Român, aniversarea semicentenarului se desfășoară sub semnul activității creatoare pentru înfăptuirea programului de înflorire a patriei, elaborat de Congresul al X-lea, pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate.

Mai lucidă prin detașarea în timp și îndeosebi prin observarea dialectică a condițiilor interne și externe, a raportului dintre factorii interni și cei externi, a consecințelor imediate ori de durată, analiza retrospectivă evidențiază astăzi, mai mult ca oricînd, necesitatea imperioasă a Conferinței Naționale a Partidului Comunist Român din octombrie 1945*, utilitatea ei în acea perioadă și, concomitent, valoarea ei programatică pentru avangarda marxist-leninistă a clasei muncitoare din țara noastră.

Evocînd succint împrejurările în care a avut loc prima Conferință generală a P.C.R. după Eliberare, trebuie menționată deosebita complexitate a situației internaționale de atunci, cînd glasul tunurilor abia încetase, iar popoarele — traumatizate de suferințele și jertfele pricinuite de cea de-a doua conflagrație mondială — aspirau, poate mai mult ca oricînd,

---

* Conferința Națională a P. C. R. din 16 — 21 octombrie 1945 și-a desfășurat lucrările în localul Liceului „Mihai Viteazul" din București. Cei 320 de delegați reprezentau 256 863 de membri de partid ; participau, de asemenea, invitați — oameni ai muncii din întreprinderi, instituții și sate, intelectuali, reprezentanți ai armatei, reprezentanți ai organizațiilor democrate, membrii guvernului.

Rev. filoz., **17**, *11*, p. 1287—1296, București, 1970

la o viață demnă și pașnică, întemeiată pe respectul reciproc al independenței și suveranității naționale, pe neamestecul în treburile interne, pe dreptul sacru al fiecăruia de a dispune cum crede de cuviință de soarta sa.

Terminarea războiului prin victoria coaliției antihitleriste a adus pe primul plan al vieții internaționale problema organizării postbelice a lumii și încheierea păcii. Evident, pentru România, încheierea tratatului de pace urma să aibă o importanță deosebită nu numai pentru a pune capăt unui regim internațional nefavorabil, ci și pentru că astfel, s-ar fi consfințit într-un document internațional aportul efectiv al României în războiul antihitlerist, precum și cursul real de democratizare a țării. În raportul politic al C.C. al P.C.R. la Conferința Națională din 1945 se făcea o apreciere asupra economiei mondiale, care a ieșit „adînc zdruncinată și dezorganizată din acest război", atrăgîndu-se atenția că problema cea mai importantă, în acel timp, era „trecerea industriei de război pe picior de pace*". Comuniștii români susțineau că instaurarea unei păci durabile este condiționată de : spiritul de colaborare și voința de a rezolva toate problemele prin bună înțelegere ; lichidarea tuturor rămășițelor fasciste și izolarea cercurilor reacționare agresive ; asigurarea unei democrații reale și active în fiecare țară ; respectarea voinței fiecărui popor de a-și făuri singur regimul său social, respectarea independenței naționale și neamestecul în afacerile interne ale altor popoare.

Neîndoielnic circumstanțele externe erau favorabile desfășurării revoluției populare din țara noastră — așa cum s-a relevat și la Conferința Națională a P.C.R. —, îndeosebi datorită sprijinului din partea Uniunii Sovietice, poziției ferme față de încercările de ingerință ale puterilor imperialiste în afacerile interne ale poporului român. În contextul politic extern, un factor pozitiv a fost, de asemenea, lupta pentru transformări democratice și revoluționare ce avea loc într-o serie de țări europene, din care unele vecine cu România. Meritul Partidului Comunist Român constă în faptul că a reușit să beneficieze de aceste împrejurări internaționale propice în direcția înfăptuirii sarcinilor revoluției, organizînd înfrîngerea forțelor reacționare și cucerirea puterii de stat de către oamenii muncii. Practica istorică demonstra astfel, din nou, că masele populare, forțele revoluționare interne joacă rolul decisiv în determinarea căilor de dezvoltare social-istorică a unei țări, că revoluția poate triumfa numai ca urmare a luptei maselor largi ale poporului în frunte cu clasa muncitoare și sub conducerea partidului ei marxist-leninist.

Și pe plan intern, perioada imediat postbelică este pentru România deosebit de complexă, caracterizîndu-se prin ascuțite lupte politice, sociale și economice, dar și printr-un uriaș avînt revoluționar al oamenilor muncii, prin transformări rapide și profunde, înnoitoare, în viața țării. Apare foarte limpede, în acest context, importanța uneia din particularitățile desfășurării revoluției populare din România, și anume a faptului că ea s-a dezvoltat organic din lupta antifascistă, antihitleristă, la care au participat pături largi ale populației, în frunte cu clasa muncitoare.

---

* Toate citatele din documentele Conferinței Naționale a P.C.R. sînt date din ziarul „Scînteia", nr. 355, 360, 363, 364, 366, 367, 368, 369 din perioada 18 octombrie — 3 noiembrie 1945.

Linia tactică a Partidului Comunist Român în perioada încheiată în august 1944 prin victoria insurecției a îmbogățit avangarda noastră marxist-leninistă cu o experiență prețioasă, care a fost folosită în etapa ulterioară a procesului revoluționar. Autoritatea P.C.R. crescuse și creștea mereu, influența lui politică se extindea, cuprinzînd masele largi. Devenit principala forță politică a țării, Partidul Comunist Român își adaptează politica de alianțe la noile condiții, realizînd un sistem de înțelegeri și coaliții cu toate forțele sociale mai mult sau mai puțin interesate în realizarea obiectivelor aflate în prim plan în diferite momente ale procesului revoluționar. Baza coalizării forțelor democratice — așa cum pe bună dreptate s-a subliniat și la Conferința Națională a P.C.R. din 1945 — o constituiau unitatea de acțiune a clasei muncitoare (Frontul Unic Muncitoresc își dovedise din plin oportunitatea și eficacitatea) și alianța clasei muncitoare cu țărănimea, alianță călită în focul acțiunilor revoluționare pentru democratizarea țării și pentru înfăptuirea reformei agrare. Se cuvine să amintim, de asemenea, că, în această perioadă de acute confruntări social-politice și economice, un element original al tacticii adoptate de P.C.R. a fost îmbinarea marilor acțiuni de masă — puternicele demonstrații populare și acțiunile revoluționare pentru cucerirea organelor locale ale puterii, viguroasele mișcări ale țăranilor pentru ocuparea pămînturilor moșierești — cu lupta în interiorul guvernului pentru contracararea, restrîngerea ori chiar înăbușirea în față a diferitelor acțiuni ale forțelor reacționare și cucerirea de noi poziții în lupta pentru putere. Partidul Comunist Român, în încleștarea cu forțele reacțiunii, s-a călăuzit neabătut de indicațiile leniniste cu privire la faptul că proletariatul și avangarda lui trebuie să stăpînească toate formele luptei revoluționare, toate posibilitățile — pașnice și nepașnice — pentru cucerirea puterii de stat ; pregătindu-se pentru ambele căi de luptă, pentru orice eventualitate, partidul a acordat o mare atenție atragerii armatei de partea revoluției, întăririi formațiilor patriotice de luptă, a detașamentelor muncitorești înarmate, a mobilizat forțele revoluționare de o asemenea manieră încît au fost prevenite încercările reacțiunii de a arunca țara în război civil.

La Conferința Națională a P.C.R., în documente și dezbateri, se încearcă o sintetizare a drumului parcurs de statul major al clasei muncitoare de la Congresul al V-lea al partidului. Analiza făcută se oprește însă stăruitor — așa cum era logic și necesar prin prisma necesității stringente — asupra perioadei postinsurecționale și, mai ales, urmărește să tragă concluziile adecvate din cercetarea situației create în țară după instaurarea guvernului prezidat de dr. Petru Groza. Evident, în liniile sale esențiale, tabloul forțelor sociale din România anului 1945 se caracteriza prin creșterea rolului partidului comunist în viața social-politică a țării, prin unirea în jurul și sub steagul P.C.R. a tuturor forțelor revoluționare și democratice, prin izolarea și discreditarea tot mai accentuată a partidelor burghezo-moșierești. Partidul comunist a încheiat procesul de reorganizare a activității sale în condiții legale, și-a creat organizații regionale, județene, de plasă, a organizat o vastă rețea de celule de partid ; concomitent, sub conducerea P.C.R., își desfășurau activitatea sindicatele, organizațiile de tineret, cele de femei etc. Se dezvolta rodnic colaborarea dintre P.C.R. și P.S.D. în cadrul Frontului Unic Muncitoresc, se întărea rolul conducător al clasei muncitoare în societatea românească. Partidul comunist, ca exponent al intereselor

vitale ale poporului român, reușise să cîștige de partea revoluției majoritatea populației, izbutind să făurească un puternic front democratic, care reunea clasa muncitoare, țărănimea, intelectualitatea, toate forțele progresiste și patriotice ale națiunii. Ca atare, în raportul de forțe, pe plan intern, balanța înclina tot mai mult în favoarea clasei muncitoare și a aliaților acesteia, deosebit de importantă fiind imprejurarea că forțele revoluționare mobilizate erau conduse de comuniști; ele impuseseră la 6 martie un act cu profunde repercusiuni : instaurarea regimului democrat-popular. Aceasta nu însemna însă că reacțiunea fusese zdrobită. Dimpotrivă, datorită faptului că burghezia și moșierimea dețineau încă pozițiicheie în economie, iar pe plan politic mai beneficiau de o anumită influență în mase prin demagogia lor, forțele coalizate ale reacțiunii stimulate de cercuri imperialiste occidentale prezentau încă serioase amenințări la adresa puterii populare. Confruntarea politică se concentrează și se va decide, în continuare, pe tărîmul economiei, acolo unde dificultățile enorme erau agravate de sabotajul sistematic al forțelor coalizate ale reacțiunii—burghezia și moșierimea —, care acționau împotriva reconstrucției și a reorganizării vieții economice.

La data ținerii Conferinței Naționale a partidului, adică după mai bine de șapte luni de la instalarea guvernului dr. Petru Groza, P.C.R. obținuse unele succese politice importante: a fost înfăptuită pe cale revoluționară reforma agrară — principala sarcină a revoluției burghezo-democratice; a fost creat, pentru prima dată în România, un climat legal de egalitate în drepturi pentru naționalitățile conlocuitoare; s-au întreprins măsuri privind defascizarea aparatului de stat și, în general, democratizarea țării; au fost adoptate o serie de legi privind apărarea drepturilor și intereselor oamenilor muncii etc. Definitorie în această perioadă ne apare împletirea inseparabilă a obiectivelor politice cu cele economice, victoria economică asupra burgheziei semnificînd înfrîngerea politică a acestei clase, consolidarea regimului democrat-popular. Vădind o largă perspectivă istorică, confirmată ulterior de procesul revoluției populare, Conferința Națională din octombrie 1945 a inclus în documentele sale teza leninistă cu privire la posibilitatea trecerii, într-un proces istoric neîntrerupt, de la desăvîrșirea transformărilor burghezo-democratice la înfăptuirea sarcinilor revoluției socialiste.

Cea mai acută sarcină a momentului conferinței, a perioadei de după instaurarea regimului democrat-popular consta în eradicarea haosului din economie,în combaterea și lichidarea speculei și a sabotajului, în înfrîngerea unor dificultăți obiective — ca, de pildă, seceta din anii 1945 și 1946 —, în normalizarea grabnică a vieții economice prin trecerea, fără perturbări, a producției la condiții de pace ș.a.m.d. Cu eroism și elan patriotic, cu spirit de sacrificiu, clasa muncitoare depunea eforturi mari și obținuse unele realizări în asigurarea funcționării unui număr de întreprinderi, trecute la producția de pace, dar consecințele perioadei de conflagrație — accentuate și de acțiunile reacționare ale elementelor ostile — — erau prea adînci pentru a putea fi depășite în numai cîteva luni. Potențialul de producție al industriei se afla în general cam la jumătatea celui din anul 1938 (la țiței, de exemplu, cifra extracției totale în 1945 era mai mică decît producția de țiței a județului Dîmbovița în anul 1936 care se ridicase la aproape 5 milioane de tone, iar la cărbune brut producția repre-

zenta 81% față de producția din anul 1938); transporturile — îmbunătățite în vederea susținerii frontului antihitlerist — nu fuseseră refăcute în întregime, forța de muncă se prezenta redusă și degradată sub aspectul calificării etc. În mod firesc, fenomenele negative și dificultățile dintr-un sector sau altul al economiei, dintr-o ramură sau alta se propagau dezastruos în tot organismul economiei naționale, afectînd nemijlocit nivelul de trai al oamenilor muncii. Angajîndu-se cu toate forțele la realizarea operei de refacere și de dezvoltare a economiei țării, Partidul Comunist Român a elaborat un ansamblu de măsuri și acțiuni menite să asigure succesul acestei opere constructive. Măsurile preconizate de Conferința Națională din octombrie 1945 — îmbrățișînd toate laturile vieții economice — au fost apoi detaliate și completate cu alte decizii, iar împreună cu acestea au slujit refacerii economiei naționale, care n-avea să fie o copie a structurii vechi, ci va fi puternic deschisă înnoirii și creșterii.

Concepția Partidului Comunist Român, exprimată de Conferința Națională, cu privire la reconstrucția economiei se întemeia pe: mobilizarea intensă a tuturor capacităților în vederea creșterii producției de cărbune și metal, sporirea producției industriale în general; refacerea și dezvoltarea întregului sistem de transporturi; desăvîrșirea reformei agrare și creșterea producției agricole, organizarea și dezvoltarea stațiunilor de închiriere a tractoarelor și mașinilor agricole; îmbunătățirea aprovizionării populației cu produse agroalimentare și industriale; sprijinirea rețelei de cooperative de consum și de desfacere; reorganizarea sistemului de credit, în special pe linia îndrumării operațiilor bancare de către stat; o politică fiscală care să asigure, prin reformă, o mai echitabilă repartizare a sarcinilor și echilibrul bugetar. Partidul Comunist Român milita, de asemenea, pentru îmbunătățirea activității în domeniul învățămîntului și al ocrotirii sănătății, printre multiplele acțiuni inițiate înscriindu-se și cele tinzînd la lichidarea analfabetismului. În mod firesc toate aceste măsuri elaborate de Conferința Națională a P.C.R. se legau nemijlocit de creșterea rolului statului în toate compartimentele activității social-economice.

Alături de analiza temeinică și cuprinzătoare a principalelor probleme ridicate de viața economică și social-politică de atunci, în lucrările și documentele Conferinței Naționale a P.C.R. din 1945 apare pregnant faptul că au fost luate în dezbatere nu numai aspectele concrete ale refacerii — platforma de lansare spre țeluri mai înalte —, ci în primul rînd calea pe care trebuie să se dezvolte economia românească. Pe drept cuvînt, Conferința Națională din 1945 a fost numită *Conferința refacerii*, dar retrospectiva celor 25 de ani ne permite tot atît de bine și în mod întemeiat s-o denumim și *Conferința liniei de industrializare și electrificare*. Căci, rezolvînd problemele stringente, nodale, ale vieții economice și politice de atunci, căutînd soluții adecvate etapei respective a procesului revoluționar, partidul îmbina, cu adînc spirit de răspundere și competență, elementele de tactică revoluționară cu strategia de largi orizonturi, alcătuind un program de luptă mobilizator, realist, fondat pe primordialitatea mobilizării factorilor interni. Trasînd obiectivele refacerii economice, partidul urmărea o asemenea finalizare care să reprezinte pentru oamenii muncii condiții de trai mereu mai bune, ocuparea întregii forțe de muncă, atragerea la acest program a celor mai largi forțe sociale. Era deci un program al întregului popor român. „Tot ce este activ, energic și competent în țara

noastră — se arăta în raportul la Conferință — trebuie să contribuie la realizarea acestui plan de refacere și ridicare...'' a României.

Conferința Națională a P. C. R. din octombrie 1945 a schimbat radical politica economică a României, îndreptînd-o pe un drum capabil să-i asigure o dezvoltare economică superioară și complexă. Au fost respinse, la Conferință, tezele unor economiști și politicieni ai burgheziei și moșierimii, potrivit cărora țara noastră ar trebui să se mențină și pe mai departe într-o postură „eminamente agricolă'', adică să rămînă cu o structură predominant agrară și, în consecință, pe un loc total nefavorabil în circuitul economic mondial. Aceste teze false, contrare intereselor fundamentale ale întregii țări, chiar dacă au mai fost vînturate un timp în presa reacționară, au primit o lovitură zdrobitoare în lucrările Conferinței Naționale. Ea a demascat cu hotărîre consecințele practic nefaste pe care le-ar antrena menținerea marii proprietăți moșierești și a clasei latifundiarilor, ca și urmările grave ce-ar rezulta din păstrarea unui nivel scăzut al forțelor de producție. Una din aceste consecințe ar fi fost situarea țării noastre într-o stare de inferioritate și dependență față de marile state industriale din Occident. Partidul Comunist Român a ridicat astfel pe o treaptă nouă, superioară, tradițiile de luptă ale exponenților gîndirii economice progresiste românești, care susținuseră ideea dezvoltării industriale a țării.

Preconizînd industrializarea țării, Partidul Comunist Român nu a opus-o celorlalte ramuri ale economiei, ci, dimpotrivă, a indicat limpede că numai prin dezvoltarea industriei se pot făuri condițiile materiale necesare pentru dezvoltarea tuturor ramurilor economiei naționale ,inclusiv a agriculturii. Rezoluția Conferinței Naționale exprima clar că, „pentru a pune în valoare toate bogățiile pămîntului țării noastre, pentru a înzestra economia noastră agricolă cu mașini moderne,pentru a utiliza la maximum capacitatea industriei noastre, este în primul rînd necesară refacerea și dezvoltarea industriei grele și extractive''. Dar Conferința Națională a subliniat nu numai imperativul obiectiv al industrializării României, ci a demonstrat și posibilitatea înfăptuirii acestei opere constructive de mare amploare, în condițiile existenței unor bogate resurse naturale interne, a forței de muncă interne necesare, ca și a unor legături economice tot mai largi cu alte state, mai ales cu țările vecine prietene.

Conferința Națională din octombrie 1945 a inaugurat și politica energetică a P.C.R. Într-adevăr, pentru prima dată în istoria contemporană a României a fost schițat un program de electrificare, privind utilizarea rațională a surselor energetice, construirea unei rețele de centrale electrice. Documentele Conferinței Naționale relevă înțelegerea necesității făuririi unei economii moderne, dispunînd de o industrie puternică, în condițiile exigențelor actuale, cînd electrificarea a devenit una din pîrghiile și direcțiile principale ale progresului tehnic.

Pe parcurs, linia generală a industrializării și electrificării țării și-a dovedit deplina justețe, dar concepția Partidului Comunist Român asupra făuririi și dezvoltării industriei socialiste s-a îmbogățit cu noi elemente, legate de viziunea de ansamblu asupra creării unei economii socialiste moderne. Industria a devenit ramura conducătoare și dinamizatoare a întregii economii naționale; România s-a transformat dintr-un stat cu predominanță agricolă într-un stat socialist cu o structură industrial agrară complexă, cu o distribuție teritorială rațională a forțelor de producție.

Industrializarea a avut efecte multiple și adînc înnoitoare asupra întregii vieți economice, sociale și politice a României socialiste. Prin industrializarea socialistă și dezvoltarea unei baze industriale proprii, țara noastră își aduce contribuția la creșterea ponderii sistemului mondial socialist în producția industrială modernă. Totodată, România a putut să-și lărgească mereu colaborarea economică multilaterală cu țările socialiste, a putut să-și extindă relațiile economice cu toate statele. Dintr-o țară care își baza exportul pe produse agroalimentare și materii prime, importînd marea majoritate a mașinilor și utilajelor, România a devenit un stat cu o industrie diversificată, în plină dezvoltare, care-i permite o participare tot mai activă, cu produse tot mai variate la schimburile economice internaționale.

Întreaga experiență a dezvoltării României în perioada care s-a scurs de la Conferința Națională a P.C.R. din octombrie 1945 confirmă cu putere faptul că factorul fundamental al progresului și civilizației îl constituie industrializarea socialistă, care asigură creșterea în ritm rapid a întregii economii naționale, ridicarea tuturor regiunilor țării, apropierea de nivelul țărilor avansate economic, înflorirea generală a vieții sociale în patria noastră, apărarea și consolidarea independenței naționale.

Conferința Națională a P.C.R. din 1945 a reliefat, de asemenea, preocuparea partidului pentru lumea satului, pentru problemele dezvoltării agriculturii și ale consolidării continue a alianței muncitorești-țărănești. A fost subliniată, cu acest prilej, necesitatea sporirii producției agricole vegetale și animale, dar acest obiectiv — potrivit concepției comuniștilor — urma să se înfăptuiască nu prin vechile metode rutiniere, ci prin aplicarea științei și tehnicii înaintate. O primă și importantă măsură în acest sens a constituit-o organizarea centrelor de închiriere a mașinilor agricole, îndrumate și controlate de un for central, menite să grupeze utilajul existent și să sporească parcul de tractoare și mașini agricole etc., pregătind astfel premise materiale pentru apropierea treptată a micului producător de înțelegerea rolului marii gospodării și producției socialiste.

O deosebită importanță a acordat Conferința Națională a P.C.R. din octombrie 1945 problemei desăvîrșirii reformei agrare ; s-a recomandat adoptarea de măsuri necesare pentru corectarea și înlăturarea erorilor săvîrșite în aplicarea legii reformei, pentru apărarea țărănimii sărace și mijlocașe față de tendințele exploatatoare ale țărănimii înstărite, ale burgheziei sătești, conturîndu-se totodată și perspectiva exproprierii suprafețelor deținute încă de moșieri. Se asigura astfel consolidarea pe mai departe a alianței muncitorești-țărănești, se întărea baza puterii politice a regimului democrat-popular din țara noastră. Partidul a găsit formele de alianță economice și politice corespunzătoare etapei date.

Politica agrară a Partidului Comunist Român s-a dezvoltat și s-a precizat, apoi, în anii revoluției și construcției socialiste. La plenara din martie 1949 și ulterior s-a elaborat programul reorganizării pe temelii noi a acestui important sector al economiei naționale. Cooperativizarea agriculturii s-a înfăptuit de-a lungul a 13 ani, aplicîndu-se forme și metode corespunzătoare specificului satului românesc ; s-au utilizat pe scară largă formele simple, intermediare de unire a țărănimii, întregul proces desfășurîndu-se pe măsura consolidării bazei tehnice-materiale și a convingerii țărănimii asupra superiorității noii forme de producție. În anul 1962 a

fost încheiată cooperativizarea agriculturii, economia noastră socialistă devenind unitară. În prezent, agricultura socialistă din țara noastră cunoaște începuturile unui amplu și multilateral proces de modernizare și dezvoltare intensivă, fiind ferm îndreptată spre mecanizarea lucrărilor agricole, spre irigarea pe întinse suprafețe, spre chimizare, spre dezvoltarea producției în zootehnie etc.

În scopul normalizării și dezvoltării mai departe a vieții economice, Conferința Națională a P.C.R. din octombrie 1945 s-a preocupat și de o serie de probleme ale sistemului de credit, finanțelor publice și monedei. După cum se știe, refacerea și dezvoltarea economică a țării reclamau cu stringență importante capitaluri pentru finanțarea eforturilor productive. În realitate însă, capitalurile existente erau plasate, de regulă, în scopuri neproductive, mai ales speculative, iar în privința creditului — cu concursul larg al Băncii Naționale și al băncilor tutelate și controlate de aceasta —, disponibilitățile erau canalizate, de asemenea, în direcții contrare intereselor vitale ale operei de redresare economică. Rezoluția Conferinței Naționale preciza că se impune „reorganizarea sistemului de credit prin introducerea controlului statului în operațiunile bancare, în vederea asigurării mijloacelor financiare necesare marilor lucrări de investiție". În consecință, se afirma imperativul controlului riguros al statului în sectorul bancar, aflat pînă atunci sub controlul exclusiv al celor mai puternice cercuri ale burgheziei. De altfel, încă în platforma F.N.D. din septembrie 1944 fusese înscris și obiectivul etatizării Băncii Naționale, sarcină împlinită la finele anului 1946. De menționat că în octombrie 1945 Conferința Națională a P.C.R. a precizat necesitatea înfăptuirii unei „reforme fiscale", care să asigure o mai dreaptă repartizare a sarcinilor, ideea fiind cuprinsă și în propunerile Partidului Comunist Român din iunie 1947. Modificarea sistemului fiscal — prin trecerea greutății principale a încasărilor bugetare asupra impozitelor directe în raport cu veniturile contribuabililor și micșorarea proporțională a impozitelor indirecte și a taxelor de consumație — trebuia să asigure statului încasările necesare echilibrării bugetului, fără a se mai apela la Banca de emisiune, acționînd astfel contra inflației, un adevărat flagel al acelor ani. Documentele conferinței au scos în evidență, de asemenea, necesitatea creării unor sănătoase condiții financiare și de credit, de reglementare și îndrumare a vieții economice, fără de care era imposibilă stabilizarea monedei.

Conferința Națională a partidului din toamna lui 1945 a dezbătut, așadar, un program amplu și complex, destinat în primul rînd refacerii economice, normalizării vieții economice, indicînd, în acest sens, măsuri pentru fiecare ramură și sector de activitate în parte. În același timp, conferința a afirmat cu tărie concepția Partidului Comunist Român, potrivit căreia redresarea însemna nu pur și simplu atingerea nivelului maxim antebelic — cel al anului 1938 — și nici reconstituirea structurii antebelice a economiei, ci progresul multilateral al forțelor de producție ale țării pe temelia făuririi și dezvoltării unei puternice industrii.* De

* De remarcat că în anii reconstrucției, în special în perioada primelor planuri anuale (1949 — 1950), un accent deosebit s-a pus pe dezvoltarea industriei construcțiilor de mașini și a prelucrării metalelor, a industriei electrotehnice și în bună parte a industriei chimice, acordîndu-se totodată atenția cuvenită dezvoltării industriei energetice și a celei extractive.

înfăptuirea cu succes a industrializării, a arătat partidul, este condiționată creșterea efectivelor clasei muncitoare și afirmarea decisivă a acesteia ca forță socială conducătoare în societatea românească. Desfășurarea victorioasă a industrializării socialiste condiționează de asemenea reușita transformărilor revoluționare înnoitoare în toate domeniile vieții social-politice și economice a țării, dezvoltarea alianței muncitorești-țărănești, făurirea unității socialiste a poporului român.

Conferința Națională a Partidului Comunist Român din 1945 a înarmat partidul comunist, clasa muncitoare, întregul nostru popor cu un program de muncă și de luptă, un program științific, în care măsurile de ordin tactic erau judicios eșalonate și coroborate cu prevederi de ordin strategic, sarcinile imediate erau încadrate și subordonate unei perspective clare, logic argumentate, corespunzător nevoilor și posibilităților României. Moment remarcabil în analele glorioase ale partidului nostru, Conferința Națională din 1945 a întărit și mai mult avangarda marxist-leninistă a clasei muncitoare, a consolidat și mai puternic rolul ei de forță politică diriguitoare.

Conferința Națională a Partidului Comunist Român din octombrie 1945 a răspuns unei necesități istorice, determinate atît de lupta pentru consolidarea regimului democrat-popular și refacerea țării, cît și de imperativul asigurării dezvoltării pe mai departe a procesului revoluționar.

Edificarea noii orînduiri este nemijlocit legată de mobilizarea și punerea în valoare a resurselor materiale și umane ale întregii țări, de concentrarea eforturilor spre înfăptuirea acelor obiective care răspund cel mai bine cerințelor legilor dezvoltării sociale, realităților concrete în continuă schimbare. Această operă de o amploare și complexitate fără precedent este legată, de asemenea, de dirijarea competentă a tuturor proceselor sociale. Socialismul — după cum o atestă și experiența României — nu se realizează spontan, el nu apare automat datorită condițiilor obiective oricît de maturizate ar fi acestea, ci este rodul unei creații conștiente. Dezvoltarea și creșterea gradului de complexitate și diversificare în toate domeniile vieții sociale, economice și politice reclamă, în continuare, accentuarea rolului conducător al avangărzii marxist-leniniste, de care depind în mare măsură însăși conștientizarea activității maselor, amploarea și profunzimea participării lor la elaborarea și aplicarea în practică a deciziilor.

Cea de-a 25-a aniversare a Conferinței Naționale a Partidului Comunist Român găsește poporul nostru angajat cu toată capacitatea și talentul său, cu toată energia și entuziasmul în efortul de a încheia cu bine actualul cincinal și de a trece la realizarea programului elaborat de Congresul al X-lea pentru perioada următoare — programul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate. Ca și în urmă cu un sfert de secol, dar la scara întregii națiuni și pe o treaptă superioară de înțelegere, oamenii muncii din patria noastră urmează cu nețărmurită încredere partidul comunist și sub steagul acestuia își făuresc în mod conștient propria istorie. Evocînd momente glorioase din istoria Partidului Comunist Român, omagiem fermitatea și consecvența drumului său de luptă și muncă, reliefăm rodnicia politicii elaborate de el, îmbinarea cu succes a fidelității față de marxism-leninism cu ancorarea puternică în solul românesc, găsirea în fiecare etapă a acelor soluții care să reprezinte în modul cel mai adecvat

raportul general-particular și național-internațional. „Partidul Comunist Român a putut să-și îndeplinească rolul istoric datorită, în primul rînd, faptului că în întreaga sa activitate s-a călăuzit după atotbiruitoarea concepție marxist-leninistă. În al doilea rînd, el a știut să aplice în mod creator adevărurile general valabile ale teoriei revoluționare a proletariatului, legitățile obiective ale dezvoltării sociale, ale revoluției și construcției socialismului la condițiile concrete din țara noastră. Numai datorită capacității de a îmbina în mod armonios legitățile generale cu condițiile concrete istorice, economice, sociale, naționale a fost posibil ca partidul nostru să elaboreze o linie politică justă și să acționeze în mod corespunzător pentru realizarea ei în practică. În al treilea rînd, partidul a putut să-și îndeplinească rolul datorită faptului că și-a identificat întreaga sa ființă cu interesele maselor muncitoare, cu năzuințele poporului spre dreptate și libertate națională și socială" [1].

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Adunarea festivă cu prilejul celei de-a 25-a aniversări a instaurării guvernului democratic de la 6 martie 1945*, București, Editura politică, 1970, pp. 23 — 24.

# SILOGISTICA MODALĂ ARISTOTELICĂ

## (II)

## Comentariu analitic

DE

ATH. JOJA

Aristotel examinează apoi silogismele figurii a treia, în care o premisă este pură și cealaltă necesară.

Pacius [1] observă că, după Eudem și Teofrast, concluzia este întotdeauna asertorică, pe cînd, după Aristotel, concluzia poate fi necesară dacă luăm ca necesară premisa care va deveni majoră în reducerea la prima figură. Într-adevăr, dacă silogismul este afirmativ, concluzia va fi necesară atunci numai cînd premisa necesară este universală negativă. Dacă aceste condiții nu sînt îndeplinite, concluzia va fi asertorică. Concluzia va fi necesară în șase feluri, anume :

a) cînd în Darapti necesara este majoră ;
b) cînd în Darapti necesara este minoră :
c) cînd necesara este majoră în Felapton ;
d) cînd necesara este minoră în Disamis ;
e) cînd necesara este majoră în Datisi ;
f) cînd necesara este majoră în Ferison [2].

Aristotel spune : „în ultima figură, dacă termenii sînt afirmați universal despre mediu și premisele sînt amîndouă afirmative, dacă un termen oarecare este necesar, concluzia va fi de asemenea necesară. Dar, dacă una (din propoziții) este negativă și cealaltă afirmativă, dacă negativa este cea necesară, concluzia va fi de asemenea necesară, pe cînd, dacă afirmativa este cea necesară, concluzia nu va fi necesară [3].

[1] J. Pacius, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum commentarius analyticus*, p. 145.

[2] J. Pacius, *op. cit.*, p. 145.

[3] Aristotel, *Anal. Pr.*, 1, 11, 31 a 18 : ἐν δὲ τῷ τελευταίῳ σχήματι καθόλουμὲν ὄντων τῶν ὅρων πρὸς τὸ μέσον καὶ κατηγορικῶν ἀμφοτέρων τῶν προτάσεων, ἐὰν ὁποτερονοῦν ᾖ ἀναγκαῖον, καὶ τὸ συμπέρασμα ἔσται ἀναγκαῖον, ἐὰν δὲ τὸ μὲν ᾖ, στερητικὸν τὸ δὲ κατηγορικόν, ὅταν μέν τὸ στερητικὸν ἀναγκαῖον ᾖ, καὶ τὸ συμπέρασμα ἔσταν ἀναγκαῖον, ὅταν δὲ τὸ στερητικόν, οὐκ ἔσται ἀναγκαῖον.

Rev. filoz., **17**, *11*, p. 1297–1314, București, 1970

Pentru a demonstra teza sa, Aristotel presupune că cele două premise sînt şi una şi alta afirmative şi că A şi B aparţin oricărui Γ, premisa A fiind necesară. Deoarece B aparţine oricărui Γ, Γ va aparţine de asemenea unor B prin conversiunea universalei în particulară. De aci rezultă că, dacă A aparţine cu necesitate oricărui Γ şi Γ unor B, este necesar ca A să aparţină unui oarecare B, căci B este sub Γ. Prin această operaţie sîntem din nou în faţa primei figuri.

Să reconstituim operaţia : avem de-a face cu Darapti :

Darapti
Orice S este P — A
Orice S este R — A
Unii R sînt P — I

Or, afirmaţia fiind convertibilă, vom avea, prin conversiunea parţială a minorei, Darii :

Darii
Orice S este P — A
Unii R sînt S — I
Unii R sînt P — I

Mod imperfect, Darapti este redus la silogismul perfect Darii. Silogismele universale ale figurii a treia sînt făcute perfecte prin silogismele universale ale figurii întîi [4].

Principiul deducţiei modurilor concludente ale figurii a treia este acel *dictum de exemplo* sau *dictum de parte: Duo termini qui continent aliquam partem communem partim conveniunt: si autem unus continet partem, quam alter non continet, partim differunt.*

Cei doi termeni se potrivesc parţial sau diferă parţial.

Considerat din punctul de vedere al modalităţii, se obţine :

Este necesar ca orice Γ să fie A — A
Orice Γ este B — A
Este necesar unii B să fie A — I

Convertind parţial minora, vom avea :

Este necesar ca orice Γ să fie A — A
Unii B sînt Γ — I
Este necesar ca unii B să fie A — I

Într-adevăr, dacă este necesar ca Γ să fie A şi dacă orice Γ este B, urmează că este necesar ca nici B să fie A, căci unii B sînt o parte din Γ.

Ca urmare a conversiunii parţiale a minorei (asertorică), devine evident, deoarece unii B sînt Γ, că este necesar ca unii B să fie A. Termenii se potrivesc parţial. Una dintre premise (majora în cazul care ne interesează) fiind necesară şi cele două premise fiind afirmative, concluzia este necesară [5].

---

[4] Idem, *Anal. Pr.*, I 7, 29, b 20 : εἰ δ'ἐν τῷ τρίτῳ, καθόλου μὲν ὄντων τῶν ὅρων, εὐθὺς ἀποτελειοῦνται δι' ἐκείνων τῶν συλλογισμῶν.

[5] Idem, *Anal. Pr.*, 1, 11, 31 a 24 —

Dar cînd o premisă este negativă şi cealaltă afirmativă, concluzia va fi necesară în cazul în care negativa este cea necesară, pe cînd concluzia nu va fi necesară dacă afirmativa este cea necesară. Este cazul lui Felapton :

Nici un Γ nu este A — E
Orice Γ este B — A
Unii B nu sînt A — O

Exprimat modal :

Este necesar ca nici un Γ să nu fie A
Orice Γ este B
Este necesar ca unii B să nu fie A.

Or, silogismul de mai sus în Felapton se reduce la :
Darii prin conversiune parţială a minorei :

Este necesar ca nici un Γ să nu fie A — E
Unii B sînt Γ — I
Este necesar ca unii B să nu fie A — O

După cum se vede, Aristotel examinează mai întîi modul Felapton cu o majoră necesară şi o minoră asertorică. El cercetează apoi acelaşi mod cu o majoră asertorică şi o minoră necesară şi obţine următorul silogism :

Nici un Γ nu este A — E
Este necesar ca orice Γ să fie B — A
Unii B nu sînt A — O

Concluzia nu este necesară, pentru că premisa negativă (E) nu este necesară. Concluzia urmează premisa cea mai slabă : *peiorem sequitur semper conclusio partem.*

Goblot observă că, dacă termenul mediu este despărţit de unul dintre extreme, el poate servi să-i separe unul de altul, nu să-i unească [6].

Aristotel notează că, dacă în ipoteza de mai sus, A nu aparţine unor B (καὶ τὸ Α τῷ Β οὐκ ὑπάρξει), nu este cu necesitate : ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνάγκης [7]. Căci în prima figură s-a demonstrat că, dacă premisa negativă nu este necesară, nici concluzia nu va fi necesară [8]. Aceasta va fi evident pentru termenii înşişi. Într-adevăr, Stagiritul indică prin A bun, prin B animal şi prin Γ cal. Este posibil ca „bun" să nu aparţină nici unui cal, dar „animal" aparţine cu necesitate oricărui cal ; or, nu este necesar ca un oarecare animal să nu fie bun, deoarece este posibil ca orice animal să fie bun [9].

Aşa încît A nu aparţine unor B, dar totuşi nu este nici o necesitate pentru ca A să nu-i aparţină.

---

[6] E. Goblot, *Traité de Logique*, p. 219.
[7] Aristotel, *Anal. Pr.*, 11, 31 b 1.
[8] *Ibidem*, 11, 31 b ; δέδεικται γὰρ ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι, ὅτι, τῆς στερητικῆς προτάσεως μὴ ἀναγκαίας οὔσης, οὐδὲ τὸ συμπέρασμα ἔσται ἀναγκαῖον.
[9] Ibidem, 11, 31 b 4.

Aceasta dă silogismul următor în Felapton :

Nici un cal nu este bun
Este necesar ca orice cal să fie animal
Unele animale nu sînt bune.

Însuşirea de bunătate nu face parte din trăsăturile esenţiale ale animalului şi, prin urmare, ea poate să aparţină sau nu vreunei specii, sau chiar vreunui individ dintr-o specie. Raportată la totalitatea genului animal, bunătatea apare ca contingentă, şi nu necesară.

Sau, precizează Stagiritul, dacă nu este posibil, εἰ μὴ τοῦτο δυνατόν [10], adică, dacă nici unei specii nu i se potriveşte trăsătura „bun", dacă, prin urmare, nici un animal nu este bun, să înlocuim termenul „bun" prin termenul a fi treaz (ἐγρηγορέναι) sau a dormi (καθεύδειν), căci orice animal este susceptibil de a avea aceste două stări :

Nici un cal nu este treaz — E
Este necesar ca orice cal să fie animal — A
Unele animale nu sînt treze — O

Şi Aristotel conchide : „Prin urmare, dacă termenii sînt universal atribuiţi mediului, am declarat cînd concluzia va fi necesară" [11].

Stagiritul a examinat mai întîi cazurile în care termenii sînt universal atribuiţi mediului, deosebind două ipoteze :

a) premisele sînt amîndouă afirmative ;

b) una dintre premise este afirmativă şi cealaltă negativă. În cazul a), dacă una dintre premise este necesară, oricare ar fi ea, concluzia va fi de asemenea necesară. Dar în cazul b), concluzia nu va fi necesară decît dacă negaţia este necesară.

În ceea ce priveşte modul Darapti, care aci serveşte de exemplu Stagiritului, trebuie să amintim că validitatea lui a fost contestată de către autorii moderni, printre alţii de Mc Coll, Miss Ladd, Schroeder, Peano, Couturat, Rougier.

Aceşti autori socotesc, într-adevăr, că subalternarea, conversiunea parţială, precum şi silogismele în Darapti, Baralipton, Fesapo şi Felapton se sprijină pe o neînţelegere şi că, prin urmare, aceste operaţii sînt incorecte şi nelegitime.

„Din natura existenţială a propoziţiilor particulare de inerenţă — spune L. Rougier — se trage inexactitatea regulilor subalternării, ale conversiunii parţiale şi a patru moduri ale silogismului. Din faptul că A, universala afirmativă, este adevărată, nu rezultă că I, particulara afirmativă, este şi ea adevărată : într-adevăr, din faptul că un individ este muritor îndată ce face parte din clasa oamenilor, nu rezultă că există empiric fiinţe omeneşti ; tot astfel, nu se poate conchide din A, prin conversiune parţială, că există empiric cîţiva muritori care sînt oameni" [12].

[10] *Ibidem* 1, 11, 31 b 9.

[11] *Ibidem*, 1, 11, 31 b 11 : εἰ μὲν οὖν οἱ ὅροι καθόλου πρὸς τὸ μέσον εἰσίν, εἴρηται, ἔσται τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον.

[12] L. Rougier, *La structure des théories déductives*, Paris, Ed. Alcan, 1921, p. 7—8.

Universala afirmativă este considerată ca neavînd valoare existențială, spre deosebire de particulara afirmativă, care implică existența.

Or, se spune, trecerea de la A la I este nelegitimă, deoarece de la neexistență, în mod legitim, nu se poate trage concluzia existenței. Și pentru că această trecere nelegitimă de la inexistență la existență are loc în subalternare, în conversiunea parțială și în silogismele în *Baralipton* și *Darapti*, urmează că aceste operații sînt incorecte, și asupra acestui punct Aristotel s-a înșelat.

Or, afirmativa universală poate avea sau nu o valoare existențială. În cazul în care nu are valoare existențială, este evident că afirmativa particulară nu o poate avea nici ea. Cînd se spune : „orice om este muritor", în logica formală strictă, se pare că aci nu este decît o simplă compatibilitate între S și P ; în schimb, propoziția subalternată „unii oameni sînt muritori" pare a implica existența. Subalternanta pare că înseamnă : dacă există oameni, ei sînt muritori, pe cînd subalternata poate spune : există oameni și ei sînt muritori.

Or, se pare că raportul de la subalternantă la subalternată nu poate fi tratat numai din punctul de vedere al logicii formale și, mai ales, al logicii formalizate, dar că trebuie să intervină aci considerații extralogice, empiric constatabile.

Atunci, propoziția „orice om este muritor" capătă o valoare existențială, pentru că știm empiric că există oameni și că sînt muritori.

Dar nu putem stabili decît *empiric* dacă se are în vedere existența *reală* sau cea *ideală*. Un eventual locuitor al planetei Marte, căruia i s-ar preda logica formală, dar care ar fi străin de orice cunoștință empirică, n-ar putea să hotărască dacă este vorba de existență reală sau ideală. Sau, poate, ar hotărî că A are o aptitudine (valoare) ne-existențială, arătînd o simplă compatibilitate între S și P, pe cînd I pare a indica, într-un fel mai evident, afirmarea existenței. Dar ar risca să se înșele, căci în subalternata „unii țapcerbi sînt muritori", el nu știa că este vorba de o existență ideală, și nu reală.

Toate afirmativele universale nu sînt simple constatări de compatibilitate între S și P ; pe cînd toate afirmativele particulare nu indică cu necesitate existența. Se vede bine că, pentru a rezolva chestiunea, logica formală nu ajunge : cum ar putea s-o facă, deoarece formele și tautologiile logice *nu spun nimic* despre conținutul empiric, după afirmarea lui Wittgenstein ?

6.1 „Propozițiile logicii sînt tautologii.

6.11. Propozițiile logicii, prin urmare, nu spun nimic (ele sînt propoziții analitice)"[13].

Or, dacă propozițiile logicii nu spun nimic despre lumea exterioară, cum am putea ști, prin mijlocirea lor, ce se petrece în această lume exterioară ?

Dacă formele logice nu fac decît să încadreze datele empirice, cum putem hotărî dacă o propoziție are sau nu caracter existențial, fără să întrebăm tocmai acel empirism ?

---

[13] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. P. Kloscwski, Paris, Librairie Gallimard, 1965.

Logica pură nu ne poate spune nimic despre țapul-cerb sau despre om; pentru ea, propozițiile care privesc oamenii sau țapii-cerbi sînt de aceeași valoare. Or, Aristotel spune despre țapul-cerb că, dacă nu i se adaugă *este* sau *nu este*, nu este nici adevărat, nici fals. „Omul este" este adevărat în existența reală; „țapul-cerb este" nu este adevărat în existența reală, dar această propoziție, falsă în lumea reală, este adevărată în lumea ideală a mitologiei.

De unde urmează că numai intervenția *supoziției* poate hotărî valoarea termenului în propoziție. Aceeași observație este valabilă pentru conversiunea parțială. Conversa particulară capătă o interpretare existențială, dacă se adevărește că există în fapt vreun temei care verifică de astă dată predicatul judecății primitive. Altfel, ea trebuie să fie interpretată ca o simplă judecată de compatibilitate [14].

Deci apel la informația empirică.

Tot astfel silogismele în *Baralipton* și în *Darapti* sînt legitime și prăbușirea lor iluzorie nu amenință edificiul aristotelic. Într-adevăr, nu există o trecere ilicită de la afirmativa universală (A ne-existențială) la afirmativa particulară (I și existențială). Căci, ori A este existențială, și atunci trecerea la I existențială este legitimă; ori A este neexistențială, și trecerea la I ne-existențială este de asemenea legitimă. Inadecvarea nu se produce decît atunci cînd de la o A ne-existențială se trece, nelegitim, la o I existențială. Or, numai contextul poate indica limpede natura existențială a propoziției. Dar apelul, în context, este apelul la experiență. Scolasticii aveau dreptate cînd dădeau o importanță deosebită acelei *suppositio*, căci termenul, păstrînd mereu aceeași semnificație, dobîndește cutare sau cutare valoare (*supponit pro*), după contextul în care se află inserat.

În ceea ce privește *Darapti*, Aristotel dă schema următoare:

Orice Σ este Π
Orice Σ este P
Unii P sînt Π.

Astfel, prezentate schematic, este greu de indicat limpede dacă majora și minora sînt existențiale sau nu. Aceasta depinde de conceptele care se substituie literelor, și este posibil ca unele concepte să implice o existență reală sau ideală, sau o simplă compatibilitate între S și P. Este adevărat că concluzia particulară, prin însăși forma ei, pare a sugera existența, pe cînd cuantificatorul universal poate implica nu numai existența, ci compatibilitatea S — P.

Aceasta pentru că particularul și singularul sînt mai aproape de realitatea concretă, care este singulară: *existentia est singularium*. Dimpotrivă, universalul pare foarte departe de singularul concret, de *tóde ti*, de substanța primă și pare a indica o pură inteligibilitate, o abstracție: *scientia est de universalibus*.

Particularul și singularul păstrează din forma lor ontologică o rezonanță logică existențială.

---

[14] J. Dopp, *Logique formelle*, I'ère Partie, Louvain, Ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1950.

Logica modernă admite concepte de extensie goală, ceea ce nu admiteau cei vechi, și aceasta complică problema.

După ce am arătat greutățile ce țin de subalternare, de conversiunea parțială și de silogismele în *Darapti*, să trecem la modul *Disamis* :

I. Unii Γ sînt A
A. Este necesar ca orice Γ să fie B
I. Este necesar ca unii B să fie A.

Majora este asertorică, minora și concluzia sînt necesare.

În capitolul 6, Aristotel tratează despre silogismul în *Disamis* :

I. Unii Σ sînt Π
A. Unii Σ sînt P
I. Unii P sînt Π.

*Disamis* este reductibil la Darii prin conversiunea simplă a majorei și a concluziei și prin transpunerea premiselor.

A. Orice Σ este P
I. Unii Π sînt Σ
I. Unii Π sînt P.

*Disamis* modal se prezintă astfel :

I. Unii Γ sînt A
A. Este necesar ca orice Γ să fie B
I. Este necesar ca unii B să fie A.

Majora este asertorică, minora este necesară, deci concluzia este necesară.

Se reduce la Darii prin conversiunea simplă a majorei și a concluziei, precum și prin transpunerea premiselor.

Se obține astfel :

A. Este necesar ca orice Γ să fie B
I. Unii A sînt Γ
I. Este necesar ca unii A să fie B.

Concluzia este necesară. Aristotel observă că, dacă termenii sînt universal afectați față de mediu, concluzia va fi necesară. Particulara afirmativă este convertibilă. Deci, dacă este necesar ca B să aparțină lui Γ și dacă A este sub Γ, este necesar ca B să aparțină unor A, A va aparține cu necesitate unor B, deoarece se convertesc. Situația este aceeași dacă universala A P este necesară, căci B este sub dependența lui Γ [15]. Se

[15] Aristotel, *Anal. Pr.*, I, 11, 31 b 11 : εἰ μὲν οἱ ὅρνι καθόλου εἰσίν, εἴρηται πότε ἔσται τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον· εἰ δ' ὁ μὲν καθόλου ὁ δ' ἐν μέρει, κατηγορικῶν μὲν ὄντων ἀμφοτέρων, ὅταν τὸ καθόλου γένηται ἀναγκαῖον, ἀπόδειξις δ' ἡ αὐτὴ ἢ καὶ πρότερον· ἀντιστρέφει γὰρ καὶ τὸ ἐν μέρει κατηγορικόν.

obţine deci modul Datisi, avînd o majoră necesară, o minoră asertorică şi concluzia necesară :

A. Este necesar ca orice Γ să fie A
I. Unii Γ sînt B
I. Este necesar ca unii B să fie A.

*Datisi* este reductibil la *Darii* prin conversiunea simplă a minorei. În schimb, dacă premisa particulară este necesară, concluzia nu va fi necesară [16].

Dar, dacă un termen este afirmativ şi celălalt negativ, dacă termenul universal negativ este necesar, concluzia va fi, şi ea, necesară [17].

Se obţine atunci modul *Ferison* : majoră necesară, minoră asertorică, concluzie necesară :

E. Este necesar ca nici un Γ să nu fie A
I. Unii Γ sînt B
O. Este necesar ca unii B să nu fie A.

*Ferison* — modal corespunde cu *Ferison* simplu :

E. Nici un Σ nu este Π
I. Unii Σ sînt P
O. Unii P nu sînt Π,

care este reductibil la *Ferio* prin conversiunea prin accident a minorei :

E. Nici un Σ nu este Π
I. Unii P sînt Σ
O. Unii P nu sînt Π

Căci, dacă A nu poate aparţine nici unui Γ şi dacă B aparţine unor Γ, este necesar ca A să nu aparţină unor B[18].

Urmează modul *Bocardo* : „Dar cînd afirmativa este pusă ca necesară, fie ea universală sau particulară, sau cînd negativă este particulară, concluzia nu va fi necesară"[19].

Bocardo are majora asertorică, minora necesară şi concluzia asertorică :

O. Unii Γ nu sînt A
A. Este necesar ca orice Γ să fie B
O. Unii B nu sînt A

---

[16] Idem, *Anal. Pr.*, 1, 11, 3 I b 20 : εἰ δὲ τὸ ἔν μέρει ἐστὶν ἀναγκαῖον, οὐκ ἔσται συμπέρασμα ἀναγκαῖον.

[17] *Ibidem*, 1, 11, 31 b, 33 δ' ὁ μὲν κατηγορικὸς ὁ δὲ στερητικὸς τῶν ὄντων, ὅταν μὲν ᾖ τὸ καθόλου στερητιόν τε καὶ ἀναγκαῖον, καὶ τὸ συμπέρασμα ἔσται ἀναγκαῖον.

[18] *Ibidem* 11, 31 b 37 = εἰ γὰρ τὸ A μηδενὶ τῷ Γ ἐνδέχεται, τὸ δὲ B τινὶ τῷ Γ ὑπάρχει τὸ A τινὶ τῷ Γ ἀνάγκη μὴ ὑπάρχειν.

[19] *Ibidem*, 1, 11, 31 b 37 = ὅταν δὲ τὸ καταφατικὸν τεθῇ ἢ καθόλου ὂν ἢ ἐν μέρει, ἡ τὸ στερητικὸν κατὰ μέρος, οὐκ ἔσται τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον.

În concluzie, în prima figură, cînd o premisă este necesară şi cealaltă simplă, dacă majora este necesară, concluzia este necesară.

În figura a doua, dacă premisa negativă este necesară şi cealaltă asertorică, concluzia este necesară.

În figura a treia, cele două premise fiind universale, dacă şi una şi cealaltă sînt afirmative, dacă vreuna din două este necesară, concluzia va fi de asemenea necesară.

Dar cînd una este afirmativă şi cealaltă negativă, dacă negativa este cea necesară, concluzia va fi de asemenea necesară, pe cînd, dacă afirmativa este necesară, concluzia nu va fi necesară.

Dacă una este universală şi cealaltă particulară, ambele fiind afirmative; dacă universala este necesară, concluzia va fi necesară.

Stagiritul conchide că nu există silogism prin simplă atribuţie (*simpliciter inesse aliquid*) decît dacă cele două premise sînt, şi una şi cealaltă, asertorice; dar că, dimpotrivă, în cazul necesarului, este silogism chiar dacă o singură premisă este necesară. În ambele cazuri, acela al silogismului simplu şi acela al silogismului necesar, fie silogismele afirmative sau negative, este necesar ca cel puţin una dintre premise să fie asemănătoare cu concluzia. Prin asemănătoare înţeleg că, dacă concluzia este *de inesse*, una dintre premise este de asemenea *de inesse*; dacă concluzia este necesară, premisa este necesară. De aci urmează clar că concluzia nu va fi necesară sau *de inesse* decît dacă luăm o premisă necesară sau asertorică[20].

La capitolul 12, Aristotel compară silogismele categorice şi silogismele modale peste tot cu necesarul. În legătură cu aceasta, Pacius scrie : *differentia est quia conclusio affirmans non colligitur nisi ex utrisque propositionibus affirmantibus* : necessaria vero colligitur non solum ex utrisque necessariis, sed etiam ex altera necessaria et altera pura, at iam est expositum [21].

Astfel, după Pacius, concluzia afirmativă nu poate urma decît din două premise afirmative, spre deosebire de concluzia necesară, care urmează nu numai din două premise necesare, dar şi dintr-una necesară şi una asertorică.

În ceea ce priveşte afirmaţia şi negaţia, concluzia urmează propoziţia cea mai slabă, pe cînd, în ceea ce priveşte *inesse* sau *modus*, concluzia nu urmează întotdeauna propoziţia cea mai tare, ca fiind adesea cea mai puternică, după cum, de exemplu, concluzia necesară urmează dintr-o premisă necesară şi dintr-alta asertorică [22].

Or, ὑπάρχειν înseamnă în mod evident *simpliciter inesse aliquid*, atribuţia pură şi simplă. De unde urmează că Pacius interpretează abuziv ὑπάρχειν prin afirmativ. În realitate, în pasajul de mai sus, Aristotel stabileşte că nu este silogism dacă cele două premise nu sînt *en to hypárchein*, nu enunţă o atribuţie pură şi simplă, o atribuţie de simplă existenţă.

[20] *Ibidem*, 12, 32, a b: φανερὸν οὖν ὅτι τοῦ μὲν ὑπάρχειν οὐκ ἔστι συλλογισμός, ἐὰν μὴ ἀμφότεραι ὦσιν αἱ προτάσεις ἐν τῷ ὑπάρχειν· τοῦ δ' ἀναγκαίου ἐστὶν καὶ τῆς ἑτέρος μόνον ἀναγκαίος, οὕτως. Ἐν ἀμφοτέροις δέ, καὶ καταφατικῶν καὶ στερητικῶν ὄντων τῶν συλλογισμῶν, ἀνάγκη τὴν ἑτέρου πρότασιν ὁμοίαν εἶναι τῷ συμπεράσματι· λέγω δὲ τὸ ὁμοίον εἰ μὲν ὑπάρχον, ὑπάρχουσα, εἰ δ' ἀναγκαῖον ἀναγκαίον· ὥστε καὶ τοῦτο δῆλον ὅτι οὐκ ἔσται τὸ συμπέρασμα οὔτ' ἀναγκαῖον οὔθ' ὑπάρχον εἶναι μὴ ληφθείσης ἀναγκαίος ἢ ὑπαρχούσης προτάσεως.

[21] Julius Pacius, *In Porphirii Isagogen et Aristotelis Organum commentarius analyticus*, p. 145.

[22] *Ibidem*, p. 145 — 146.

Waitz rectifică părerea lui Pacius : *non esse conclusionem simpliciter asserentem aliquid nisi ex propositionibus simplicibus.* At modo ostendit simplicem conclusionem interdum etiam colligi ex altera propositione necessaria, altera simplici [23].

De ce această diferență între silogismul categoric și silogismul modal al necesarului? Aristotel se mulțumește s-o constate fără să dea un motiv. Waitz crede că diferența se explică prin caracterul mai general al necesarului care implică realul și contingentul. Într-adevăr, în *De Interpretatione*, 12, 22 b 11, Aristotel spune : τὸ μὲν γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι δυνατὸν εἶναι, *nam quod necessarium est esse, id possibile est esse* [24].

Ceea ce este necesar este cu desăvîrșire posibil. Este absurd să crezi că necesarul nu include posibilitatea de a fi. Altfel, ar urma negația, deoarece trebuie ori să afirmi, ori să negi. Ca urmare, dacă lucrul nu este posibil, este imposibil ; în această ipoteză, este imposibil să fie ceea ce, prin definiție, este necesar să fie, *impossibile est esse quod necessarium est esse.* Or, aceasta este evident absurd, ὅπερ ἄτοπον. Într-adevăr, ceea ce *trebuie* să fie *poate* să fie. Necesitatea implică posibilitatea și *endéchesthai*, faptul de a putea fi și de a se întîmpla, de a se produce, *contingere.*

Pentru ca o concluzie să fie asertorică, trebuie ca cele două premise să fie asertorice, pe cînd, pentru ca o concluzie să fie necesară, o singură premisă necesară ajunge. Pentru că necesarul este mai puternic decît inesse ; dar, în acest caz, ar trebui aplicată regula *peiorem semper sequitur conclusio partem.*

Dar nu este așa, căci premisa *peior* desemnează premisa negativă sau particulară. *Inesse* nu este *peior* față de *necessario inesse* în concluzia silogistică.

*Necessario inesse* este o specie a lui *inesse*, este un anumit fel al existenței, pe cînd negativa nu este un fel, ci contradicția afirmației, și particulara nu este un fel al universalei, un fel de a fi al universalului. Particulara este o negație a universalei ; prin urmare, negativa și particulara sînt propoziții mai puțin bune decît afirmativa și universala.

*Inesse* nu apare mai puțin bun decît *necessario inesse* ; *inesse* este existența pură și simplă, fără de care *necessario inesse* nu este decît o specificare.

Astfel se explică faptul că regula *peiorem semper* nu-și găsește aci aplicarea.

Premisa asertorică a unui silogism modal necesar nu este mai puțin bună decît premisa necesară. Totuși ajunge o singură premisă necesară pentru ca aceasta să antreneze o concluzie necesară. Deși simplă modalitate a existenței pure, totuși necesarul ajunge pentru ca să antreneze, ca modalitate mai caracterizată, concluzia necesară silogismului.

În schimb, în silogismul categoric este necesar ca cele două premise să fie de pură existență, pentru ca concluzia să urmeze. Pentru că o singură premisă de existență pură nu are forța să antreneze concluzia.

Să observăm că, dacă necesarul implică posibilul și contingentul, posibilul, la rîndul său, implică necesarul, deoarece necesarul nu este decît

[23] Th. Waitz, *Aristotelis Organon graece*, I, 400, apud. Tricot, *Les Premiers Analytiques*, p. 50, nota 3.

[24] Aristotel, *De Interpretatione*, 13, 22 b.

un posibil care, prin forța lucrurilor, a dobîndit un statut privilegiat, acela al necesității.

„În premisele contingente, deoarece contingentul se spune în mai multe sensuri (căci spunem că necesarul, ne-necesarul și posibilul sînt contingenți"[25] (*contingere*).

Necesarul nu poate fi imposibil; el este, dimpotrivă, eminamente posibil, căci, dacă ar fi imposibil, ar fi evident absurd. Deci necesarul presupune posibilul ca o treaptă de existență inferioară care ar legitima existența superioară a necesarului. Dar dacă necesarul presupune preexistența posibilului, posibilul, la rîndul său, cuprinde, în însăși posibilitatea lui, posibilitatea necesarului. El apare astfel ca placa turnantă a modalității.

Evident, în concepția lui Aristotel, actul este acela care explică puterea, necesarul care explică posibilul. Ceea ce este mai mult explică ce-i mai puțin. Ne-am permis să inversăm scara valorilor și am presupus, dimpotrivă, că, logic și ontologic, posibilul, existența apropiată de neant este aceea care dă seama de necesar, existența apropiată de eternitate.

Aristotel trece apoi la examinarea silogismelor contingente. Capitolul 13 al *Analiticelor Prime* tratează despre contingent în general. El își propune să arate cînd, cum și prin ce mijloace va fi silogism : *quando*, *quomodo et per quae*.

*Quando* : în ce figură; *quo modo* : în ce mod al figurii; *per quae*, *ex quibus* : în ce proporții [26].

Cu acest prilej, Aristotel definește contingentul : *dico autem contingere et contingens quod cum necessarium non sit, siquidem esse ponatur, nihil inde futurum est impossibile, nam necessarium aequivoce contingere dicimus* [27]. Înțeleg prin a fi contingent și contingent ceea ce, nefiind necesar, dacă este socotit ca existînd, nimic imposibil nu va urma din acest motiv; spunem într-adevăr, într-un fel omonim, că necesarul este contingent.

Și Aristotel urmează : pentru ca să fie aceasta, este evident prin negațiile și afirmațiile opuse. Într-adevăr, propozițiile „nu este contingent de a fi", „este imposibil de a fi", „este necesar de a nu fi" sînt sau identice, sau consecutive unele altora, căci în legătură cu orice există afirmație și negație. Contingentul va fi deci ne-necesar și ne-necesarul contingent. De unde urmează că toate propozițiile care privesc contingentul se convertesc reciproc. Nu spun prin asta că afirmativele se reciprochează cu negativele, ci că toate propozițiile avînd forma afirmativă se convertesc după apariția (*dictum*-ului lor).

Și, mai întîi, oare definiția contingentului constituie un cerc vicios, cum pretinde Bonitz?

În *Metafizica* Θ 3, Aristotel dă o definiție foarte apropiată de aceea a *Analiticelor* : „Un lucru este posibil dacă ajunge la actul despre care se spune că are putința, nu va fi nici o imposibilitate la aceasta" [28].

[25] Idem, *Anal. Pr.* I, 3, 25 a 37 : ἐπὶ δὲ τῶν ἐνδεχομένων, ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ἐνδέχεσθαι καὶ γὰρ τὸ ἀναγκαῖον καὶ μὴ ἀναγκαῖον καὶ τὸ δυνατὸν ἐνδέχεσθαι λέγομεν.

[26] Julius Pacius, *op. cit.*, p. 146 : πότε καὶ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται συλλογισμός.

[27] Aristotel, *Anal. Pr.* 13, 32 a 18 : λέγω δ' ἐνδέχεσθαι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον οὗ μὴ ὄντος ἀναγκαίον, τεθέντος δ' ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται διὰ, τοῦτ' ἀδύνατον· τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ὁμωνύμως ἐνδέχεσθαι λέγομεν.

[28] Idem, *Metaph.* 3, 104 b a 24.

Să observăm, în trecere, că textul *Metafizicii* vorbește de *dynaton*, pe cînd *Analiticele Prime* se referă la *endéchómenon*, dar *aci* cei doi termeni sînt strict echivalenți .

Cercul ar consta în faptul că contingentul este definit prin raportul lui la necesar și la imposibil.

Desigur, aceasta nu este o definiție perfectă, și, la rigoare, se poate vorbi de cerc. Dar cum să facem pentru a defini contingentul fără raport la contextul din care face parte, în mod natural, acela al modalității Ființei?

Într-adevăr, contingentul este o formă a modalității, în aceeași calitate ca necesarul, posibilul și imposibilul. Ei indică o modificare a Ființei, a realului și, ca urmare, se raportează natural unul la altul. De altfel, contingentul învăluie necesarul, ne-necesarul și posibilul, deoarece necesar, ne-necesar și posibil sînt contingenți, căci pot fi (*endéchesthai*). Este greu de văzut cum s-ar putea defini contingentul fără să-l raportezi la celelalte forme ale modalității.

Să nu uităm ce spune Stagiritul în *De Interpretatione*: „Și poate necesarul și ne-necesarul sînt principiul Ființei și Ne-Ființei tuturor lucrurilor".

Or, contingentul este ne-necesar, și, ca atare, este obligatoriu legat, într-un sens, necesarului și principiului Ființei și Ne-Ființei tuturor lucrurilor. El face cu necesitate parte din formele Ființei și Ne-Ființei, nu poate fi detașat de ele și, ca urmare, poate fi definit în termeni de modalitate.

Contingentul face parte din acele noțiuni extrem de generale pe care este greu, dacă nu imposibil, să le definim *per genus proximum et differentiam specificam.*

Este, de exemplu, cazul ființei și al materiei. De aceea Ross observă cu dreptate că aceasta nu este o adevărată definiție a contingentului, ci un criteriu de ordin practic, care permite o apreciere globală.

Acest criteriu de ordin practic este cu atît mai justificat cu cît, în sens omonim, necesarul este el însuși contingent, poate să se întîmple. Totuși necesarul este contingent, dar nu *contingentul*, căci acesta este ne-necesar: *erit igitur contingens non necessarium et non necessarium contingens.*

Aristotel socotește că poate demonstra legitimitatea definiției sale a contingentului cu ajutorul propozițiilor prin care se afirmă sau se neagă contingentul. Contingentul este non-necesarul, și aceasta este, dacă se poate spune, esența lui. El se deosebește cu totul de necesar, ceea ce reiese limpede din opozițiile examinate, anume:

non contingit esse — contingit esse
impossibile est esse — non impossibile est esse
necesse est non esse — non necesse est non esse.

Propozițiile care figurează în prima parte a acestui tabel comparativ sînt sau identice, sau sînt consecințele unora din altele.

Propozițiile opuse, care figurează în a doua parte a tabelului, sînt, tot astfel, sau identice, sau urmează unele din altele. De aci rezultă caracterul ne-necesar al contingentului.

Pacius socotește că contingent se înțelege în trei sensuri : mai întîi și exact pentru ceea ce nu este în fapt, dar poate fi ; de exemplu, este posibil ca omul să vegheze cînd doarme. În al doilea rînd, pentru ceea ce este în fapt : este posibil ca omul să fie treaz cînd este treaz. În al treilea rînd, pentru ceea ce este necesar să se producă : este posibil ca Soarele să se miște.

Pacius este de părere că definiția dată *supra* 13, 32 convine primei semnificații. În schimb, expresia *dum non sit necessarium* exclude poziția a treia și *sit ponatur esse* exclude a doua semnificație a contingentului. Or, observă Pacius, deoarece cineva ar putea să obiecteze că, chiar necesarul poate fi spus *contingere*, ca atunci cînd spunem că Soarele se mișcă, Aristotel, spunînd *hoc enim*, prevede obiecția precizînd că necesarul este zis contingent în sens omonim. Este ca și cînd ar spune că necesarul nu trebuie să fie cuprins în definiție, pentru că, de fapt, se definesc sinonime și nu omonime [29].

Amintim că, în *Analitice*, *endechómenon* ține locul pentru contingent și posibil, pentru că Stagiritul nu are nevoie să distingă aci între cele două sensuri ale lui *endechómen* : *a fortuna* și posibil.

În ceea ce privește a treia semnificație a contingentului, *contingit solem moveri*, trebuie să ne amintim că necesarul este el însuși contingent, *contingit esse*, este posibil să se producă, să se întîmple, el derivă din pura posibilitate de a fi.

Aceasta nu modifică cu nimic caracterul prin esență nenecesar al contingentului. În ceea ce privește prima semnificație, ea se referă mai curînd la *endechómenon*, ca posibil, dar pare că înglobează cele două semnificații ale termenului *endechómenon*.

În ce privește propozițiile opuse ce figurează în tabelul de mai sus, este evident că din *non contingit esse* urmează *impossibile est esse et necesse est non esse* : ne-contingența evoluează în imposibilitatea ființei de a se manifesta, iar aceasta în necesitatea Ne-Ființei și a Ființei.

*De contingit esse* urmează *non impossibile est esse*, din contingență urmează ne-imposibilitatea de a fi și din aceasta ne-necesitatea Ne-Ființei și a Ființei.

*Et est nimirum principium fortasse* τὸ *necesse esse omnium* τοῦ *Esse aut Non esse ; et reliqua ut ad haec consequentia, considerari debent.* Ființa și Ne-Ființa se formează prin jocul necesarului, ne-necesarului, al posibilului, al contingentului, al imposibilului.

*Hypographé*-ul aristotelic înfățișează textura Ființei și a Ne-Ființei în complexitatea ei existențială și ne-existențială, necesară și ne-necesară, posibilă și contingentă.

Deosebirea contingentului de necesar se dovedește prin opuși. Propozițiile contingentului nu se convertesc unele în altele după opoziția *modus*-ului lor, ci a *dictum*-ului lor. Astfel, *contingere esse* (ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν) este reciproc cu *contingere non esse*, și nu cu *non contingere esse*, deoarece contingentul poate să fie sau să nu fie : este contingent ca un lucru să fie, după cum este contingent să nu fie ; prin urmare, negația cade pe *dictum* (*esse*).

---

[29] Julius Pacius, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organon comentarius analyticus*, p. 146.

*Contingere omni inesse* (ἐνδέχεσθαι παντὶ ὑπάρχειν) se reciprochează cu *contingere nulli inesse* (ἐνδέχεσθαι μηδενί) sau *non omni inesse. Contingere alicui inesse* (ἐνδέχεσθαι τινί) se reciprochează cu *contingere non alicui inesse* (ἐνδέχεσθαι μή τινι).

*Dictum*-ul propoziţiilor contingente, comentează Pacius, este convertibil, astfel încît negativul se transformă în afirmativ.

Astfel, *contingit omnem hominem currere — contingit nullum hominem currere* sau *contingit non omnem currere*; căci propoziţia poate să se convertească în două feluri : *contingit aliquem hominem currere — contingit aliquem hominem non currere.*

Afirmativele nu se convertesc în negative; afirmativa s-ar converti în felul acesta : *contingit esse — non contingit esse*, dar această conversiune este imposibilă [30].

Propoziţiile care au un modus negativ se raportează la necesar : *non contingit esse — non contingit non esse*, adică *necessarium est esse — necessarium est non esse.*

Şi deoarece contingentul nu este necesar şi este posibil ca ne-necesarul să nu fie, este evident că, dacă este contingent să fie inerent la B, de asemenea este contingent să nu-i fie inerent; şi, dacă este contingent ca el să fie inerent oricărui B, este de asemenea contingent ca el să nu fie inerent oricărui B [31].

Asemenea propoziţii sînt afirmative, şi nu negative, căci, spune Aristotel, *a fi contingent* (ἐνδέχεσται, *contingere*) are acelaşi sens cu a fi (εἶναι, *esse*), după cum s-a dovedit mai sus. Într-adevăr, la capitolul 3, Aristotel spune că „*este contingent de a nu aparţine nimănui* "şi „*este contingent de a nu aparţine cuiva*" este afirmativ în privinţa formei. Căci este contingent are acelaşi sens ca *este* şi *este*, în propoziţiile în care este adăugat ca predicat, produce întotdeauna şi în general afirmaţia, de exemplu *este ne-bun* sau *este ne-alb* sau absolut este *ne-acela*. Vom arăta aceasta în propoziţiile care vor urma; în ceea ce priveşte conversiunile, aceste propoziţii se vor comporta ca celelalte (afirmative) [32].

A fi contingent, observă Stagiritul, se spune în două feluri, anume : a) ceea ce se întîmplă cel mai des (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, *ut plurimum*) şi ceea ce este lipsit de necesitate (de exemplu pentru om a albi, a creşte, a descreşte) sau, în general, ceea ce îi aparţine prin fire (căci aceasta nu are o necesitate continuă, căci omul nu există întotdeauna). Într-adevăr, omul nu ajunge întotdeauna la vîrsta unde aceste consecinţe (a albi, a creşte, a descreşte) se pot produce. Dar, dacă omul ajunge la vîrsta cuvenită, cu necesitate sau, de cele mai multe ori, omul albeşte, creşte sau descreşte.

---

[30] J. Pacius, *op. cit.*, p. 146.

[31] Aristotel, Anale, Pr. 1, 13, 32 *a* : ἐπεὶ γὰρ τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον· τὸ δὲ μὴ ἀναγκαῖον ἐγχωρεῖ μὲ ὑπάρχειν· φανερὸν ὅτι εἰ ἐνδέχεται τὸ A τῷ B ὑπάρχειν, ἐνδέχεται μὴ ὑπάρχειν· καὶ εἰ παντὶ ἐνδέχεται καὶ παντὶ ἐνδέχεται μὴ ὑπάρχειν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἐν μέρει καταφάσεων· ἡ γὰρ αὐτὴ ἀπόδειξις.

[32] *Anal. Pr.*., 1, 3, 25 b 20 = δῆλον, ὅτι τὸ ἐνδέχεσθαι μηδενὶ ἢ τινὶ μὴ ὑπάρχειν καταφατικὸν ἔχει τὸ σχῆμα· τὸ γὰρ ἐνδέχεσται τῷ ἔστιν ὁμοίως τάττεται, τὸ δὲ ἔστιν, οἷς ἂν προσκατηγορῆται, κατάφησιν ἀεὶ ποιεῖ καὶ πάντως, οἷον τὸ ἔστιν οὐκ ἀγαθὸν ἢ ἔστιν οὐ λευκόν ἢ ἁπλῶς τὸ ἔστιν οὐ τοῦτο. δειχθήσεται δὲ καὶ τοῦτο διὰ τῶν ἑπομένων· κατὰ δὲ τὸς ἀντιστροφὸς ὁμοίως ἕξαναι τοῖς ἄλλοις.

A fi contingent se mai spune într-alt fel despre ceea ce este nedeterminat (*aóriston*), ceea ce poate fi altfel şi nealtfel. Exemple : ca animalul să umble sau, în timp ce animalul umblă, are loc un cutremur sau, în general, ceea ce se întîmplă pe neaşteptate, căci nimic nu se produce din întîmplare mai curînd astfel decît într-un fel contrar.

Or, contingentul, înţeles în cele două moduri de mai sus, se converteşte după propoziţii opuse, dar nu în acelaşi fel. Într-adevăr, ceea ce poate fi în mod natural se converteşte cu ceea ce nu aparţine cu necesitate subiectului, căci astfel este contingent ca omul să nu albească. În ceea ce priveşte nedeterminatul contingent, acesta se converteşte după propoziţii opuse, pentru că nu există o necesitate ca lucrul să se producă mai curînd astfel decît ne-astfel [33].

De aci urmează că conversiunea contingentului (a) ὡς ἀόριστον ἐπὶ τὸ πολύ — (6) se realizează după propoziţii opuse, dar nu în acelaşi fel. Într-adevăr, omul albeşte de cele mai multe ori, dar nu cu necesitate ; de aceea propoziţia „este posibil ca omul să albească" se converteşte în „este posibil ca omul să nu albească".

În cazul contingentului *a fortuna*, contingere are o posibilitate egală de a fi sau de a nu fi, *tam esse quam non esse*. Este lipsit de necesitate, ca urmare el este ne-necesar, deci posibil : el poate să fie sau să nu fie.

În ceea ce priveşte contingentul—nedeterminat—, el se converteşte, pentru că nedeterminatul poate să se determine *sic et non sic* : nu este nici un temei obiectiv pentru ca el să se determine astfel mai curînd decît ne-astfel.

Cu acest prilej [34], Stagiritul declară că nu există ştiinţă, nici silogism demonstrativ al lucrurilor contingente-nedeterminate, pentru că termenul mediu este nestabil (ἄτακτον). În schimb, pentru lucruri contingente care există în mod natural poate să fie ştiinţă şi silogism demonstrativ, *scientia vero et syllogismus demonstrativus indefinitorum non est, quia medium est inordinatum ; eorum vero (contingentium) quae natura esse possunt est.*

Comentariul lui Pacius : Aristotel arată o altă asemănare, precum şi o altă deosebire între cele două feluri de contingent. Asemănarea rezidă în faptul că poate să fie silogism cu privire la două genuri, căci formele de silogism nu sînt generale şi se adaptează la toate lucrurile. Deosebirea este în faptul că în ştiinţe şi în discuţii este nepotrivit să se propună un motiv al contingentului nedeterminat, dar ne mărginim să spunem că aceasta se întîmplă des [35].

---

[33] *Anal. Pr. I, 13*, 32b4 = διωρισμένων δὲ τούτων, πάλιν λέγωμεν, ὅτι τὸ ἐνδέχεσθαι κατὰ δυ'ο λέγεται τρόπους· ἕνα μὲν τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίνεσθαι καὶ διαλείπειν τὸ ἀναγκαῖον· (οἷον τὸ πολιοῦσθαι ἄνθρωπον, ἢ αὐξάνεσθαι ἢ φθίνειν ἢ ὅλως τὸ πεφυκὸς ὑπάρχειν, τοῦτο γὰρ οὐ συνεχὲς μὲν ἔχει τὸ ἀναγκαῖόν, διὰ τὸ μὴ ἀεὶ εἶναι τὸν ἄνθρωπον· ὄντος μέντοι ἀνθρώπον, οἱ ἐξ ἀνάγκης ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ ἐστιν·) ἄλλον δὲ τρόπον τὸ ἀόριστον, ἢ καὶ οὕτως καὶ μὴ οὕτως δυνατόν· οἷον τὸ βαδίζειν ζῷον ἢ τοῦ βαδίζοντος γενέσθαι σεισμὸν ἢ ὅλως τὸ ἀπὸ ψύχης γινόμενον· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον οὕτως πεφυκεν ἢ ἐναντίως. Αντιστρέφει μὲν οὖν κατὰ τὰς ἀντικειμένας προτάσεις ἑκάτερον τῶν ἐνδεχομένων· οὐ μὴν τὸν αὐτόν γε τρόπον, ἀλλὰ τὸ μὲν πεφυκὸς εἶναι τῷ μὴ ἐξ ἀναγκης ὑπάρχειν· αἱ τὸ μὲν γὰρ ἐνδέχεται μὴ πολιοῦσθαι ἄνθρωπον.

[34] Idem, *Anal, Pr.* 1, 13, I, 13, 32, b 12.

[35] J. Pacius, *op. cit.*, p. 147.

Deoarece ştiinţa este universală şi se exprimă prin propoziţii necesare, este evident că nu poate fi o ştiinţă a contingenţilor nedefiniţi şi nedeterminaţi (aóriston), căci contingenţii nedeterminaţi sînt, prin definiţie, ne-necesari şi singulari. Fiind contingenţi, termenul lor mediu este ἄτακ τον, *inordinatum*, dezordonat, nedisciplinat, nestabil, nesigur. Or, prin termenul mediu este creat silogismul: *medium, per quod fit syllogismus* [36]. Or, pentru a-şi îndeplini rolul său de generator al silogismului, este absolut necesar ca termenul mediu să fie fixat, determinat. Ar fi de neconceput ca termenul mediu, care degajă adevărul premiselor şi-l face să treacă la concluzie şi care dă naştere silogismului, să fie nestabil şi dezordonat.

În schimb, pentru lucrurile care pot exista natural, *tá pephykóta*, poate să fie silogism demonstrativ şi ştiinţă.

Stagiritul declară că ştiinţele şi cercetările (λόγοι καὶ σκέψεις) tratează numai despre contingenţii care există prin natură. Pentru contingenţii nedeterminaţi poate să existe silogism, dar nu silogism demonstrativ [37]. Or, silogismele ne-demonstrative nu fac obiectul unei cercetări ştiinţifice, căci obiectul cercetării ştiinţifice este silogismul demonstrativ.

Stagiritul anunţă că se va ocupa mai tîrziu, ἐν τοῖς ἑπομένοις, de aceste lucruri. Ceea ce face efectiv în *Analiticele Posteriora*, 1, 8 [38], unde expune condiţiile cercetării ştiinţifice în sensul absolut al termenului: „Este evident că, dacă premisele din care este format silogismul sînt universale cu necesitate, concluzia unei astfel de demonstraţii, adică demonstraţia în sensul absolut, va fi şi ea eternă. Prin urmare, nu există nici demonstraţie, nici ştiinţă în sensul absolut al lucrurilor coruptibile, ci numai prin accident; pentru că, în cazul acesta, nu este conexiune universală (a atributului şi a subiectului său coruptibil), ci numai cîteodată şi într-un oarecare sens. Cînd o astfel de demonstraţie are loc, este necesar ca una dintre premise să fie ne-universală şi coruptibilă. Coruptibilă pentru că, numai dacă este coruptibilă, concluzia va fi şi ea astfel; ne-universală pentru că, într-un anumit moment, predicatul va fi atribuit subiectului şi, în alt moment, nu va fi atribuit. De aceea nu putem conchide în mod universal, ci putem face numai o concluzie momentană".

Ştiinţa *simpliciter* presupune imutabilitatea şi universalitatea obiectului ei. În această ipoteză, concluzia va fi, evident, şi ea eternă. Dar această ştiinţă *simpliciter*, care nu se aplică decît lucrurilor incoruptibile şi eterne, nu este decît un ideal, decît o formulă perfectă, care nu convine decît entităţilor supraterestre şi eterne. Aristotel este deci silit să se abată de la această formulă ideală şi să acorde posibilitatea de a fi obiecte de ştiinţă lucrurilor care nu sînt eterne, dar care posedă o mare statornicie şi o oarecare universalitate: ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, *ut plurimum*.

---

[36] Aristotel, *Anal. Pr.*, 1, 31, 46 a 40: δεῖ τὸ μέσον δι' οὗ γίνεται ὁ συλλογισμός.

[37] Idem, *Anal. Pr.*, 1, 13: ἐκείνων δ' ἐγχωρεῖ γενέσθαι συλλογισμόν, οὐ μὴν εἴωδε γε ζητεῖσθαι.

[38] Idem, *Anal. Post.*, 1, 9, 75621: φανερὸν δὲ καὶ ἐὰν ὦσιν αἱ προτάσεις καθόλου, ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὅτι ἀνάγκη καὶ τὸ συμπέρασμα ἴδιον εἶναι τῆς τοιαύτης ἀποδείξεως, καὶ τῆς (ἁπλῶς εἰπεῖν) ἀποδειξιως· οὐκ ἔστιν ἄρα ἀπόδειξις τῶν φθορτῶν οὐδ'ἐπιστήμη ἁπλῶς ἀλλ' οὕτως ὥσπερ κατὰ συμβεβηκος. ὅτι οὐ κατόλου αὐτοῦ ἔστιν, ἀλλὰ ποτὲ καὶ πῶς. ὅταν δ' ᾖ τοιούτη ἀνάγκη τὴν ἑτέρον μὴ καθόλον εἶναι πρότασιν καὶ φθαρτήν. φθαρτὴν μὲν ὅτι καὶ τὸ συμπέρασμα οὕσης· μὴ καθόλου δὲ ὅτι τῷ μὲν ἔσται, τῷ δὲ οὐκ ἔσται, ἐφ'ὧν. ὥστε οὐκ ἔστι συλλεγίσεσθαι καθόλεν, ἀλλ' ὅτι νῦν.

Lucrurile care se întîmplă cel mai des nu sînt ἀΐδια, dar ele se apropie de modelul lor pe cît posibil. *Ut plurimum* este o eternitate la scara ființelor sublunare și care ajunge pentru a fonda știința. *Ut plurimum* este deci o condiție necesară și suficientă pentru știință, deși nu satisface cu totul exigențele științei absolute. *Ut plurimum* este obiect de știință datorită generalității și necesității sale. Într-adevăr, generalitatea este aproximarea universalității, Katholou și pantós. Ea fundamentează totodată necesitatea propozițiilor prin care se exprimă știința. Fiind general, *ut plurimum* este de asemenea necesar, căci generalitatea este manifestarea exterioară a necesității. Teoretic, nu este necesitatea absolută a aidiurilor eterne, dar practic este necesitatea, după cum practic statornicia, frecvența lui *ut plurimum* constituie universalitatea.

Dar contingentul nu este necesar, ca urmare contingentul nu poate fi obiect de știință. Nu există știință, nici silogism demonstrativ al lucrurilor nedeterminate din cauza incoerenței, confuziei termenului mediu. Al doilea sens al lui *endéchómenon* (*aóriston*) exclude cu totul știința și silogismul demonstrativ. Dar primul sens al lui *endéchómenon* (*ut plurimum fieri aliquid, sed tamen non necessario*), de exemplu a albi pentru om, acest prim sens nu este cu totul incompatibil cu noțiunea de știință. Pentru că omul crește, albește și descrește *ut plurimum*, acest fapt, contingent și posibil în sine, este natural, *tò pephykos*. Acest contingent este susceptibil de a fi obiect de știință, deoarece se produce cel mai adesea, aproape cu statornicia unei legi, dar tocmai în măsura în care acest contingent natural dobîndește o oarecare generalitate și necesitate, el este obiect al științei și al silogismului demonstrativ.

Aristotel precizează că *lógoi* și *sképseis* au ca obiect contingenții de acest fel. Bineînțeles, nu este vorba de știința *simpliciter*, astfel cum este definită în *Analiticele Posterioare*, 1, 2, 71 b 9, ci de o știință *secundum quid*, de o știință *secundum accidens*.

Dar, desigur, știința *secundum accidens* nu este adevărată știință, ea nu este știință de loc, dacă este vorba de o contingență pură, de exemplu de producerea unui cutremur în timp ce umblă un animal. Contingența nedeterminată este contingență pură. Prin nedeterminarea ei absolută, contingența în sens de *aóristos* nu poate de fel să fie o știință, căci știința este cunoașterea necesarului, a ceea ce nu poate fi altfel decît este, a ceea ce este întotdeauna și invariabil — sau a ceea ce posedă o frecvență și o statornicie apropiate de necesitate, ceea ce se întîmplă *ut plurimum*.

Obiectul științei este, *stricto sensu*, necesarul; *latiore sensu*, ceea ce se întîmplă cel mai des, *ut plurimum*. Se poate spune că *latissimo sensu* mai este încă o știință a contingenților care se întîmplă cel mai des și sînt lipsiți de necesitate (διαλείπειν τὸ ἀναγκαῖον). Se pot deci deosebi două forme ale științei: 1) *simpliciter* (a necesarului); 2) *ut plurimum* (a frecventului și a statornicului), a lucrurilor contingente care se întîmplă natural, dar care sînt lipsite de necesitate (*tà pephykòta*) și se confundă aproape cu *ut plurimum*; în fond, nu sînt contingente decît *secundum quid*; de aceea, ele pot fi obiect al științei *latissimo sensu*, spre deosebire de contingenții nedeterminați, care nu sînt niciodată obiecte de știință.

„Deoarece printre ființe — spune Aristotel — unele sînt întotdeauna aceleași și sînt cu necesitate, dar nu de această necesitate numită

prin constrîngere, ci din imposibilitatea de a fi altfel, pe cînd celelalte ființe nu sînt nici cu necesitate, nici întotdeauna, ci numai de cele mai dese ori, urmează că aci este principiul, aci este cauza ființei prin accident, căci tot ce nu este nici întotdeauna, nici cel mai des spunem că este un accident" [39].

Și în *Metaph.* Δ: „Accident se spune despre ceea ce aparține vreunei ființe și poate fi afirmat într-un fel rar, dar nu este totuși nici necesar, nici constant; de exemplu dacă, săpînd o groapă pentru un copac, găsim o comoară" [40].

Este, într-adevăr, un accident pentru cel ce sapă o groapă să găsească o comoară, căci acest fapt nu este nici urmarea necesară a celuilalt, nici consecința celuilalt și nu este constant ca, sădind un copac, să găsești o comoară [41].

Ca urmare, nu există o știință a lucrurilor accidentale, accidentul fiind, prin definiție, refractar cunoașterii științifice. În schimb, se poate spune că există o oarecare știință a lucrurilor contingente care se produc în mod natural; acești contingenți nu sînt adevărați contingenți.

Or, pentru moment, Aristotel se preocupă să indice *cînd* (πότε), *cum* (πῶς) și *care* (τις) va fi silogismul format de premise contingente [42]. El deosebește două sensuri al enunțului „este contingent ca aceasta să aparțină aceleia" (*contingere ut hoc illi insit*), anume: a) aceleia aparține ceva (ᾧ ὑπάρχει τόδε); b) aceleia ceva poate să aparțină (ᾧ ἐνδέχεται αὐτὸ ὑπάρχειν).

Enunțul „este contingent ca aceasta să aparțină aceluia" este concluzia unui silogism cu două premise contingente. Căci enunțul „A este posibil de la ce este atribuit B" are unul din cele două sensuri următoare: a) „A este posibil de despre ce B este afirmat"; b) „A este posibil de despre ce B poate fi afirmat".

Enunțul „A este posibil de despre ce B este afirmat" nu diferă cu nimic de enunțul „este posibil pentru A să aparțină oricărui B". Este deci evident că se poate spune în dublu sens că este posibil ca A să aparțină oricărui B.

---

[39] Aristotel, *Metaph.*, E 2, 1026 b 26: ἐπεὶ μὲν οὖν ἐστὶν ἐν τοίς οὖσι τὸ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἐξ ἀνάγκης, οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ' ἣν λέγομεν τῷ μὴ, ἐνδέχεσθαι ἄλλως, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης οὐκ ἔστιν οὐδ' ἀεί, ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολύ, αὕτη ἀρχὴ καὶ αὕτη αἰτία ἐστὶ τοῦ εἶναι τὸ συμβεβηκος — ὅ γὰρ ἂν μητ' ἀει μηθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τοῦτό φαμεν συμβεβηκὸς εἶναι.

[40] *Metaph.* Δ, 30, 1025 a 30: συμβεβηκὸς λεγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖνα οὐ μένται οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ, οἷον εἴ τις ὀρύττων φυτῷ βόθρον εὗρε θησαυρον.

[41] *Ibidem*, Δ, 30, 1025 a.

[42] Idem, *Anal. Pr.*, I, 13, 32 b 24; νῦν δὲ λέγομεν πότε καὶ πῶς καὶ τίς ἔσται συλλογισμὸς ἐκ ἐνδεχομένων προτάσεων.

# COMUNICĂRI

## CULTURA SOCIALISTĂ ȘI CONTEMPORANEITATEA

DE

MIHAIL IOVCIUK (U. R. S. S.)

Una dintre cele mai atrăgătoare sfere ale acțiunii creatoare a gîndirii revoluționare leniniste care a însuflețit popoarele în mărețele realizări revoluționare este cultura. Și în acest domeniu, la fel ca în cel economic și mai ales în cel al relațiilor sociale, au avut loc prefaceri sociale radicale. Ele au pus bazele noului, ale civilizației comuniste.

Este cunoscut că civilizația comunistă și primul său stadiu, cultura socialistă, spre deosebire de culturile societăților anterioare, nu se poate maturiza în sînul societății capitaliste. Lenin a vorbit despre existența, în cadrul fiecărei națiuni, a unei culturi a claselor stăpînitoare și de elemente nedezvoltate ale culturii democratice și socialiste. Dar, născute în condițiile vechii societăți, elementele culturii democratice și socialiste nu se pot dezvolta pe deplin în condițiile dominației claselor exploatatoare și ale culturii lor, nu se pot închega într-o cultură spirituală multilaterală. După revoluția socialistă, după instaurarea dictaturii proletariatului, este necesară o întreagă perioadă a revoluției culturale, care se constituie ca un proces multilateral, complex, necesitînd o continuă luptă ideologică a clasei muncitoare, a partidului său.

Revoluția culturală socialistă, a cărei bază teoretică este marxism-leninismul, include în sine unul din cele mai importante principii, *principiul continuității* în dezvoltarea culturii.

Cultura socialistă nu numai că păstrează cele mai bune realizări ale culturii universale, dar le conferă și o interpretare științifică și le oferă o nouă și amplă audiență, transformîndu-le în bunuri ale maselor largi.

În legătură cu aceasta, partidului comunist, clasei muncitoare victorioase le-a revenit misiunea de a înfrînge serioasa împotrivire nu numai a rămășițelor claselor exploatatoare și a ideologilor săi, dar și a unei anumite părți a micii burghezii și a intelectualității, a unora din participanții și din tovarășii de drum ai revoluției. Era de înțeles reacția țărănimii eliberate de jugul iobăgist sau a meșteșugarilor săraci de la orașe cînd, adesea neînțelegînd ce fac, distrugeau valori artistice din conacele moșierești sau monumente arhitectonice la orașe. Mai complicată a fost însă situația cînd unii participanți la revoluție, uneori ieșiți chiar din rîndurile

Rev. filoz., **17**, *11*, p. 1315–1320, București, 1970

proletariatului, au extins ura lor de clasă față de burghezie, față de orînduirea moșierească și față de ideologia lor și asupra acelor valori spirituale care întruchipau — într-o formă sau alta — ideologia claselor dominante. De exemplu, adepții „proletcultismului", printre care și revoluționari cinstiți și militanți curajoși pe tărîmul culturii, au proclamat negarea vechii culturi și crearea celei noi pe „loc gol".

Nu puține greutăți au creat tinerei culturi socialiste numeroasele „inovații" formaliste, moderniste și chiar anumite artificii folosite în pictură, arhitectură, literatură. În primii ani după primul război mondial, reprezentanții lor ocupau adesea cele mai bune săli de expoziție, scenele teatrelor, paginile revistelor.

În aceste împrejurări, Lenin a știut să meargă împotriva curentului, ridicîndu-se împotriva pseudorevoluționarilor extremiști din domeniul culturii. El a dezvăluit caracterul mic-burghez și, în ultimă instanță, retrograd al tendințelor nihiliste și distructive față de marile realizări ale trecutului își a demonstrat că numai pe baza preluării lor critice se poate construi și dezvolta cultura socialistă. Iar ca rezultat al politicii leniniste s-a obținut un minunat aliaj între cele mai valoroase realizări ale trecutului, pe de o parte, și acele curajoase începuturi apărute în sînul clasei muncitoare, al maselor populare, precum și noile creații ale slujitorilor științei, literaturii, artei obținute pe o nouă bază ideologică : concepția marxist-leninistă despre lume, pe de altă parte.

În epoca noastră se manifestă și un alt pericol pentru progresul culturii, în calea formării și dezvoltării culturii socialiste, atît în țările capitaliste, cît și în cele socialiste, și anume : răspîndirea în sînul unei părți a tineretului și a intelectualității a unor tendințe tehnocratice, respectiv a unei atitudini negative, disprețuitoare față de științele umaniste, față de artă și literatură, față de viața spirituală a omului în ansamblu. Aceste tendințe promovează, în mod unilateral, în centrul întregii vieți și culturi umane în primul rînd tehnica și științele naturii, uitînd de faptul că civilizația comunistă se bazează pe întreaga bogăție spirituală a umanității. Asemenea stări de spirit care reușesc să pătrundă în conștiința unor oameni sînt legate de încercările burgheze și mic-burgheze de „a dezideologiza" cultura, de a restrînge concepția despre lume exclusiv la datele științelor particulare.

Principiul continuității culturii, în condițiile revoluției tehnico-științifice contemporane în societatea socialistă, pretinde o însușire adîncă și conștientă a valorilor culturale acumulate de societate în cele mai diferite domenii ale vieții spirituale, precum și o activitate creatoare în interesul omului, activitate care transformă lumea în vederea dezvoltării multilaterale a personalității constructorului comunismului.

Lenin a pus la baza activității științifice, filozofice și culturale a comuniștilor, a proletarilor și a celorlalți oameni ai muncii principiul reflectării realității în conștiința omului, al activității creatoare umane și al eficienței gîndirii lor. Teoria leninistă a reflectării include, ca moment obligatoriu, creația umană în vederea transformării lumii pe baza cunoașterii legilor ei obiective. „Conștiința omului nu numai că reflectă lumea obiectivă, dar o și creează", scrie Lenin în *Caiete filozofice*.

Lenin nu a uitat niciodată că viața spirituală a oamenilor are o condiționare socială, de clasă. El a fundamentat teoretic și a susținut

cu pasiune principiul orientării de clasă a tuturor formelor ideologice, a întregii culturi spirituale. Asemenea lui Marx și Engels, Lenin a abordat întotdeauna problema științei, a artei, a literaturii și filozofiei din punctul de vedere al concepției despre lume și al intereselor fundamentale ale clasei muncitoare, clasă căreia îi aparține viitorul, clasă profund interesată în distrugerea tuturor formelor exploatării și înstrăinării, în dezvoltarea nemărginită a forțelor de producție, a culturii și științei.

Marxismul a legat întotdeauna realizarea idealurilor omenirii de lupta de clasă a proletariatului, a claselor muncitoare pentru socialism, a condamnat raționamentele neîntemeiate și abstracte despre „om în general", „libertate în general", „conștiință în general", jalnicele încercări de a se ridica „deasupra" claselor și a luptei lor ș.a. Nici un om — arăta Lenin — nu poate să nu treacă de partea unei clase sau alta (din moment ce el a înțeles interrelațiile lor), nu poate să nu se bucure de succesele clasei respective, nu poate să nu se întristeze de eșecurile ei, nu poate să nu se indigneze împotriva acelora care împiedică dezvoltarea ei prin propagarea unor concepții învechite etc. Marea forță creatoare a mișcării proletariatului, ideologia sa revoluționară și activitatea sa transformatoare au cucerit — ca mărturie stau țările socialiste — mulți savanți, scriitori, maeștri ai artei, atrăgînd, și în țările capitaliste și în cele în curs de dezvoltare, de partea marxismului pe cei mai progresiști activiști în domeniul științei și culturii. Este adevărat că acest proces nu se desfășoară ușor și rectiliniu, deoarece oamenii de știință și ceilalți reprezentanți ai intelectualității în lumea capitalistă, iar uneori și în țările care merg spre socialism se află încă sub influența ideologiei burgheze și mic burgheze. Și în zilele noastre se ridică din nou problema : acționează oare *principiul marxist-leninist al condiționării de clasă* a diferitelor forme ale conștiinței sociale, *principiul partinității ideologiei*? Nu sînt puțini acei ideologi, politologi, filozofi și sociologi burghezi și mic-burghezi, adepți ai teoriei dezideologizării, care susțin că vremurile cînd ideologia de clasă determina viața spirituală a societății a trecut, deoarece acum apar pe primul plan progresul tehnic, dezvoltarea științelor naturii, urbanizarea, creșterea și perfecționarea comunicațiilor de masă, sporirea greutății specifice a cercetării științifice și a intelectualității tehnice-inginerești în masa populației etc., toate aceste fenomene fiind, chipurile, identice în lumea socialismului, ca și în lumea capitalistă. De ce oare, se întreabă ei, ar trebui ca oamenii să mai aibă concepții de clasă opuse despre lume, artă ș.a., din moment ce convingerile lor în domeniul culturii se îndreaptă spre convergență, adică spre unificarea culturii, a vieții spirituale a oamenilor, independent de sistemele sociale, iar cel mai bun mijloc pentru aceasta l-ar constitui „ruperea" de ideologie, de caracterul de clasă al concepției despre lume ș.a.

Or, principiul caracterului de clasă al culturii spirituale propriu marxism-leninismului își păstrează întreaga sa însemnătate în condițiile trecerii de la capitalism la socialism și în societatea socialistă, cînd rolul clasei muncitoare în toate domeniile vieții sociale crește în mod deosebit.

Marxism-leninismul, în opoziție cu ideologia burgheză și mic-burgheză, formulează și susține *principiul creșterii rolului clasei muncitoare în viața societății contemporane, în dezvoltarea culturii epocii noastre.* Dar și aici, în domeniul culturii, creșterea rolului clasei muncitoare în toate sferele vieții, inclusiv în cea spirituală, adesea este negat sau mini-

malizat. De exemplu, se afirmă în mod neîntemeiat — nu numai în literatura de specialitate din Apus, dar uneori și în literatura filozofică din țările socialiste — că în situația în care învățămîntul, știința, arta sînt proprii într-o mai mare măsură intelectualității, iar clasa muncitoare nu posedă într-o suficientă măsură elemente de cultură, ea nu mai poate pretinde rolul de forță conducătoare în societate. În lumea burgheză se răspîndesc concepții tehnocratice care neagă sau minimalizează rolul conducător al clasei muncitoare în procesul revoluționar contemporan, în dezvoltarea societății spre socialism, afirmîndu-se că, în condițiile revoluției tehnice-științifice contemporane, ar dispărea necesitatea clasei muncitoare și a organelor sale conducătoare în statul socialist, deoarece rolul conducerii, al planificării ș.a. în stat poate fi îndeplinit cu succes de mașini, de diverse construcții cibernetice, iar în cazul unor necesități extreme de către savanții, constructorii, inginerii care le dirijează.

Activiștii din domeniul științei și culturii, clasa muncitoare din țările socialiste dau o înaltă prețuire construcțiilor cibernetice, „mașinilor gînditoare", metodelor matematice și ale altor științe exacte, înțeleg perfect rolul important și mereu crescînd al intelectualității în viața societății contemporane. Dar, oare, aceasta înseamnă că intelectualitatea se transformă ori se va transforma cîndva într-o forță specială situată deasupra clasei muncitoare și a celorlalte mase muncitoare? Oare nu are loc, în condițiile socialismului, un alt proces, și anume ridicarea nivelului cultural al clasei muncitoare și al țărănimii pînă la nivelul intelectualității, deși în prezent această problemă nu și-a găsit încă o rezolvare satisfăcătoare?

În diferitele sfere ale vieții sociale — economică, politică, spirituală, în creația tehnico-științifică și artistică —, clasa muncitoare își ridică deosebit de repede nivelul cunoștințelor sale. Și aceasta este una din premisele rolului conducător al clasei muncitoare, în frunte cu partidul comunist, clasă care a fost și va fi mintea, cinstea și conștiința epocii noastre și va îndeplini și în viitor rolul conducător în construirea societății socialiste și comuniste, muncind, gîndind și creînd noua societate împreună cu intelectualitatea socialistă și țărănimea colectivistă.

Marxism-leninismul are întotdeauna în vedere — în condițiile oricărei transformări sociale, culturale, economice — omul cu interesele și necesitățile lui, acesta fiind nu un om abstract, un om în general, ci omul muncii din epoca respectivă. Principiul umanismului socialist: „Totul pentru om, totul pentru binele omului" a fost așezat de partidele comuniste la baza dezvoltării culturii socialiste. Toate schimbările sociale înfăptuite de clasa muncitoare, de masele muncitoare, sub conducerea partidelor comuniste, pe baza cunoașterii realității obiective, a legilor și tendințelor dezvoltării ei, se realizează nu în numele unor legi istorice fatale, predestinate, ci în procesul activității oamenilor înșiși, în numele omului, al fericirii sale pe pămînt, al vieții sale pașnice, al libertății și dezvoltării sale multilaterale.

În veacul nostru dinamic, în condițiile revoluției tehnice-științifice și ale luptei dintre cele două sisteme în problemele umanismului, unul din mijloacele preferate ale propagandei burgheze este acela de a discuta despre om „în general", de a reduce esența omului la însușirile lui biologice și psihologice și de a uita de esența lui socială, de condiționarea istorică a intereselor și necesităților lui etc. Omul ca personalitate — iată una

din acele „probleme" de care se împiedică unii scriitori marxişti, activişti în domeniul artei, filozofiei, sociologiei. Unii nu au înţeles, iar cîteodată s-au şi ridicat împotriva încercatului principiu leninist după care înfăptuirea umanismului socialist, a rolului său în toate domeniile vieţii — inclusiv în sfera culturii — necesită o continuă luptă de clasă, precum şi rolul conducător al clasei muncitoare şi al partidului său. Eliberarea omului ca personalitate şi dezvoltarea sa cu adevărat liberă sînt indisolubil legate de lupta de clasă împotriva imperialismului şi a tuturor forţelor antisocialiste.

Unul dintre cele mai importante principii marxist-leniniste ale culturii socialiste a fost şi este *principiul internaţionalismului.*

Internaţionalismul, în înţelegerea marxist-leninistă a culturii, s-a manifestat în special în lupta pentru stabilirea şi dezvoltarea noului conţinut socialist, internaţionalist al culturii proletare în formele sale naţionale. Datorită politicii naţionale leniniste, multe popoare din U.R.S.S., ale căror tradiţii culturale nu au fost cunoscute sau chiar au fost date uitării pînă la revoluţia socialistă, au putut să-şi dezvolte creaţia lor culturală pe baza propriilor tradiţii progresiste şi să-şi însuşească valorile spirituale acumulate ale altor popoare, ale întregii lumi.

Înflorirea naţiunilor socialiste şi a culturii lor, dezvoltarea multilaterală a tuturor potenţelor existente în viaţa spirituală a fiecărui popor, pe de o parte, şi îmbogăţirea reciprocă a valorilor culturale ale diferitelor naţiuni, pe de altă parte, contribuie la dezvoltarea culturii contemporane.

Cel mai important principiu marxist-leninist, determinant în domeniul culturii, este însă *pricipiul partinităţii*, al luptei ideologice în diversele domenii ale vieţii spirituale. Experienţa dovedeşte că principiul partinităţii nu se referă nici pe departe numai la publicistica de partid, ci şi la literatura ştiinţifică şi beletristică.

Partinitatea în domeniul culturii constă în însuşirea justă, conştientă şi multilateral creatoare a sensului, a tendinţei şi a rezultatului final al fiecărui eveniment istoric, al fiecărui proces social, în asigurarea rolului însufleţitor şi conducător al partidului comunist în oricare din sferele creaţiei spirituale. Acest principiu presupune lupta neîmpăcată împotriva ideologiei burgheze şi în acelaşi timp priceperea de *a prelua* în mod critic tot ceea ce a fost creat şi se creează mai preţios în prezent în ştiinţa, tehnica şi cultura lumii capitaliste. În acelaşi timp, datoria internaţionalistă a activiştilor culturali constă în demascarea profundă şi convingătoare a orînduirii antiumane imperialiste.

Revoluţia culturală în Uniunea Sovietică a învins, sarcinile ei de bază au fost îndeplinite. Înseamnă oare că au fost rezolvate definitiv toate sarcinile revoluţiei culturale în întregime ? Nu, pentru că desăvîrşirea revoluţiei culturale necesită încă multă muncă. Fiecare dintre noi ştie cît de însemnată este încă deosebirea dintre nivelul social-cultural al oraşului şi cel al satului, cît mai este încă de făcut pentru a ridica nivelul de cultură al celor mai largi pături ale populaţiei pînă la nivelul mediu şi superior. Revoluţia culturală în Uniunea Sovietică nu e desăvîrşită, deşi sarcinile principale ale revoluţiei culturale în domeniul social au fost rezolvate şi nu există nici un fel de contradicţii sociale în cultura şi viaţa spirituală a diferitelor grupuri şi pături ale societăţii sovietice.

În etapa actuală, procesul revoluției culturale socialiste continuă și se dezvoltă în societatea sovietică la fel ca și în procesul revoluției tehnice-științifice. Una din sarcinile revoluției tehnice-științifice și culturale constă în aceea ca torentul uriaș de informație să fie asimilat în mod conștient de către omul societății socialiste, astfel încît el să nu fie transformat într-o anexă a mașinii, să nu fie ceva intermediar între „mașina vorbitoare" și o ființă vie. Sarcina culturală principală în Uniunea Sovietică constă în aceea că, în condițiile trecerii de la socialism la comunism, toate valorile culturale să devină nu numai achiziții ale tuturor oamenilor sovietici de la orașe și sate, ci să servească ca bază pentru creația culturală a multor milioane de oameni. Grija față de viitorul comunist, față de ridicarea continuă a educației și culturii, a întregii vieți spirituale a oamenilor, crearea societății comuniste, grija față de sarcina ca concepția științifică, comunistă despre lume să învingă definitiv în psihologia, în morala, în conștiința tuturor membrilor societății, înlăturînd concepțiile și acțiunile neștiințifice, nesocialiste, înapoiate, toate acestea constituie o problemă imperioasă a partidului comunist și a întregului popor sovietic. În fața filozofiei marxist-leniniste se ridică tot mai mult problema îmbinării organice a științelor naturii cu științele sociale, a filozofiei cu cunoștințele tehnice, a artei cu cibernetica, problema dezvoltării multilaterale a personalității în secolul grandioasei revoluții tehnice-științifice, problema viitorului luptei dintre cultura socialistă și cultura burgheză pe arena internațională și alte probleme ale dezvoltării culturale a omenirii.

Rezolvarea vitală și creatoare a acestor probleme poate fi obținută, după cum arată experiența istorică și lupta ideologică contemporană, numai pe baza marxism-leninismului, a tradițiilor și a principiilor lui.

# EROAREA ÎN ARTĂ

DE

RADU SOMMER

În ştiinţele teoretice şi în filozofie, eroarea se explică fie prin natura dialectică a cunoaşterii, fie prin inadecvare la realitate, prin abatere de la regulile logice ale demonstraţiei, ca sofism sau paralogism, ca judecată sau raţionament lovit de păcatul generalizării pripite, al omisiunii, echivocului, ambiguităţii etc.

După Heidegger, eroarea ar fi fost o maladie cronică şi, în acelaşi timp, starea naturală a filozofiei, în goana ei anarhică, sterilă şi speculativă după aşa-numitele concepte ultime şi definitive.

Istoriceşte şi gnoseologic vorbind, marxismul depistează eroarea filozofică în supralicitarea metafizicii sub formele ei dogmatice vulgar-materialiste sau idealiste.

Oricum am defini-o sau reconsidera-o, eroarea, în cîmpul cunoaşterii teoretice, reprezintă, în esenţă, un efect de inadecvare a subiectului la sine însuşi sau a subiectului la obiect.

Nu e mai puţin adevărat că (şi aceasta s-a mai spus) eroarea, intenţionată sau nu, e adesea fecundă. Reducerea la absurd (arma ironiei socratice), impasul logic, tautologia, confuzia, aporiile, paradoxurile, pseudoproblemele, înfundăturile şi rătăcirile de orice fel reprezintă experienţe ale cunoaşterii care impun, pe parcursul traiectoriei sale zigzagate, contradictorii, prin reacţie, corijarea aberaţiilor, repunerea corectă a problemelor, reconsiderarea şi soluţionarea lor, reabilitarea adevărului (şi în această privinţă sînt citate adesea analizele lui G. Cantor, C. Burali-Forti, B. Russell, E. Zermelo ş.a.). Unele erori, prin forţarea viziunii rutiniere, convenţionalizate, nedialectice, duc la explorarea unor regiuni nu numai necunoscute, dar chiar şi nebănuite ale adevărului. În acest din urmă caz, în confruntarea dintre eroare şi adevăr, termenii îşi schimbă nu rareori locurile. „Înţelegînd eroarea ca un caz particular al rolului *pozitiv* deţinut de «negaţie» în gîndire, materialismul dialectic ne permite să afirmăm că eroarea descoperită şi înţeleasă, ba chiar premisa eronată ipoteza falsă, pista greşită pe care se angajează la un moment dat cercetătorul, recunoscute ca atare, pot duce la rezultate fertile", afirmă Victor Ernest Maşek în studiul său *Rolul fecund al erorii în creaţia ştiin-*

Rev. filoz., **17**, *11* p. 1321–1332, Bucureşti 1970

*ţifică*"[1]. Demonul erorii poate deveni deci un înger bun pentru un Faust, care ştie, în cele din urmă, cum să-l exploateze în folosul adevărului, binelui şi frumosului omenesc. Şi chiar dacă insula de umanitate pe care acesta i-o smulge lui Mefisto, dejucîndu-i planul tenebros, s-ar dovedi a fi, în cele din urmă, o „iluzorie insulă plutitoare", aceasta poate servi zborului neobosit al gîndirii spre necunoscut, cel puţin ca un punct de sprijin, ca loc de odihnă, înaintea unei noi călătorii, sugerează acelaşi autor.

„Eroarea — afirmă H. Wald — nu este o *formă* a cunoaşterii, ci un moment al ei, negat dialectic de etapa următoare, dar util prin tensiunea lui interogativă"[2]. Eroarea, precizează V. E. Maşek, funcţionează uneori asemenea unui vaccin ce provoacă anticorpi necesari capacităţii de luptă a organismului. Ea apare ca un fenomen necesar precipitaţiilor creatoare. Iubesc pe cel ce imposibilul rîvneşte, spunea Goethe, şi oamenii vor face greşeli atîta timp cît vor tinde spre ceva.

Atît în filozofie, cît şi în ştiinţă, eroarea poate fi nu numai o piatră de încercare a adevărului, proba lui de foc, dar şi mediul în care vigilenţa critică se oţeleşte şi se ascute, gîndirea se căleşte, se agereşte şi devine mai suplă, se rafinează pînă la virtuozitatea acrobatului care dansează dezinvolt deasupra prăpastiei. Alături de apa vie a adevărului, apa moartă a erorii participă uneori complementar şi mîntuitor la reîntregirea unei gîndiri fragmentare, metafizic secţionate şi la insuflarea vieţii care îi lipseşte. Uneori o prea multă, o prea rigidă certitudine strică, şi eroarea aduce gîndirii ofranda dialectică a îndoielilor şi corecţiilor ei, avertismentul salvator, ba chiar darul tăgadei neobligatoriu distructive şi posibil mănoase.

Se înţelege, tot aşa cum există adevăruri absolute (de tipul datelor istorice, astronomice etc.), există şi erori absolute, greşeli fundamentale, premise funciarmente false, care nu numai că sterilizează demersul cunoaşterii, dar pot antrena un întreg lanţ de grave prejudicii. Există, aşadar, erori de care trebuie să ne temem şi să ne ferim şi erori ale căror ascunse oracole e bine să le consultăm. Prezenţa acestor două categorii de erori în viaţa cunoaşterii impune însă nu atît teama de ele, cît mai degrabă îndoiala metodică, prevederea alternativelor posibile şi, ca să spunem aşa, *o prudentă îndrăzneală*, precauta temeritate proprie oricăror investigaţii riscante, explorării cu paşi dinainte măsuraţi a întunericului din care ne pîndesc fel de fel de primejdii, de imprevizibile stihii. Înţelegerea dialectică, nuanţată a funcţiilor negative şi pozitive ale erorii ne fereşte însă atît de înnămolirea în dogmatism, cît şi de o suspiciune excesivă faţă de nou, împinsă pînă la conservatism. După cum spunea Blaga, cine n-are îndrăzneala „să greşească" nu va descoperi niciodată adevăruri mari, iar Whitehead afirma că panica faţă de eroare este moartea progresului. Încă nu se ştie care e proporţia între numărul ipotezelor infirmate şi cel al ipotezelor confirmate în istoria ştiinţelor. Se ştie însă că existenţa acestora din urmă e condiţionată de naşterea şi depăşirea celor dintîi. De altfel, teoretizată, metodologizată, eroarea a devenit un stadiu intermediar necesar chiar şi în implacabilul calcul al maşinilor electronice.

★

[1] Vezi „Astra", 1969, nr. 6.

[2] H. Wald, *Elemente de epistemologie generală*, Bucureşti, Edit., ştiinţifică, 1967, p. 79.

Este interesant de arătat că discursul artistic, în special în arta modernă, în opoziție cu cel al științelor teoretice și al filozofiei, folosește adesea, obținînd surprinzătoare și revelatoare descoperiri euristice și noografice, însoțite de puternice efecte emoționale, tocmai formele de gîndire compromise, riscante, sublogice aflate la periferiile sau în afara demonstrației logice, mai sus menționate.

Simbolul, care pentru impresioniști și simboliști îndeplinea o funcție pur sinestezică, sugestivă și evocatoare de vagi și uneori discutabile corespondențe, menite să comunice fiorul unei tainice unități a lumii, a devenit, la unii expresioniști, ca și la cei care au excelat în cultul paradoxului negativ și al absurdului (existențialiști, suprarealiști, Kafka, Musil, Beckett, Anouilh sau Ionescu), prin potențare și hiperbolizare filozofică, o alegorie misterioasă, încărcată de negație generalizată, extinsă la întreaga specie, purtătorul mesajului fatal al alienării originare, absolute și totale a omului.

Paralogismele, paradoxele imposibile, metamorfozele kafkiene ca simboluri ale afirmării reversibilității și involuției speciilor sînt măștile revelatoare ale alienării, mărturiile unei existențe pe cît de reale, pe atît de absurde, dovezile cele mai adecvate ale divorțului dintre rațiune și viață, grimasele pe care acesta le provoacă.

Este evident pentru cel mai îndrăzneț experimentator de avangardă că procedeele antiartei, în toate domeniile, genurile și speciile acesteia, *nu* constituie greșeli în măsura în care, în ultimă instanță, nu contrazic condițiile esențiale ale artei dintotdeauna, nu ating fundamentele ei. Versul alb, iregular, atonalitatea, informalul, melodia infinită, introducerea „alfabetelor metafizice", eludarea modeleului în pictură, recursul la invenția continuă în flux progresiv, abolirea sintaxei și a prozodiei tradiționale etc. etc. *nu* constituie erori, și contribuția lor la inovarea expresiei și la potențarea expresivității este astăzi incontestabilă.

Dacă eroarea logică poate constitui uneori un teren nutritiv din care viziunea artistică soarbe forță și tinerețe, vigoare critică și vaticinară, ne putem întreba cu legitimă curiozitate : oare demersul artistic este el atît de infailibil, de invulnerabil încît, dispensîndu-se de adevăr și recurgînd la abuz, să nu fie expus el însuși rătăcirii ? Există oare un adevăr artistic și o eroare, o abatere de la el, care l-ar putea altera, submina și dezagrega pînă la neființă ? Se poate produce în procesul creator o alienare de tip specific (în afara oricărei cauzalități extrinseci), care îmbolnăvește gîndirea și o face să zămislească monștri neviabili, o smulge de pe orbita ei firească, proiectînd-o irecuperabil în neantul nonartei ?

La această din urmă întrebare, credem că nu greșim răspunzînd afirmativ și preconizînd necesitatea instituirii unei *estetici a erorilor* creației, a unei estetici a operelor artisticește eronate, a formelor erorii artistice, a cauzelor intrinseci ale caducității imediate sau premature a unor opere, o știință a viciilor, a agenților nocivi care provoacă malformații teratologice progeniturilor artei și le condamnă, *ab ovo*, la pieire.

Estetica erorilor artistice, necesară ca și estetica urîtului sau a fantasticului, a grotescului sau a sublimului, ar putea fi un fel de logică, de aritmetică, de gramatică a discursului artistic, o igienă menită să

detecteze, să probeze sau să preîntîmpine slăbirea articulațiilor lui, compromiterea demersului creator, nașterile nereușite, micile, dar fatalele „greșeli de calcul" ale imaginației creatoare.

Dar pentru a defini eroarea artistică ar trebui mai întîi să precizăm condiția adevărului artistic. După cum am mai arătat[3], aserțiunea potrivit căreia arta nu „reflectă" realitatea în mod direct, ci numai reflectarea acesteia de către spirit, ceea ce face din opera de artă o „oglindă magică" a spiritului însuși, ne pare cu atît mai învederată, cu cît realitatea obiectivă e transpusă prin reacții afective decurgînd cîteodată unele din altele, prin supradistilare mentală, pînă la cea mai subtilă elaborare. Reflectare a unei reflectări, ea însăși spiritualizată, a lumii, opera de artă este, prin natura sa, mediată, indirectă, abstractă, suprareală. Dacă spiritul este o asemenea lume de gradul al doilea, în care realitatea obiectivă își regăsește chipul și asemănarea, arta, la rîndul ei, este aceeași lume, dar de un al treilea grad, existînd grație medierilor spiritului care s-a supradistilat în ea și în care realitatea reapare sublimată, aprofundată și transfigurată.

La toate acestea s-ar putea adăuga și faptul, de loc neglijabil, ba chiar esențial că această a treia treaptă a realității care e realitatea gîndită artistic, constituie însuși mediul în care germinează potențele ei creatoare, laboratorul original unde se amestecă și se decantează miraculoasele și activele ei filtre, lianții edificării unor alte visuri și lumi.

Ținînd seama, de asemenea, de vocația artei moderne pentru recursul la izvorul de sugestii ale gîndirii lucide, pentru cultivarea grădinilor suspendate ale unei sensibilități noi, înnobilată prin autodepășirea și escaladarea intelectului, pentru farmecele, patosul și delirul inteligenței (după cum a fost definită, de pildă, dominanta artei lui Picasso), vom fi nevoiți să mai avem în vedere trierea, în această zonă supraetajată a gîndirii artistice, a unor noi recolte de emoții, spiritualmente superioare, dar și de noi erori potențiale și reale, aferente.

Adevărul artei se află totuși aci, în aceste misterioase și tot mai înalt suprapuse zone ale transmutațiilor alchimice ale realității într-alta nouă, deosebită sau opusă ei, într-o irealitate ideală, model sau prototip al lumii născute de om, plăsmuire perfectă, întrevăzută în puținele, firavele și singularele semințe ale viitorului.

Prin celebra „parabolă a arborelui", în conferința sa *Despre arta modernă* susținută la Jena, în 1924, Paul Klee arată că orientarea artistului în ordinea naturii și a vieții reprezintă rădăcinile unui copac; trunchiul prin care urcă seva experienței simbolizează artistul, iar ramurile, viziunea și expresia artistică. „Nimănui nu-i vine ideea să ceară unui arbore — adaugă Klee — să-și formeze ramurile după modelul rădăcinilor. Fiecare este de acord că partea de sus nu poate fi un reflex al celei de jos. Este evident că diferitele funcțiuni care se exercită în ordini diferite trebuie să le corespundă serioase deosebiri".

Opera de artă nu poate însă constitui o structură vie, supraviețuitoare timpului dacă nu posedă harul organicității, al unei vascularități multilaterale, fin și infinitesimal ramificată, prin care circulă permanent

[3] *Despre viitorul spiritual al artei* (Comunicare făcută la al XIV-lea Congres internațional de filozofie de la Viena) în „Revista de filozofie" 1969, nr. 1.

seva autenticității, și a unei vaste, arborescente și amănunțite inervații care îi asigură, pînă în cele mai îndepărtate capilare, funcționalitatea, pulsația adevărului, a finalității ei nemărturisite și comunicabilitatea lor chiar și postumă. Trebuie să existe, dincolo de orice polisemie, deschidere și fluiditate nediferențiată, un *continuum*, o omogenitate, o articulație determinată de un *scop* implicit, și nu explicit care să-i asigure operei identitatea de unicat, subzistența, interesul și accesul permanent al publicului.

În această lumină, definirea erorilor artei este simțitor ușurată, ele apărîndu-ne, în primul rînd, ca infidelitate și inadecvare față de realitatea spirituală din care opera descinde, față de adevărul specific al artei, de legile, normele și regulile proprii producerii lui, oricînd și pretutindeni.

Incontestabil, căutarea cuvîntului, a sunetului sau a culorii care exprimă adevărul își are succesele și insuccesele sale. Proprietatea semnelor, corespondența (concordantă sau voit discrepantă) dintre semnificant și semnificat constituie o lege generală și eternă a oricărei arte. Incompatibilitățile și incongruențele în domeniul corelațiilor conținutului și formei, al ideii artistice și al mijloacelor de expresie se manifestă ca erori, eșecuri, pedepsite uneori pe loc de contemporani sau, în cele din urmă, de posteritate, oricît de liberală s-ar dovedi poetica unei arte chiar și de avangardă (eșecul nefiind altceva decît eroarea materializată iremediabil, eroarea *in actu*, corupția gîndirii pînă la delincvescența practică, la compromiterea imediată sau tardivă, parțială sau totală a operei).

Este posibilă eroarea chiar și într-o artă liberalizată la maximum ? Da, ea e posibilă chiar și în acele manifestări artistice de avangardă care se constituie, trăiesc și proliferează, cu mîndrie și în mod tendențios, pe eroare, din eroare și *pentru* eroare, dacă ar fi să ținem seama numai de inconsecvențele și abaterile de la însuși principiul lor fundamental. În peisajul erorii, în cultura și ostentația eșecului, corectitudinea și scrupulul infailibilității devin erezii și introduc note violent discordante de convenționalism.

Eroarea „iese prin căciulă" tot atît de inoportună, indezirabilă și involuntară ca și urechile de *equus asinus* ale lui Bottom sau Midas, iar criticii de artă nu fac decît să semnaleze, o dată cu meritele unui stil, acele stridențe denunțate în celebra metaforă a lui Klee : „Vine călare în biserică și în odăjdii la manej". Iar dacă, în conformitate cu spiritul *mal tourné* al unei arte absurde, tocmai extravaganța de mai sus ar fi însăși regula, eroarea ar putea fi denunțată ca o scandaloasă aberație, de data aceasta, *mutatis mutandis*, prin răsturnarea aceleiași formule : „Vine la biserică în odăjdii și călare în manej !" În această incompatibilitate a mijloacelor și a scopurilor se află izvorul erorii. În acest sens, eroarea și adevărul își schimbă locurile ; ceea ce pentru un stil e o eroare, pentru altul ar putea fi, din punct de vedere artistic, „purul" adevăr. Inconvenabila comportare, denunțată cu indignare de Klee, poate constitui o fericită „găselniță" pentru genul absurd ; indignarea ar putea fi, *în acest caz*, justificată dacă lucrurile ar fi prezentate invers, conforme normelor obișnuite de comportare.

Dacă formele gîndirii ilogice, reprezentările antirealiste sînt proprii artei moderne, atunci și logica lor răsturnată își are legile ei, legi ale căror chemări fantezia creatoare trebuie să le asculte. Chiar și în cea mai anarhică sau naivă dezlănțuire a stihiilor imaginației există reguli ale jocului ei stîngaci sau iregular, ca și legi ale ilegalității și nonconformismului ei. Există chiar și o ordine a anarhiei, o știință a naivității, o pondere a furiei oarbe, o legalitate și o disciplină a negării absolute. Această logică inversă sau paralogică, pusă aprioric sub semnul negației, poate face și ea obiectul unei estetici a erorilor, căci ea nu este decît una dintre nenumăratele logici posibile ale gîndirii artistice.

La o atentă și susținută cercetare critică ar rezulta deci că, în ultimă analiză, viciul originar zămislitor de eroare rămîne inaptitudinea adecvării mijloacelor artistice la scopul subiacent operei la finalitatea imanentă a momentului creației, neconcordanța dintre conținut și formă, elemente care, în loc să apară ca un singur *dat* unitar, omogen, organic constituit, indivizibil și ireductibil la unul sau altul dintre ele, „se taie" și se despart uneori într-o dualitate distonantă.

Mult dezbătuta formulă kantiană a „finalității fără scop", după cum am mai arătat, a fost în mod greșit trunchiată și unilateral răstălmăcită de către unii zeloși autonomiști, estetizanți și dogmatici, prin nesocotirea nuanțelor ei semantice originare. Ea a ajuns, cu trecerea timpului, și prin abuz, o reducție simplistă și sărăcită de sensuri a definiției frumosului ca „forma finalității unui obiect, întrucît e percepută în el fără reprezentarea unui scop", adică a frumuseții al cărei scop real e implicit, căreia finalitatea nu-i lipsește, în forma și organizarea sa, finalitate pe care *nu ne-o reprezentăm însă, ca atare, în mod explicit*, atunci cînd apreciem frumusețea[4]. Finalitatea operelor spirituale, de cele mai multe ori latentă în cele artistice, transcende de fapt, la o anumită oră istorică, la una și aceeași bătaie de ceas, o mulțime de alte fenomene ale unei contexturi sociale, umane date, în calitate de *cauză* simultană și generală a lor (conștientă sau inconștientă), de impuls transmițător al unei informații, comenzi noi care le declanșează și le pune pe toate în mișcare, le omologhează și le restructurează unitar. Devierea de la *acest* scop devine eroare atunci cînd acesta este fie ignorat, fie servit cu procedee desuete, incompatibile cu el sau exprimat manifest prin mijloace discursive, nonartistice.

Se înțelege, în afara finalității istoricește determinate, implicată în creația culturală, sau chiar în cadrul ei, activează în artă și o finalitate specific estetică. Cu drept cuvînt, Schmidt-Relenberg îi reproșează, în „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie" (nr. 3/1969), lui Robert Escarpit, reeditarea „lipsei de finalitate" a artei, criteriu care ar exclude din domeniul artei cele mai multe opere moderne. Or, neconcordanța mijloacelor de expresie la scopurile artistice înseși, precalculul inadecvat al efectelor și anularea acestora prezintă, în istoria tuturor artelor, cauza unor eșecuri fără număr. Regretăm că, în absența unui studiu exhaustiv și aprofundat, ne expunem, în cazul, de față, aceleiași critici pe care tot Schimdt-Relenberg, în același număr al revistei susmenționate, i-o face lui Adorno, care, recunoscînd ideia unei necesități

[4] *Autonomie și responsabilitate în artă*, București Edit. politică, 1969, p. 29.

a „concordanței între mijloacele și scopurile estetice", nu indică însă și criteriile de recunoaștere a acestei concordanțe.

O altă sursă inepuizabilă de erori în construcția operei de artă o constituie, după cum reiese din studiile lui Henri Wald asupra corelațiilor limbajului cu gîndirea, lipsa de măsură a artistului în folosirea *tensiunii* naturale și permanente dintre semnificant și semnificat, astfel încît această tensiune este înțeleasă fie printr-o prea mare apropiere, uneori chiar prin identificarea celor două condiții ale comunicării, ceea ce echivalează cu platitudinea sau cu naturalismul derizoriu, fie printr-o prea mare îndepărtare a unuia de celălalt, ceea ce sfîrșește prin absconsitate deplină și incapacitatea totală a comunicării.

Erorile artistice se dovedesc, așadar, în permanență, în întreaga gamă a varietății lor, specii ale acestei incompatibilități a „mijloacelor" față de „scop," împinsă fie pînă la ignorarea sau escamotarea voită, fie pînă la absolutizarea acestuia din urmă în dauna miljoacelor, aflate sub nivelul lui. Exemplele ilustrative sînt, în această privință, fără număr.

Uneori, umbrele erorii acoperă parțial opera cea mai izbutită. Inegalitățile unor poezii ale lui Hugo au prilejuit obnubilări, pe care, ulterior, ingratitudinea urmașilor a tins să i le atribuie în general. Astfel, faimosul *quoique* (Il était généreux quoiqu'il fût économe) repetat în mod demonstrativ în *Booz endormi* tulbură, fără voia lui sarcastic, farmecul grav, arhaic și virginal al poemului. „J'errais *donc* l'oeil rivé sur le pavé vieilli", afirmă concluziv, pînă și Mallarmé, adăugînd pata unui prozaic *deci* tabloului serafic din *Apparition*. Celebrul gest autocritic al lui Verdi, care, spre sfîrșitul vieții, cînd în creația sa se afirmă tendința menținerii, o dată cu tensiunea dramatică, a discursului muzical continuu, înclinarea spre abandonarea belcanto-ului și spre subordonarea tehnicii vocale față de vehemența expresiei dramatice, spre o orchestrație cît mai colorată, mai largă și multilaterală, a cumpărat toate orgile de Barbaria din Italia și le-a dat foc, renegîndu-și ariile facile și vetuste ale tinereții, n-a fost un act insolit nici pentru lumea scriitorilor și a pictorilor de seamă, necruțători față de propriile păcate.

Modalitățile noi de expresie devin însă o sursă inepuizabilă de erori, de îndată ce sînt cultivate *în sine* și *pentru sine*, în virtutea inerției, a unei generații spontane, ca preeminență a mecanismului autonom al inovației tehnice, indiferente față de conținut, pînă la substituirea inspirației grave și autentice. Există o autoproliferare impulsivă, irezistibilă, o năvalnică și amenințătoare partenogeneză a *noutății* care uită adesea de ceea ce e peren, nesocotește sau anulează etern umanul, manifestă opacitate față de *noul* autentic real, revendicat de viitor, redevabil viitorului, ca sinteză originală a trecutului și prezentului și ca reviriment al eternității. Combătînd dogmatismul și academismul, *noutatea* se angajează, nu o dată, orbește pe panta alunecoasă a acelei inventivități formale din care adînca și eterna aspirație spre redescoperirea omului dispare. Astfel, dogmatismul și academismul, care, ca mentalități formaliste și conservatoare, exclud veritabila dinamică a eternității, fascinația absolutului reeditat în ipostaze inedite, se întîlnesc pe terenul comun al lipsei de conținut uman cu antidogmatismul și antiacademismul formal, adeverind astfel vechiul adagiu după care extremele se ating. Experiența

artistică dintotdeauna atestă adevărul că formalismul de orice fel, în ciuda revelațiilor și a învățămintelor pe care uneori le prilejuiește, a fost și rămîne un izvor abundent, dar puțin potabil, o mină malefică, dar săracă, nu de aur, ci de mercur. Epigonismul, eclectismul și manierismul, alături de valorile certe pe care le introduc, oricît de ingenioase s-ar dovedi, ajung, prin abuz, să devină aplicații ale operei de obstinată exploatare a unor zăcăminte secătuite și abandonate. A fi o dovadă de ipocrizie filistină și snobism, o carență de curaj intelectual, un gest de mimetic și penibil conformism să nu recunoaștem că deșertăciunii didactice oferite de academism și dogmatism i se opun astăzi, la extrema cealaltă a formalismului, prin ostentație, exponatele unei noi deșertăciuni în care redundanța explicitărilor și falselor perfecțiuni de altădată este concurată de haosul confuz și nediferențiat al reprezentării artistice, spiritualmente exiguă, tulburată de fulgere răzlețe, lipsite de finalitate, de traiectoriile luminoase, dar nepromițătoare, întîmplător întretăiate ale ploilor ei de meteoriți.

Pentru orice artist, critic de artă sau estetician autentic este în afară de orice îndoială că eludarea totală a emoției artistice originare prin introducerea din afară, clandestină, în artă, a unor elemente parazitare, ca: explicația didactică, predica de amvon, pledoaria propagandistică și filozofantă, invenția silită și prolixă, simularea retorică a emoției, interjecția demagogică și gratuită, recursul la metafora improprie, forțarea excesivă și confuză a analogiei, aluziei și asociației de idei sau eludarea lor forțată, conceptualismul redundant și fără efect, aleatoriul ieftin, întreținerea echivocității în numele „polisemiei", menită să ascundă absența semnificatului, supralicitarea limbajului dincolo de posibilități și, mai ales, în afara oricărui imperativ interior, a oricărei tensiuni emoționale care să o motiveze, în sfîrșit toate varietățile fără acoperire ale formalismului au constituit și vor constitui întotdeauna, în artă, specii ale erorii.

O gramatică a greșelilor limbajului artistic ar însemna, de fapt, determinarea deficiențelor de codificare, încifrare sau formalizare specifică, în funcție de regulile jocului imaginației și al celorlalte funcții ale creației artistice, stabilirea abaterilor de la cerințele firești ale fanteziei, chiar și atunci cînd aceasta explorează iraționalul și absurdul. Ea ar putea să urmărească deopotrivă decelarea discordanțelor intervenite necontrolat în confruntarea realului și irealului, în dozarea elementelor de proză și de poezie, depistarea echivocului, a confuziei și a inconsecvențelor de fond sau de formă, a discrepanței dintre forma artistică și *scopul* discret căruia îi servește, a infidelităților, a trădărilor și a abdicărilor artei pînă și de la cele mai liberale dintre principiile și licențele ei, ce pot diminua sau chiar anula efectul artistic. Într-un cuvînt, o asemenea gramatică ar conduce la alcătuirea unui tablou lucid al aberațiilor de la logica intimă și specifică a creației în toate domeniile artei, a unui atlas și catalog al recifelor și vîltorilor periculoase ale demersului artistic, un *organon* critic, nedogmatic al erorilor ei posibile și *reale*.

Depistarea și clasificarea erorilor din artă, elaborarea unei critici a rațiunii artistice, diabolica inventariere a veșnicului eșec, întocmirea unei enciclopedice arte poetice a negației au devenit un imperativ de

stringentă actualitate, astăzi cînd experimentele și căutările cutezătoare își dau mîna într-un dezlănțuit și frenetic dans ce s-ar putea transforma lesne, prin suprasolicitare, în acel baudelairian dans macabru, menit să antreneze arta pe meleaguri necunoscute, față de care cel al Styxului ar reprezenta un imperiu al luminii și fertilității paradisiace.

Profilaxia erorii artistice nu înseamnă însă instituirea canonului, ingerință normativă și rigoare dogmatică, statuarea unei intoleranțe efemere prin mărginirea ei și în nici un caz ignorarea faptului, semnalat și pînă aici, că uneori eroarea, în artă, ca și în științele teoretice și filozofie, poate fi de fapt adevăr, că eroarea nu e întotdeauna sterilă, că eroarea este și ea experiență care poate declanșa reacții pozitive. Dacă drumul spre iad e pavat adeseori cu bune intenții, drumul spre paradis ar putea fi uneori un labirint al rătăcirilor, o comedie a erorilor, un itinerar marcat adesea de false și înșelătoare repere.

Decadența romană și elenistică, cinquecento-ul și barocul, alchimia complicată, ezoterică și tenace a gongoriștilor, eufuiștilor sau culteraniștilor de oricînd și de pretutindeni, infernala frămîntare a artei moderne, vrăjitorești sabaturi ale căutărilor artistice dintotdeauna și în special din epocile critice, de discontinuitate istorică, cu tot balastul lor de „frunze moarte", au adus o contribuție inestimabilă la înverzirea perenă a arborelui cunoașterii artistice, făcînd dovada, adeseori, că și din eroare se poate naște adevărul, că adevărul poate fi clădit uneori pe eroare sau că se poate hrăni și fortifica din sevele ei. Ar fi ea însăși o regretabilă eroare, ignorarea rolului decadenței la lărgirea registrului sensibilității și la îmbogățirea instrumentarului mijloacelor de expresie, lecția ei de nonconformism și inovație, popularea universului învîrtejit al imaginilor sale-artistice cu acele „grații lejere și plutitoare, zămislite de jocul fanteziei libere", după cum le numește Boutroux, în *Prefața* dedicată de el cărții lui Paul Gaultier, *Sensul artei*.

Fără îndoială, după cum s-a mai observat, aclimatizarea neverosimilă și năstrușnică, de către Shakespeare, a leilor în pădurile Ardenilor nu constituie o eroare din punct de vedere artistic. Dimpotrivă, ea e de natură, prin inadvertența ei, să comunice farmecul improvizațiilor duminicale ale pictorilor naivi, contribuind, aparent involuntar, la potențarea efectului comic. (Neverosimilul poate fi o eroare aparentă, menită să stimuleze sau să pună mai flagrant în valoare adevărul, poate fi aliatul acestuia, ba chiar echivalentul sau emulul său atunci cînd *vechiul* adevăr devine *el* neverosimil.) Anularea îndrăzneață a regulii celor trei unități ale tragediei clasice le-a apărut contemporanilor ca o monstruoasă eroare. „Eroarea" lui Shakespeare s-a impus apoi ca adevăr și a fost adoptată ca atare de către posteritate. Aceasta n-a împiedicat-o însă să-i reproșeze marelui Will prezența în strălucitoarea sa operă a umbrelor trivialității, umorului gros și farsei ușoare, tiradei retorice, de prost gust și tehnicii lui *Deus ex machina*, digresiunilor și fazelor parazitare, balastului Commediei del'arte sau al dramei tenebroase și macabre a vremii. Numai că, spre neostoita uimire a secolelor, lovitura de teatru și masacrul final, *happy*-endul și tumultul unanim, concesia făcută convențiilor desuete ale teatrului tradițional, zîmbesc strengărește, nevinovate și cuceritoare,

răsplătite de gratitudinea noastră, din ansamblul magnific în care se integrează aproape firesc.

Nu putem şti nici astăzi încă, întrucît paginile uscat teoretice sau discursurile moral-filozofice din operele lui Tolstoi sau Balzac n-au fost psihologic necesare în economia contextului spiritual în care s-au înscris, poate prin compensaţie, şi unele dintre paginile prozei lor nemuritoare. Reproşul adus de Croce lui Dante pentru contrabanda făcută cu teologie şi pseudoştiinţă rimată în *Divina Comedie* sau lui Goethe pentru hiperintelectualizarea celei de-a doua părţi din *Faust* vor apărea şi ele, în această lumină, ca problematice. Este de natură să ne pună pe gînduri şi faimoasa remarcă a lui T.S. Eliot potrivit căreia poezia lui Lucreţiu, cu toate că încărcată cu noţiuni de fizică şi astronomie de mult discreditate, rămîne o mare poezie. În acelaşi spirit s-a exprimat, tot Eliot, şi despre poezia lui Dryden, deşi certurile politice consemnate de ea nu mai interesează astăzi pe nimeni, ca şi despre *Georgicele* lui Virgiliu, *deşi* ele conţin temeinice informaţii despre agricultură. Prozaismul savant şi conceptualismul rafinat al poeziei moderne îşi au predecesorii lor, care uneori au greşit cu adevărat, alteori au izbutit „din greşeală". Wellek şi Warren vorbesc insistent despre o „poezie a enunţării" (termenul a fost introdus de Erick Jaensch), totalmente lipsită de imagini, şi situează începuturile ei moderne încă în poemul lui Wordsworth *Sîntem şapte*, în unele poeme ale lui Robert Bridges şi John Dryden. Erick Jaensch afirmă în mod susţinut că artistul ar fi dotat cu harul imaginilor denumite de el *eidetice*, în virtutea căruia el simte şi chiar îşi *vede* gîndurile, poate integra conceptul în poezie. O confirmare şi ilustrare elocventă, la noi, o constituie, astăzi, poezia lui Nichita Stănescu.

Romain Rolland a preconizat oportunitatea conceptului chiar şi în muzică şi i-a persiflat pe compozitorii care se feresc de el „ca dracul de tămîie".

Poezia, arta conceptualizată este însă o creaţie „pe muchie de cuţit" Ea prezintă oricînd riscul echilibrului compromis şi al eşuării în nisipurile sterile ale prozei neinspirate, ale nonartei, intrării în zonele de umbră ale unor eclipse şi ocultaţii definitive. Dar acesta este riscul profesiunii şi, după cîte s-a văzut, el n-a fost străin nici de faima celor mai înalte „case". Meritul e cu atît mai mare cu cît, graţie geniului, deşertul este fertilizat, ariditatea lui convertită în exuberantă grădină, piatra seacă, în sursă de irigaţie, septentrionul, în tropic luxuriant. *Via ad virtutem ardua*. Eroarea este adesea ceea ce noaptea reprezintă pentru zi şi umbra pentru lumină ; în adîncul ei tainic germinează şi se maturizează adevărul.

Dar recunoaşterea funcţiei pozitive a erorii nu înseamnă o apologie în genere a ei şi nici escamotarea funcţiilor sau a speciilor ei posibil negative. Arta nu are decît de cîştigat din avertismentele şi contestaţiile elaborate de o estetică a erorii care ar împiedica, după cum se spune, ca „găinile să clocească ouă răscoapte". Lecţia erorii artistice trebuie valorificată şi atelierele de creaţie ar trebui să o adopte.

Ar mai trebui să adăugăm la toate acestea că, în afară de erorile formale ale creaţiei, mai există şi erorile fundamentale ale gîndirii artistice care, cu tot specificul ei aparent ilogic, iraţional sau chiar absurd, nu rămîne mai puţin *gîndire*, ideaţie, funcţie mentală, intelectuală, modali-

tate de cunoaştere şi împărtăşeşte,ca atare, aceleaşi griji, îndatoriri şi păcate cu cele ale gîndirii discursive în genere. Din acest punct de vedere şi între aceste coordonate, epistemologia, sociologia culturii şi axiologia îşi extind sfera de control şi asupra artelor. La erorile formale se pot adăuga deci şi cele gnoseologice, izvorîte dintr-o falsă, iluzorie sau pripită reprezentare, dintr-o superficială înţelegere a lumii, care dezintelectualizează arta pînă la decapitare, cufundînd-o în derizoriu, în mistică factologică, dintr-o optică ieftină, vulgar-senzuală, frivolă, incultă sau obscurantistă care redescoperă tărîmuri larvare, primigene, abandonate, depăşite, improprii condiţiei umane, în devenirea ei. Rădăcinile sociale şi ideologice ale erorilor filozofice pot fi, la nivelul gîndirii umane în sine, în zonele în care valorile îşi schimbă între ele informaţia şi îşi corespund, comune cu cele ale artei.

Sentimentul stării de eroare, conştiinţa metafizică a rătăcirii au atins, atunci cînd ele nu mai priveau categoria formei, ci însăşi condiţia existenţială a artistului, a conştiinţei lui, independent de valoarea talentului, formele grave ale surzeniei, cecităţii sau afaziei, analoge unui rău de care omul s-a îmbolnăvit pentru multă vreme, o dată cu prăbuşirea panteonului şi a idealurilor culturii greco-romane. Lumina şi cuvîntul adevărului au devenit supărătoare pentru simţurile adaptate la eroarea funciară, existenţială, împăcate în deplină luciditate cu antirealitatea. Spre ilustrare, René Huyghe cita, în *L'Art et l'Âme*, versurile lui Rouault : „Tragique est la lumière. / O bonheur ! Sourd je suis. / Je n'entends plus le moindre bruit / Que les battements de mon coeur / Dans la nuit"...

Domină în sterilitatea peisajului oferit uneori de arta modernă sentimentul unei solitudini dezolante şi fără ieşire, în care ghicim, de de data aceasta fără greş, consecinţele unui *Weltanschauung* solipsist, efectele faimoasei „erori a lui Narcis", autoexpulzarea voluntară a omului dintr-o lume care l-a dezamăgit şi pe care se grăbeşte să o nege cu măiestrie înainte de a fi încercat totul ca să şi-o facă înţeleasă, de care se desparte fără părere de rău, sau cu o nostalgie dureros tăinuită.

Acestei stări de spirit trebuie, probabil, să-i atribuim explicaţia celor cîteva sinucideri răsunătoare care au pus arta modernă şi în special abstracţionismul, sub alarmantele semne ale exclamaţiei şi întrebărilor grave şi pe care, din nefericire, nici arta cinetică, nici arta obiectuală nu le pot eluda.

Există în toate, chiar şi în iraţionalitate, aprioric, în stare de prezumţie, o *raţiune*, un *logos*, *o noemă*, pe care le negăm uneori cu înverşunare (în special atunci cînd ne scapă sau sîntem incapabili să le înţelegem), căutîndu-le, în acelaşi timp, nemărturisit şi cu desperare şi afirmîndu-le astfel, fără să vrem, ba chiar venind uneori să plîngem pe umerii lor cu aerul că nici nu le-am întrevedea. Recunoaşterea erorii în artă (ca şi în filozofie de altfel) ar presupune pe aceea a unei raţiuni implicite pe care însă, din repulsie faţă de raţionalismul dogmatic, dar şi din sentimentul imposibilităţii de a concepe un altul, adecvat dialecticii vieţii, o renegăm, reproducînd mereu mentalitatea denunţată de celebra fabulă a vulpii la struguri sau de aceea a aruncării copilului o dată cu zoaia din scăldătoare. Iraţionalismul este sfidarea aruncată de ambiţioşi infailibilei şi superbei raţiuni absolute, consolarea amară faţă de neputinţa accederii la ea, substituirea, cu exaltată tristeţe, a imposibilului absolut raţional

prin absolutul iraţional, iluzia artificial întreţinută că această ostentativă şi revanşardă substituţie ar putea fi revelantă şi pe deplin compensatoare.

Afirmarea candidă şi superstiţioasă a unui absolut iraţional, subuman sau suprauman este un fel de automutilare laşă sau trist răzbunătoare venind din partea acelor fii ai Raţiunii care îi contestă tutela distantă, pretenţioasă şi severă (în special după ce, prin exces dogmatic, vitrega ei autoritate s-a compromis de mai multe ori).

Urîtul inexpresiv, nonartistic, urîtul propriu-zis, ca înfrîngere a artei sau ca frustrare şi suspendare a ei (de tipul urîtului burghez), îşi are şi el izvorul în acel carnavalesc şi sinistru alai de măşti ale alienării, fruct al dedublării omului şi umanităţii, al învrăjbirii cu sine, sub care se ascund şi răul, şi minciuna. Acestui capitol al esteticii erorii, căreia nu îi scapă uneori nici autenticii virtuoşi, îi incumbă însă o atenţie reînnoită şi specială.

# CITIND *NAȘTEREA TRAGEDIEI*

DE

GABRIEL LIICEANU

*Die Geburt der griechischen Tragödie* s-a născut ca o farsă la adresa filologiei clasice. Bănuită a fi o discuție tehnică despre originea tragediei, lucrarea lui Nietzsche reașeza de fapt momentele istorico-filologice într-un spațiu metafizic; datele filologice erau transfigurate în fapte de filozofia culturii, iar acestora li se dădea o reinterpretare metafizică. Willamowitz-Moellendorff a considerat-o un adevărat scandal filologic; clasiciștii nu au luat-o în serios. Și nici nu se putea altfel. Ea este scandalul pe care eroarea fecundă a metafizicii l-a născut dintotdeauna raportată la rigoarea seacă a domeniilor specializate. Surîsul cu care filozofia întîmpină dintotdeauna alexandrinismul cunoașterii devine în cartea lui Nietzsche replica inocentă pe care spiritul și-o dă sieși cînd își sesizează mișcarea de reptație efectuată sobru și pedant pe porțiuni finite.

Cartea lui Nietzsche este, în acest sens, un mare joc metafizic, regizat de gîndul secret că acea crispare a obiectivității specifică apropierii de produsele naturale trebuie părăsită în cazul spiritului; de aceea, *Nașterea tragediei* începe dincolo de doxografie, de naturalismul faptelor și iluzia neutralității. În acest limbaj, care „instituționalizează subiectivitatea" (R. Barthes), polihermeneutica este subînțeleasă ca întemeiată. Tragedia este sustrasă uzului privat al spiritului filologic și al esteticii riguroase care vor să cunoască *odată pentru totdeauna* „adevărata" mișcare, mișcarea circumscrisă istoric a începuturilor tragediei, și s-o treacă pe aceasta — ca o piesă a spiritului învinsă și definitiv supusă — într-un muzeu al răfuielii încheiate a criticii și hermeneuticii cu istoria ei. La Nietzsche, nașterea tragediei este un silogism abstract, presupunînd părinți spirituali, neatestați istoric și inventați în măsura în care existența apolinicului și dionisiacului nu se întemeiază pe document; nici urmă de arheologie în această nuntă și zămislire mistice; istoria literaturii devine prilej pentru estetică și aceasta pentru metafizică; tragedia nu interesează decît ca tragic, iar acesta doar ca soluție existențială. Contextul brut își pierde semnificațiile în această lărgire indefinită a spațiului tragediei;

Rev. filoz., **17**, *11*, p. 1333–1339, București, 1970

grecul tragic a devenit model durabil, prototip pentru un Om tragic — soluție generală de rezistență în univers; tragedia semnifică doar ca teren de uriașă inducție pentru o filozofie a omului. Ca raport rezolvat, ea se transformă în instanță ce trebuie recuperată. Iată de ce *nașterea* tragediei trădează un interes tranzitoriu: ea este punct de plecare, moment părăsit și întoarcere falsă. Ființa istorică a tragediei a fost de fapt sacrificată în favoarea unui concept deschis, care a retransformat, în perspectiva intelectului actualizator și angajat, obiectul interesului său.

De aceea cartea lui Nietzsche nu poate fi citită într-un limbaj propriu; ea este infidelă față de obiectul său. Ea este deja o mitologie.

## ILUZIA, VISUL ȘI APARENȚA

Cartea lui Nietzsche începe de la a doua naștere a omului; ea începe, cu alte cuvinte, ca estetogeneză. Cu actul acestei zămisliri sui-generis intrăm în istoria ideală și utopică a omenirii: dublul spiritual născut ca expresie inversă a istoriei sale fizice și reale. Această istorie este una a predicației, înțeleasă însă nu ca realitate, ci ca normă, istoria lui „este" nerealizat și rămas în stadiul lui „ar trebui", țesătură de imponderabile imaginată după regula unui bine paradisiac, care reformulează compensativ omul în universul absent al lui „ceea ce nu este". *Iluzia* născută din această alcătuire de visuri și dorințe face suportabil parcursul real al istoriei înstrăinate și-l transformă în mers pe ape către țărmul prezumptiv la care gîndul absolut ar deveni real. Iluzia dă astfel spectacolul paradoxal al unei arderi alimentate dintr-o substanță fără corp, căci *ea* este secretul progresului în însăși istoria reală, care a fost făcută posibilă și continuă să existe numai în perspectiva acestui spațiu ireal de respirație.

Pentru a funcționa însă cu adevărat, iluzia nu poate rămîne totuși o lume simplu gîndită; ea trebuie să se ofere reprezentării chiar dacă forma acesteia se înscrie într-un univers secund de existență. În efortul ei de a contesta lumea *reală* a nefericirii, iluzia a trebuit să capete evidență *văzută*; ea a devenit *aparență*, corpul și vocea unei lumi absente. Arta este deci acest nou univers care se naște ca vis întruchipat și lume de aparențe devenită temei corporal al iluziei. În acest spațiu inventat pentru retragerea unui ideal refuzat (spațiul și timpul real au fost în întregime ocupate de efectele nașterii sale naturale), omul se prelucrează pe sine ca obiect al propriei sale insatisfacții și el renaște tocmai din forma preexistentă a nefericirii date. Seninătatea greacă, ca această lume de statui și de individualități frumoase care sînt zeii, este paradisul instalat antagonic și compensativ pe un infern al existenței; în liniștea acestui univers secund, omul își postulează adevărul ca expresie inversă a realului.

De-abia acum observăm că de fapt spațiul inventat și opera au fost create pentru a-și edifica autorul; demiurg, omul apare totodată ca fiind creatul. Operei îi lipsește publicul; ea este întoarsă cu fața spre autor al cărei autoportret fictiv a devenit: populația universului secund al artei — zei și eroi — reprezintă dreptatea pe care el și-o face singur, oferindu-și, într-o variantă imaginară, chipul esenței refuzate într-un real ostil.

Estetogeneza apare astfel ca fiind adevărata sa naștere. Prin ea omul întrerupe linia fermă, simplă și inconștientă a devenirii și se pune pe sine ca dublul ce contrazice Natura; minciună în sistemul realului, iluzia, visul și aparența sînt implicit adevărul omului. Arta legată de ele devine imperiul libertății, și omul grec își figurează în ea desprinderea de Natură ca victorie a Olimpului asupra lumii primare a titanilor. Chipul tăcut al formei perfecte (*statuia*) și încăpățînarea individului de a-și înscrie verticalitatea în cîmpul unei lumi impersonale și de a o transforma în existență contrazisă (*eroul*) au devenit semnele noului univers. Larma conflictelor dureroase ale lumii heracleitice s-a stins cu desăvîrșire în această imagine a siguranței de sine, care este apolinicul.

## PRIMĂVARA, BEȚIA ȘI SOMNUL

*Primăvara*, mai întîi, redeschizîndu-i instinctele, îi indică omului drumul înapoi către natură și îi spune acestuia cît de aproape este încă de uitarea de sine; ea scoate în prim plan Natura ca sistem, arătînd că elementele toate — omul inclusiv — sînt deținute în plasa ei. Matca generatoare își sărbătorește acum triumful ca „forță despotică a reînnoirii primăvăratice". Omul preia ritmul acestui melos impersonal și, părăsindu-se pe sine ca centru de greutate psihică a lumii, trece fără reticențe să-și ocupe locul în ordinea naturală a lucrărilor, întru celebrarea sinelui său mai adînc, Natura.

*Beția*, apoi, aburește conștiința ca oglindă a naturii, în care aceasta se simțea concurată și incomod scindată; prin ea natura s-a reeliberat de „tirania eului". Rechemat în sînul lucrurilor, omul își pierde de-acum graiul care-i conferea individualitate și nu mai știe decît să cînte, semn că generalul amorf și Posibilitatea fără chip (Muzica) au pus stăpînire pe el. În această fenomenologie a Beției care este dionisiacul, distanța dintre subiect și obiect a dispărut; natura își sărbătorește acum în această conștiință adormită chipul reimaculat. Lumea a redevenit limbă fără Vorbire, căci individul care și-a risipit conștiința formei de sine în aburii beției a fost pus sub tutela Marelui Sistem al naturii; el a încetat să dubleze natura ca artist; orgoliul său de autor s-a stins și altcineva vorbește acum prin el: el este pictat, vorbit și cîntat [1]. Hotarele ființei sale s-au șters în această stare de febră care i-a alungit membrele pînă la întîlnirea cu lucrurile.

Prin beția și primăvara dionisiacului, tema antropologică cade astfel în desuetudine, natura se scutură de sensurile ce-i fuseseră acordate și scapă de povara *telos*-ului cu care omul îi tulburase existența. Și întrucît drumul pe care ea îl făcuse ca progres întru cîștigarea conștiinței de sine este parcurs în sens invers, aducerea aminte — ca trecut istoric al omului — dispare și ea din univers; natura a revenit la „gradul zero" al ființării sale. Dionisiacul a împlinit marea „de-centralizare", a suprimat metafora și a transformat totul în *freamăt* — limbaj *propriu* al vorbirii naturale.

Ca dispoziție pur receptaculară a conștiinței care s-a deschis către identificarea cu „Unul-primordial" (Sistemul), individul a devenit *mediu* psihic. Starea existențială firească a ființei dionisiace este acum somnul.

[1] „Omul nu mai este artist; a devenit operă de artă" (Fr. Nietzsche, *L'origine de la tragédie*, Paris, 1934, p. 131).

Beția, ca ipostază confuză și nedefinită a conștiinței individuale, nu devenise încă semnul desăvîrșitei abdicări de la subiectivitate. Doar *adormit*, individul obține starea de transă absolută din care orice urmă de veghe s-a stins. De-abia acum el este cu adevărat eu impersonal, reflex fără formă și suport al limbajului Lumii. Și freamătul, și șoapta naturii își primesc prin el forma împlinirii lor și devin muzică, limbaj matur al vorbirii fără subiect.

Iată de ce pe Archiloc, artistul dionisiac, „îl vedem cufundat într-un somn adînc" ; el a căpătat acum accesul la o lume a preexistenței, și chipul particular și subiectivitatea au devenit *mască*, figură inactuală, simplă expresie de împrumut pentru un eu alegoric. „Somnul adînc", *fără vise*, a dat la o parte miniaturalul, și bietul univers afectiv al eului treaz și a lăsat locul liber pentru spectacolul unei ontologii mai pure.

Ca fiind chipul trădat al unei transcendențe și Muzică care și-a găsit textul, acest spectacol este deja tragedia. Iată de ce la Nietzsche nașterea ei echivalează cu inventarea unui act de *expresivitate* metafizică : ea s-a născut în clipa în care grecii au găsit formula scenică a acelei ontologii pure.

În măsura în care este *metafizică reprezentată*, tragedia nu are deci nimic de-a face cu fabula, cu intriga, cu drama și cu întreaga mentalitate estetică a teatrului pe care spiritul modern o moștenește din epoca decăderii ei ; la greci, tragedia este spectacol nemijlocit al lumii, pură expresie a unui conținut eliberat de straturile succesive ale aparenței. Ea este deci unică fabulă, dramă cosmică și intrigă abstractă, spectacol plasat în miezul lucrărilor și avînd ca decor constant Atelierul Lumii. Ca *pur conținut*, tragedia este *mimesis* al unui monism universal, spectacol monoton al conflictului simplificat.

Dar *ca spectacol*, tragedia este deopotrivă *Formă* : ea trebuie *să reprezinte*, să facă *vizibil* conținutul pe care tocmai îl eliberase de jocul aparențelor și din care își făcuse obiect ; cu alte cuvinte, ea trebuie să facă uz de elemente fizice pentru a ajunge la elementele metafizice ale lumii.

Tragedia devine astfel o entitate ambiguă : pentru a transmite o esență, ea trebuie să apeleze la o lume intermediară, care deopotrivă ascunde și dezvăluie ; dionisiacă în principiu, ea este constrînsă să devină apolinică în fapt. Ambiguitatea tragediei [2] este acest echilibru care se realizează între transparență și opacitate, pe terenul compunerii într-un organism de sine stătător a apolinicului și dionisiacului.

În acest spațiu echivoc, eroii (universul intermediar) încetează să mai aibă o semnificație proprie ; ca secvență împietrită, ei nu mai pot fi echivalați cu o lume de statui, rotundă și suficientă sieși. Nemaiavîndu-și capătul în sine, lumea lor a devenit colecție de semne ; figura își pierde acum consistența și ca simplu contur și fantomă ea trebuie să spună limpede că ascunde un conținut ce nu-i aparține.

---

[2] Nietzsche o exprimă atunci cînd definește tragedia ca „lumea de vis a unei beții dionisiace" (Fr. Nietzsche, *L'origine de la tragédie*, p. 131).

Lumea scenei vorbește astfel un limbaj figurat, care face imposibilă orice interpretare naturalistă. Evoluînd, eroul nu-și confirmă un statut de individualitate; el se autodesființează, indicînd continuu către un Sine mai adînc. Codul lui nu se rezolvă într-un mediu civil, și convenția căruia spectatorul trebuie să i se supună nu generează bucuria ieftină a realismului care „reflectă", identificînd personajele într-un spațiu real sau o istorie concretă. Convenția tragediei este în întregime legată de condiția ei ambiguă: de a accepta spectacolul ca percepție și reprezentare numai în măsura în care semnificațiile se nasc *în spatele* imaginilor.

De aceea tragedia nu se sfîrșește cu eroul căzut; ea ne invită să nu luăm seama la destinul său decît în măsura în care acesta poate fi regîndit într-o perspectivă mai largă. Căci propriu tragediei este de a dilata sistemul de referință pînă la limita la care „drama" ca problematică umană își evidențiază adevăratele proporții; noi vedem atunci că ea este bietul caz particular al unei reguli mai cuprinzătoare care desființează conflictul și face soluția posibilă. Spectatorul a evadat acum din sistemul condiției umane și a înțeles opera timpului ca domnie a unui copil ce mută singur pietrele de joc. El s-a împărtășit din limbajul lumii și a simțit că vorbirea *personajului* (a existenței angajate în dramă) este una relativă. În acest cadru lărgit la „infinit, ontologia fundamentală" își pierde evaluarea de reper absolut și devine existență excentrică. Ca spectacol deschis și total, tragedia „a uitat" să izoleze actorii, și culisele sînt atrase cu bună știință în scenă. Ea a avut indiscreția de a oferi vederii mîna care mișcă sforile, și spectatorul a ajuns astfel la posesiunea simultană a elementului și mulțimii, a Bibliotecii și Catalogului; el a devenit conștiință paradoxală, adică *cor.* [3] Și, întrucît a căpătat acces la „misterele creației" ca activitate ludică a universului, acest spectator a înțeles că lumea semănată cu morți a scenei reprezintă doar formele distruse în vederea reluării jocului. Înțelepciunea dionisiacă a tragediei a făcut din el un complice la farsa al cărei personaj este și, ca un atare părtaș, el a obținut deopotrivă și bucuria resimțită de cel ce asistă la joc.

Tragedia se transformă astfel într-o terapie a spiritului și efectul ei este acum *consolarea metafizică*: odihna ce ți-o procură gîndul că seriozitatea dramei se stinge în jocul nevinovat al Naturii. Ce pace în suflet — îl auzim exclamînd pe Nietzsche la tot pasul —, să vezi că încrîncenarea ta este un fragment de joc universal! Această consolare care funcționează pe principiul mai larg al conservării vieții se sprijină de fapt pe o filozofie a ciclurilor. Acest „nimic nu se pierde" este morala oricărei tragedii și ea vrea să spună că eroul poate să cadă pentru că există veșnic o plasă protectoare care-l prinde și-l reașează în matca originară a Vieții [4]; de aci atmosfera de calm care se instalează în finalul lui *Oedip la Colona* peste o lume a crimei și a suferinței. Dar atunci — iată teza aparent paradoxală a cărții —, tragedia nu este o imagine în sine a groazei existențiale și un prilej de pesimism sfîșietor născut în marginea unei răni veșnic deschise pe corpul istoriei. Dimpotrivă, ea este lumea-recul care ne eliberează de mentalitatea îngustă a antropomorfismului, postulînd o soluție și confi-

[3] Vezi analiza corului tragediei ca o conștiință paradoxală la Imre Tóth, *Ahile*, București, Edit. științifică, 1969, p. 455.

[4] „Noi credem în viața eternă, proclamă tragedia" (Nietzsche, *op. cit.*, p. 150).

gurînd o conştiinţă împăcată în perspectiva unui univers neangajat. Departe de a accentua o conştiinţă chinuită, oferindu-i individului oglinda precarităţii sale, tragedia propune seninătatea unei înţelepciuni a Lumii (înţelepciunea dionisiacă).

Această concepţie despre tragic ne obligă, astfel, să eliberăm notele tradiţionale ale conceptului şi să ne familiarizăm cu o nouă sonoritate a sa; „tragică" nu mai este acum conştiinţa unui conflict deschis, ci a unei soluţii existenţiale postulate *prin tragedie*; cuvîntul „tragic" funcţionează aici ca simplu adjectiv denominativ care se referă la felul înţelepciunii deprinse la şcoala tragediei şi la conştiinţa care şi-a însuşit morala ei; într-un cuvînt, la tragicul *metafizic*.

★

Ne rămîne acum să judecăm această concepţie despre tragedie în conformitate cu *ceea ce este ea*; problema dacă apolinicul şi dionisiacul funcţionează cu un certificat în regulă în cîmpul culturii eline încetează deci să fie una reală. Singura judecată adecvată este acea care va ţine cont de inadecvarea concepţiei nietzscheene la obiectul ei istoric. Încetînd să mai constituie o problemă filologică, apolinicul şi dionisiacul vor răspunde unei întrebări filozofice: reunite în tragedie (aşa cum o concepe Nietzsche), rezolvă ele cu adevărat un conflict (Marele Conflict, şi pun ele capăt neînţelegerii care le desparte? Săvîrşeşte oare tragedia lui Nietzsche miraculoasa mutaţie care face din natură şi cultură, din individ şi societate, din ceea ce este omul şi ceea ce vrea să fie tensiuni stinse? Rezolvă tragedia lui Nietzsche ceea ce „umanismul ridicol" al lui Unamuno se prefăcea doar că rezolvă?

Că Nietzsche nu a obţinut prin tragedia sa un înglobant autentic, unul în care fiecărui termen să i se facă dreptate şi totodată, respectate fiind aceste configuraţii particulare, soluţia să fie totuşi posibilă, se poate uşor observa urmărind modul de constituire al apolinicului şi dionisiacului în tragedia înţeleasă ca termenul ce i-a strîns laolaltă.

Ca fiind lumea zeilor, apolinicul ne apăruse drept o modalitate pudică şi indirectă de a da o regulă umană universului; ea-l strecura pe om în centrul lumii sub masca unui zeu. Punctul de vedere al conştiinţei se constituia astfel printr-o natură devenită umană prin supranaturalizarea ei. Inocentul univers fictiv pe care apolinicul îl purta cu sine introducea de fapt în universul Fiinţei, printr-o naştere nenaturală, produsele unei configuraţii care contrazicea natura din interiorul ei însăşi. Apolinicul, ca acest scandal al naturii maculate, era de fapt cultura; el se putea mîndri astfel cu un statut constituit şi cu un conţinut ireductibil.

Or, nimic din toate acestea în tragedie; apolinicul debutează aci neglorios, simplă Formă desprinsă de conţinutul ei autentic, menită mai mult să dezvăluie şi să slujească un conţinut străin ei decît să-l contrazică. Refuzul de aliniere într-o ordine a neutralităţii ca fiind substanţa însăşi a apolinicului, acel „*principium individuationis*" datorită căruia omul înceta să mai însemne doar un fenomen obiectiv în plus, a fost lăsat deoparte. Fiul risipitor s-a împăcat cu natura, spune Nietzsche; dar, ca să se poată împăca cu natura, fiul risipitor s-a lăsat înghiţit de ea. Tragedia nu este un pact între egali, ci unul între învins şi învingător; ea este opti-

mismul unei Filozofii a Naturii întemeiate tocmai pe eșecul apolinicului. Prin *Tragedie*, omul (cultura) recade în natură; bucuria stranie (căci în fond este a nimănui) de care vorbește Nietzsche mereu, ca izvorînd din deznodămîntul tragic, este o bucurie impersonală, desprinsă de orice afectivitate particulară (întrucît aceasta a dispărut din univers), este bucuria unității recucerite pe temeiul Naturii mute și insensibile. Această „salutară" contopire în care apolinicul apare în deplinătatea unei consistențe pierdute este dintru început o propunere pentru „filozofia naturii sălbatice și goale", cultul Epopților sperînd în refacerea integrității fizice a lui Dionysos, simbol al naturii revenite la unitatea inconștienței de sine.

Ca fiind scena lui Dionysos în mîna căruia Apolon a devenit instrument , tragedia lui Nietzsche este în cele din urmă o soluție dată conflictului în absența omului. Într-o viziune care șterge relativitatea oricărui sistem de referință și suprimă punctul de vedere al interiorității, omul a devenit o simplă „zbîrcitură pe fața lumii" și „urma pe nisip" a unui structuralism *avant la lettre*.

# DISCUȚII

## PREMISE EPISTEMOLOGICE PENTRU O ONTOLOGIE MODERNĂ

DE

ANA KATZ

*Ontologie și epistemologie.* Explozia științifică din ultimele decenii și dezvoltarea metodelor, atît a celor logico-matematice, cît și a celor experimentale, au avut drept corespondent, pentru o anumită perioadă, o deplasare a atenției asupra problemelor de epistemologie. Această situație firească a avut însă drept corolar și o lăsare în uitare a problemelor unei ontologii moderne și a dus, uneori, chiar la poziția absolutizantă a negării ei. Depășită astăzi, ontologia ar fi corespuns, socotesc unii, unui stadiu metafizic, în limitele căruia filozofia este vinovată fie de faptul că consideră speculativ un obiect în sine, fie că, privind realitatea „așa cum e ea", ar aborda-o empiric. Ce-i drept, pentru ontologia metafizică — veche sau contemporană — „preocupată de natura ideală sau materială a substanței", nici una din aceste învinuiri nu este total lipsită de temei. Problema — tocmai din acest motiv — este următoarea : despre care ontologie poate fi vorba în prezent ? Căci, evident, o ontologie de factură științifică se construiește cu mijloacele cunoașterii științifice ale epocii respective. De nivelul acestora depinde, așadar, nivelul ontologiei. „Criza" ontologiei e deci o criză a mijloacelor cunoașterii științifice ; elaborarea lor înseamnă și posibilitatea soluționării ei. Avîndu-și sfera și obiectul său relativ autonom și specific, *epistemologia* rămîne un *mijloc pentru construcția ontologică.* Rezultă chiar de aici caracterul mediat al ontologiei. Problematica filozofică a științelor ne duce pînă în pragul ei, dar nu-l trece, căci nu satisface cerințele unei teorii a existenței ca totalitate din unghiul statutului omului în lume. Dar epistemologia alimentează ontologia.

Metateoria epistemologică a structurilor matematice, de pildă, i-a readus pe fizicieni la concluzia că idei fizice noi nu vor apărea cîtă vreme structurile matematice nu vor fi „ontologizate", privite ca descrieri ale unor însușiri ale unui fragment al realității materiale. Nu numai Einstein (sau alte somități ale generației lui) gîndea că, în cazul contrar, matematica ar rămîne un joc de-a x-urile cu care te poți înșela singur. Recent, Feynman făcea aprecierea că, dacă în fizică multe lucruri sînt mai ușor

Rev. filoz., 17, 11, p. 1341–1353, București, 1970

de dedus matematic decît de înțeles realmente în sensul lor fundamental sau „simplu", dacă unele rezultate nu pot fi înțelese direct, aceasta se datorește faptului că formele matematice de exprimare, mai abstracte, se caracterizează printr-o bogăție de posibilități interne și printr-o legătură *mai mediată* cu datul nemijlocit.

Credem că această apreciere, ca și multe altele, ne conduce la necesitatea reconsiderării „datului" însuși nu numai ca obiect al cunoașterii, ci *prin* mijloacele cunoașterii științifice, totodată și ca obiect al ontologiei moderne.

Este firesc ca raportul dintre dezvoltarea ontologiei și cea a epistemologiei să fie, sub aspect cronologic, un raport de succesiune inversă, întrucît o teorie a existenței ca totalitate nu poate decît să urmeze în timp teoriei mijloacelor științifice ale cunoașterii existentului; iar aceasta din urmă își găsește deplină valorificare atunci cînd, suprimîndu-se (și păstrîndu-se) cu maturitate ca sferă de sine stătătoare, își pune rezultatele în slujba adecvării activităților tehnice-științifice, practic-cognitive ale subiectului care se raportează la existent; ea își vădește cu atît mai mult maturitatea cînd devine capabilă să le pună și la temelia înțelegerii conceptuale a existenței ca atare. Sesizînd această succesiune inversă înăuntrul compartimentelor care alcătuiesc corpul științei, Marx scria că ea își ridică adesea etajele superioare înainte de a-și pune fundamentele construcției; într-un mod analog, în filozofie, ordinea genezei categoriilor nu este și ordinea „naturală" a sistematizării lor.

Din perspectiva achizițiilor științei contemporane și ale metateoriei ei putem reflecta în prezent — *last but not least* — și la contururile unei ontologii moderne, la contururile „fundamentelor" construcției filozofice. *Obiectul* acestei ontologii? *O teorie dialectică despre totalitatea existentului, a realului în act și în posibilitate*, asupra căruia se exercită activități ce fac din el un dat sensibil, inteligibil și manipulabil; *o teorie a existenței în devenirea, în structurarea sa prin ansamblul interacțiunilor și „trecerilor" sale cauzale*, desfășurate dialectic-probabilistic și numai ca atare determinabile și manipulabile.

În prezent, această teorie care se conturează din întreaga istorie a filozofiei poate fi dusă mai departe folosind rezultatele cunoașterii științifice contemporane despre dat, despre existentul devenit obiect al cunoașterii. Ea va fi deci teoria despre existentul care ființează prin propriile sale resorturi și devine prin activități și științe un existent pentru noi, în cadrul dublei mișcări practic-cognitive a activității[1] noastre existențiale (mișcare în care acțiunea asupra existentului poate fi diferențiată analitic, însă nu și detașată de cogniție).

Trecut prin „baia" cunoașterii științifice, filtrat deci printr-o modalitate de apropiere mediată și actualmente din ce în ce mai abstractă, onticul, existența ca totalitate nu se suprimă ca existent prin faptul că devine obiect, dat nouă. Ea nu este suprimată, ca existență-ființare cu resorturi proprii, în urma faptului că devine pentru noi în plan teoretic obiect *reconstruit* printr-un sistem de concepte logic interconectate, iar în practică obiect *manipulabil*. Într-adevăr, ca obiect nici un existent nu

[1] Prin activitate vom desemna actul practic-cognitiv unitar, nediferențiat analitic în acțiune transformatoare și cogniție, inclusiv teoretică.

este vreodată dat nemijlocit; chiar „simpla" contemplare e codificare perceptiv-rațională, în lumina și prin includerea informației anterior acumulate de subiect; ca atare e și ea mijlocită; chiar în activitățile elementare practic cognitive, existentul e pentru noi obiect atunci *cînd* e mijlocit de unelte *și* de actul cunoașterii. Ceea ce poate induce în eroare este faptul că în teorie în general, și cu atît mai mult în cea filozofică, existentul devenit pentru noi obiect este din ce în ce mai puternic mediat de mijloacele cunoașterii abstracte. Procedeele ei nu-l suspendă însă ca realitate ontică, ci îl suspendă numai ca realitate străină [2] și în acest sens exterioară subiectului. În suișul omului spre știință și tehnică, inclusiv al omului necuprins direct în activități științifice și filozofice, existentul este mereu prelucrat practic și simultan recodificat cognitiv. Mai exact: e prelucrat, reorganizat în practici *fiindcă* subiectul îl recodifică cognitiv *în* modalitățile lui și reciproc: e recodificat de subiect fiindcă se comportă conform modalității sale ontice. Iar în suișul de care vorbeam, medierea existentului datorează din ce în ce mai puțin sensibilității, din ce în ce mai mult inteligibilității, pentru care chiar forma, fenomenul au încetat să fie morfeme corespunzătoare „exteriorului" obiectului. Prin inteligibilitate pătrundem în organizarea lui intimă, forma devine structura elementelor și a relațiilor, „fenomenul" întors ca o mănușă își dezvăluie invarianții pe care îi punem la lucru pentru noi.

Modalitățile contemporane de pătrundere în existentul devenit obiect inteligibil sînt de natură să îngăduie o redeterminare conceptuală a existenței ca obiect al ontologiei, obiect care se elaborează pe baza mijloacelor epistemologiei contemporane: acesta a fost de altfel totdeauna mediat, mai mult sau mai puțin conștient și în grade diferite, în funcție de mijloacele date. Azi, cînd disciplinele științifice ale naturii își mediază obiectul prin mijloace logico-experimentale tot mai abstracte, procedeul medierii e cu atît mai firesc în reconstrucția filozofică a existenței. Acest demers a fost remarcat de Engels atunci cînd nota: „Ca și cum obiectivitatea științei ar consta în aceea că ea consideră un obiect *exterior* ca atare" [3]. Notarea acestui demers este relevantă și pentru filozofie, căci „același subiect care gîndește aici gîndește și acolo...".

O insuficientă familiarizare cu ansamblul gîndirii marxiste clasice, deprinderea mai veche de a bate aceleași poteci bătătorite, de a gîndi cu unele (ba chiar cu unele și aceleași) formulări ale clasicilor marxismului, cu cele *aparent* mai lesne de înțeles, dar în realitate alterate (și ca atare pierzînd o bună parte din sens și devenind vulnerabile) atunci *cînd* și *dacă* sînt scoase din context, au avut drept consecință, între altele, întîrzierea sesizării în textele lor a unor elemente premergătoare epistemologiei moderne; elemente care, deși nu puteau fi decît schițate, se situau în avangarda gîndirii epocii respective și se înscriu în linii fundamentale în stilul epistemologiei contemporane.

*Obiectul ontologiei.* La vremea sa, detașîndu-se de metafizica substanței, Engels scria în *Dialectica naturii*: „Astăzi întreaga natură ni se prezintă ca un *sistem de conexiuni și de procese*, explicat și înțeles cel puțin în linii mari, fundamentale. Firește, concepția materialistă asupra naturii

[2] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 627.
[3] *Ibidem*, p. 416.

nu înseamnă decît pur şi simplu considerarea naturii aşa cum este, fără nici un adaos străin"[4]. Engels menţionează aici în mod expres conceperea materialistă a *naturii*. Dar tocmai natura era pe atunci încă obiect al interpretării ca *substanţă*, fie materială, fie ideală (cum de altfel mai este şi azi în metafizica teologică). Noutatea e aici faptul că, regîndind problematica filozofică a ştiinţelor naturii, Engels pune accentul — ca dialectician materialist — pe interacţiunile şi pe procesele naturii şi, în *acest* sens, pe conceperea ei materialistă. Pe de altă parte, tocmai Marx şi Engels au pus un accent deosebit pe unificarea sferei reflecţiei filozofice asupra existenţei, subincluzîndu-i existenţa socială şi subiectivitatea; şi tot ei au supus analizei ştiinţifice funcţiile cognitive, socialmente reglate, ale subiectivităţii; aceste funcţii, uneori deformatoare, fetişizante ale conştiinţei au constituit obiect de analiză în numeroase lucrări, printre care *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, *Ideologia germană*, *Capitalul*, *18 brumar* etc.

Dar să revenim la concepţia materialistă despre natură. Chiar ea este, pentru Engels, mediată de datele ştiinţelor[5]; dar nu numai de datele lor, ci şi de gîndirea abstractă, care se ridică la concept[6]. Din perspectiva lor conjugată, materia nu mai este pentru Engels datul sensibil, ci o abreviaţie filozofică, o abstracţie operată de mintea noastră, un concept. Materia este, aşadar, numele filozofic al unei părţi a existentului inteligibil, al acelei părţi care fiinţează prin sine, independent de inteligibilitate. Engels determină astfel din unghiul „subiectului care gîndeşte" — şi numai din acest unghi poate fi determinată — una din sferele ontologiei materialist-dialectice. Procedînd la diferenţierea acestei sfere a ontologiei, subiectul care o determină se găseşte pe sine însuşi în raport cu ea şi astfel descoperă Ianus-ul existenţei materiale (întîi ca natură care fiinţează prin sine) şi ideale (sensibilitatea, inteligibilitatea, derivate ale celei dintîi, prin care, în activităţi, lumea se deschide pentru subiect). Cele două realităţi coexistă ontic în subiect. De aceea, o ontologie dialectic-materialistă nu poate fi concepută fără subiect, ca existent de un fel special; filozofia este astfel problematica omului despre existenţa sa în lume şi raporturilor sale cu ea.

Detaşîndu-se din natură, pe care o distinge de sine însuşi, omul îşi creează viaţa socială; o face introducînd în ea nu numai relaţiile sale specific sociale, ci şi o natură „umanizată", lumea lucrurilor smulse naturii, o lume a tehnicii din care îşi face un al doilea mediu. Acest mediu al lucrurilor, al „artificiilor" create de om poate fi fetişizat de el; îl poate domina asemenea ucenicului vrăjitor, ca o a doua natură încă tiranică abia primitiv-umanizată, deşi uneori considerată de el cu pripită suficienţă o lume gata umanizată — dacă nu ştie să-şi cucerească libertatea de a se ridica deasupra obiectelor create de el, dacă nu ştie să le smulgă semnificaţia de fetişuri şi să le dea locul firesc în ochiurile unei reţele de relaţii autentic umanizate. Teoria existenţei sociale şi a transformării, a umanizării ei, a „naturalizării" ei sociale devine astfel o parte a ontologiei materialiste. Formaţiunile social-economice, care prin dinamica mijloacelor şi a supra-

[4] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 176 (subl. ns.).

[5] „Ştiinţele naturii confirmă cele scrise de Hegel (unde?) că interacţiunea e adevărata *causa finalis* a lucrurilor. Nu putem merge mai departe de cunoaşterea acestei interacţiuni, tocmai fiindcă dincolo de ea nu mai este nimic de cunoscut" (*Dialectica naturii*, p. 209).

[6] *Ibidem*.

structurilor vieții sociale sînt cadrul existențial al ființei umane socializate, sînt deci subsisteme incluse de către gîndirea marxistă în obiectul teoriei existenței ca totalitate, pentru care conceperea materialistă a naturii este numai o primă poziție fundamentală.

Determinarea existenței ca totalitate cere o preliminară disociere a acelor compartimente ale onticului care constituie și obiect parțial al cunoașterii științifice; de asemenea cere înaintarea pe un teren care face mai întîi necesară disocierea — în vederea corelărilor mai riguroase — a unor concepte, ca, de pildă, existență, esență, materie, subiectivitate, material și ideal, subiect și obiect, cauzalitate, întîmplare etc. etc., cu care operăm în teoria existenței.

O primă dificultate în calea acestor disocieri este că despre ontic, existență nu putem ști *decît* ca obiect, ca dat. Or, obiectul nu se constituie decît o dată cu apariția subiectului existențial și gnozic și numai în raport cu el. Natura, anterioară omului, e obiect numai pentru el, cînd o distinge de sine. Dificultatea constă apoi în aceea că nu putem „avea" obiectul decît pornind de la subiect spre existent, spre existentul care devine obiect, dat. Un atare demers e însă inerent oricărei activități umane, inclusiv celei cognitive. Întrucît pornește de la subiect, acest demers a putut da naștere idealismului subiectiv, solipsismului. Dar eroarea gnozică a acestuia este corectabilă dacă menținem relația ontică corectă între a) existent (inițial material — prin derivație, ideal), b) subiect (ontic, practic și cognitiv) și c) obiect, existentul (material sau ideal) dat [7].

Existentul, *quid*, ființează prin resorturi proprii, din sine însuși și nu este neapărat obiect (al activității noastre practice și al cognițiunii). Ca și natura, subiectivitatea (sensibilitate, gîndire) se poate desfășura ca existent „spontan" fără aplecare asupra sa însăși, fără control. Și neanalizat, gîndul există. Dar, spre deosebire de natură, caracterul ontic al subiectivității e de ordin secund, derivat. Natura e materialitate primară, subiectivitatea e prelungirea, derivarea ei ontică (cu funcții cognitive); ea apare — în unul din salturile destul de tîrzii ale naturii — ca „simplă" interacțiune de reflectare, ca interacțiune informațională, odată cu creșterea în complexitate a sistemelor, atunci cînd acestea, sub acțiunea agenților externi ajung să-și finalizeze activitatea, comportamentul în sensul adaptării, în sensul conservării mai adecvate (fie și prin modificări), la mediul alcătuit din structurile cu care interacționează. Subordonată adaptării selective, autoreglate, finalizate a sistemelor, reflectarea este întîi o funcție ontică; ea aparține existenței devenite mai complexă prin resorturi proprii, dar încă nu conștientă de sine; se infiltrează funcțional în existența sistemelor materiale primare complexe, ca o nouă strună în firul răsucit din multe interacțiuni al oricărui existent, ca o strună care va deveni glasul conștiinței atunci cînd ființa naturală hominizată devine subiect. Cînd această strună se dezacordează, distonează, subiectivitatea e subiectivism; subiectivismul este glasul rău al subiectivității. De disonanțe, de îngroșări de ton, de ridicarea tonului pînă la falsetul ascuțit al subiectivismului însoțit de pierderea măsurii în cunoaștere și acțiune ne putem feri racordîndu-ne la existentul obiect; de subiectivi-

[7] Considerăm că aceasta e ordinea ontică, cea gnozică fiind : a) subiect, b) obiect-existent.

tate niciodată, și e firesc să fie așa, căci ea este conștiința noastră, cunoaștere care devine științifică, controlată și autocontrolată. În ea avem existentul ca obiect, prelucrat de subiectivitate. Obiectul este, așadar, ceva din existent plus ceva din activitatea mea practic-cognitivă de subiect. Rămînîndu-mi exterior (ca obiect material), el nu-mi mai este străin. Aici obiectul coincide parțial cu existentul, parțial cu subiectul.

Este deci justificată ideea indisociabilității obiectului de subiect? În obiect are de fapt loc întîlnirea dintre mine, subiect, și existent. Întîlnirea are loc în cîmpul existenței, din care secționez puțin cîte puțin obiecte, așa cum decupez felii dintr-un fruct. Le desfac și le disting în activitatea mea (unitară) practic-cognitivă prin faptul că acționez asupra existentului încă nediferențiat, apoi tot mai bine diferențiat în chiar cursul activității mele. Rezultatul, produsul acestei activități este obiectul, ceea ce acum îmi este dat, ceea ce „am luat" din existență; acest obiect este un produs, dar este și un proces; în „atingerea" lui prin cogniție și acțiune practic-transformatoare, *pendulez mereu între obiect*[8] *și existent*; acesta din urmă (el însuși sistem de relații, proces fie material, fie ideal) mi se refuză și totodată mi se dă în obiectul prelucrat de mine; dar prelucrat *nu din* mine, ci *din existent de către mine* (cu mijloace obiectuale și ideale aflate la nivelul tehnicilor materiale și spirituale ale epocii).

Așadar, pendulez între obiect și existent; merg mereu înapoi, apropiindu-mă de existent, îndepărtîndu-mă de mine, de erorile subiectivismului meu. Fac mereu efortul de autocorectare, chiar de circumscriere a subiectivității. Nu-l pot face însă decît intrînd și ieșind mereu din ea, întocmai cum mereu pătrund în existență și ies din ea. Este, în consecință, cunoașterea unitatea indisociabilă a obiectului și subiectului? Găsim aici o ușoară exagerare, căci, dacă cunoașterea este în fond efortul de a „distinge", de a diferenția, indisociabilitatea obiect-subiect pare o contradicție în termeni, care poate satisface și o poziție agnostică. Mai degrabă am spune că cunoașterea constă dintr-o traiectorie dublă, în care mișcarea de la subiect la existent (necunoscut încă), fixîndu-se (temporar) în obiect, are loc în doi timpi, descriptibili ca: 1) o mișcare în plan ontic (cînd de exemplu smulgem existenței ceva din ea, reorganizîndu-l într-un obiect creat de noi; el e implicit existență cunoscută) și 2) o mișcare în plan gnozic (cînd mediem, recodificăm informațional obiectul creat prin acțiunea asupra existentului, care în continuare ființează prin propriile-i resorturi).

Așadar, dacă obiectul este inițial, în faza producerii (și nu cînd e produs de sine stătător) indisociabil de activitatea practic-cognitivă a subiectului asupra existentului, activitatea subiectului *tinde în aceeași măsură la delimitarea, la disocierea de sine însuși, a obiectului și, prin el, a existentului.* Total, această disociere n-are loc nici în practică, întrucît nu există practici „pure" fără element cognitiv. Dar *tendința* dublu-contradictorie a raportului obiect-subiect nu poate fi subapreciată. Ni se pare că, atunci cînd se relevă numai indisociabilitatea obiectului de subiect în procesul elaborării cognitive a obiectului, se ignorează încă acest demers

[8] Acest obiect îmi este dat și prin informația anterioară, și prin practicile anterioare; în acest sens, obiectul și existentul coincid, în plan ontic fiecare generație găsind ca existente, date, anumite produse anterioare (unelte, instituții, cunoștințe).

pendulatoriu, contradictoriu, a cărui sesizare ne apropie mai mult de înțelegerea dialecticii complexe, care leagă existentul, subiectul și obiectul [9].

Să precizăm : a) cînd se uită existența „în sine", neatinsă de cunoaștere, ajungem la idealism (totul e condiționat de subiect) ; b) cînd se uită că orice afirmație despre existent se face pe baza obiectului (existent plus subiectivitate), ajungem la un materialism vulgar. Credem că trebuie analizate două momente :

1. o parte *imensă* a cunoașterii noastre, *recte* a elaborării obiectului s-a obținut fără o modificare sensibilă a existentului (gradul modificării îl dă tehnica, îl indică știința) ; însăși posibilitatea aprecierii modificării introduse în existent prin elaborarea obiectului indică posibilitatea circumscrierii elementului subiectiv ;

2. elaborarea obiectului prin modificarea puternică a existentului a fost și este un proces *intens local*, în ansamblu existentul suferind variații infime. Prin urmare, în obiect am existentul, tot în obiect disociez subiectivitatea. De aici dreptul extrapolării de la obiect la existentul „în sine", dreptul statuării existentului și a obiectului, relativ disociat de subiect.

Întregul domeniu al realității materiale și cel al subiectivității constituite în existența socială, domeniu mediat de datele cunoașterii, este tărîmul nesfîrșit, nu ușor de delimitat al teoriei existenței, al cărei obiect, existența ca totalitate, ni se dă mereu și mereu ni se refuză pe deplin.

*Existența în cunoașterea prin concept. Material și ideal.* Stăruitoarea reflecție asupra existenței, care a fost — într-un fel sau altul — unul din laitmotivele istoriei filozofiei, n-a avut timp de secole mijloace satisfăcătoare pentru a determina conceptual existența. În procesul adîncirii cunoașterii prin concept îi datorăm lui Hegel semnalarea acestei situații. Critica hegeliană a gîndirii metafizice a fost provocată de faptul că ontologia metafizicii era teoria unor determinații abstracte (izolate) ale ființei, în cadrul căreia existența rămîne de asemenea un concept nedeterminat. Metafizica nu este o gîndire liberă și obiectivă, deoarece se oprește la determinații mărginite ale intelectului, fixate de el, pe care le consideră drept ceva ultim ; deoarece nu lasă obiectul să se determine liber, din sine însuși, ci îl *pre*supune gata dat în determinări separate, așa încît „ele nu se pot ajunge niciodată una pe alta" și nu se reunesc întru determinarea concret logică a totalității obiectului. Metoda dialectică este astfel așezată de către Hegel la temelia examinării și determinării existentului care „devine din sine" ca totalitate și totodată devine existență-obiect pentru subiect. Dar asemenea meșterului Manole, care de dragul construcției și-a îngropat de vie femeia în temeliile ei, Hegel și-a ucis singur metoda și a pregătit — fără voie — răsturnarea idealismului. În continuare, „materialismul, îmbibat acum cu ceea ce a fost obținut de speculație (cu acest termen era denumită gîndirea dialectică) și coincizînd cu umanismul, va sfîrși definitiv cu metafizica" (Marx). Jaloanele fundamentale există în

[9] Ni se pare remarcabilă observația făcută de J. Piaget în *Sagesse et illusions de la philosophie*, p. 81, P. U. F., și anume că orice noțiune elaborată inițial global este ulterior disociată de analiză în elementele ei. În cazul de față am aplicat această analiză disociativă ideii despre „indisociabilitatea obiect-subiect", cu care operează și J. Piaget, — firește în cu totul alt spirit decît cel idealist-subiectiv sau agnostic.

lucrările clasice marxiste, după cum se știe, în cadrul analizei sferelor existenței, începînd cu natura și mergînd spre viața socială și subiectivitate. Aceste lucrări nu au, după cum se știe, caracter exhaustiv și nici unul de sistematizare sub forma unor prelegeri; ele presupun cu atît mai mult un cititor familiarizat cu filozofia anterioară, de la care clasicii nu o dată se reclamă (de la Kant, ca și de la Hegel etc.); mai mult, în ele găsim adesea formulări extrem de succinte (în tezele despre Feuerbach sau în notele personale ale lui Lenin), care cer o exegeză atentă și cultă, susceptibilă de a pătrunde miezul sensurilor interferente și de a le disocia; și, în fine, lucrările marxiste clasice, dintre care unele multă vreme necunoscute, nu au revenit la determinarea expresă a existenței în concept, deși elementele necesare pentru aceasta sînt prezente în ele. În schimb, aceste lucrări au fost adesea obiectul unor analize oarecum unilaterale, în care accentul a căzut cu precădere asupra concepției materialiste, mai puțin — sau mai puțin reușit — asupra „cheii" ei, metoda de *gîndire* dialectică și aproape de loc asupra conceperii globale a lumii, a existenței, ca totalitate a naturii, societății și subiectivității; în multe cazuri s-a dat atenție mai mult părților decît concepției de ansamblu și legăturilor dintre aceste părți în cadrul ei. Din toate aceste motive, o exegeză de ansamblu, care rămîne de făcut, va trebui să acopere și goluri ale sistematizării, iar continuarea și dezvoltarea gîndirii marxiste în toate direcțiile sînt posibile numai de pe pozițiile monismului consecvent. A se menține pe linia „de culme" a monismului consecvent, de pe care cele două versante ale sale, materialismul și dialectica, pot fi cuprinse într-o viziune organică, fără a zăbovi prea mult pe un versant în dauna celuilalt, este autentica încercare a unui gînditor marxist.

În sensul amintit, vom semnala aici un singur pasaj — din *Anti-Dühring* referitor la un aspect fundamental al teoriei existenței. „Unitatea lumii — scrie Engels — nu constă în ființarea [10] ei, deși *ființarea ei este o condiție prealabilă a unității* sale, deoarece pentru a putea fi unitară, ea trebuie mai întîi să ființeze" [11].

„Ființarea este premisa unității" (materiale a lumii)), cu alte cuvinte existența este totalitatea unor sfere diversificate și unitar legate; ea include deci relația dintre ele. Unde nu există diversificare, nimic nu se deosebește de nimic; nici de relație, nici de unitate nu poate fi vorba. Unitatea există prin diversificare. Iar diversificarea naturii rezidă în autogenerarea și dezvoltarea structurilor, sistemelor, în saltul la subiectivitate și la existența socială, precum și la diversificarea lumii lucrurilor create de om. Toate alcătuiesc existența, unitară în deosebirile ei. „Adevărata unitate a lumii constă în materialitatea ei" (Engels), în sensul *autodiferențierii lor* în procesul devenirii din materialitatea primară. Conștiința, ca „existență conștientă de sine", este autodepășirea stadiului materialității lipsite de funcția conștientizării. În acest spirit a formulat Engels, în sistemul referențial al filozofiei, problema raportului dintre onticul material care ființează prin propriile lui resorturi și existența ideală derivată.

---

[10] Căci ființarea este încă un concept nedeterminat, cîtă vreme nu este definit în unitatea determinațiilor ei deosebite și opuse, așa cum decurg din ea însăși.

[11] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1966, p. 47.

Acest raport ia, în ultimă instanță, și semnul invers : subiectivitatea se obiectivează în lume, într-o lume de lucruri, relații, instituții. Lenin numea sumar această obiectivare „transformarea idealului în real" (îngustînd aci sfera realului, care include și realitatea subiectivă) ; dar el sublinia în nota sa „importanța acestei idei pentru istorie și viața personală a omului" și comenta : „împotriva materialismului vulgar"[12].

În consecință, conceptul concret în care existența poate fi determinată și reconstruită ca obiect ideal, în unitatea unor determinații deosebite și opuse, ne cere să reflectăm asupra structurii onticului ca proces de ființare-devenire a totalității sistemelor și a relațiilor prin care iau ființă și se articulează structurile, sistemele în diversificarea lor fundamentală de la material la ideal, de la existentul material sau ideal (pentru noi obiect) la existentul subiect. Conceptul de existență are a defini realitatea în totalitatea ei, existența materială și ideală, atît în act, cît și în posibilitate, ca proces.

În acest cadru întîlnim materia ca o categorie fundamentală. Constatăm că ea denumește global una din sferele existenței, sfera care a devenit obiect inteligibil și a rămas obiect ontic exterior subiectului care îl definește ; ea definește sfera existenței care cuprinde natura, lumea lucrurilor, relații și instituții sociale care alcătuiesc cadrul existențial socializat al omului ; este denumirea lor la nivelul extremei abstractizări, pe care-l poate căpăta, în teoria filozofică, în concept, obiectul inteligibil. La acest nivel conceptual, corpul, substanța, timpul și particula, celula și codul ei informațional, viața și moartea, relațiile sociale și instituțiile, planetele și cosmosul își pierd calitatea definitorie proprie și-și păstrează doar determinarea de realitate ce ființează prin interacțiuni proprii, exterioară, în sens de cadru existențial subiectului, deși decupată de el ca obiect inteligibil.

În concluzie, examinînd relația dintre material (primar) și ideal (derivat) în existență, constatăm că lucrările clasice marxiste, considerate în ansamblu, nu justifică prin spiritul lor nici eludarea problematicii despre existență ca totalitate, nici identificarea existenței cu materialitatea (și cu atît mai puțin reducerea existenței la substanțialitate), adică reducerea existenței la o realitate materială exterioară, considerată izolat de subiect și opusă în mod absolut conștiinței, în care caz conștiința s-ar găsi eliminată din existență ! În lucrările clasice marxiste, problematica despre existență ca totalitate se conturează prin reunirea unui mănunchi de aspecte, care se corelează în spirit *monist* în sensul problemei fundamentale a filozofiei, dacă considerăm această problemă nu numai din unghiul răspunsului materialist, ci din unghiul răspunsului materialist *și* dialectic.

*Existență și esență.* Va supraviețui oare conceptul de esență determinării conceptuale a existenței ca totalitate a realului, a sistemelor, a structurilor (care se constituie genetic una din alta), precum și a relațiilor, interacțiunilor prin care se produc cauzal structurarea și restructurarea lor ? Întrebarea se impune cu atît mai mult cu cît a căpătat răspunsuri mai diferite ; cu atît mai mult cu cît, ocolind-o, nu o suprimăm. Și mai

[12] V. I. Lenin, *Caiele filozofice*, în idem, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 98.

departe, în cazul că conceptul de esență și-ar păstra valabilitatea, și-ar păstra-o oare și termenul „fenomen", cu care este prin tradiție corelat?

Vom porni de la unele momente ale filozofiei din trecut pentru a formula o ipoteză de lucru în vederea unei interpretări moderne a acestui concept.

Sînt cunoscute variantele filozofiei empirice care au respins ideea de esență a existenței. Opunîndu-se raționalismului excesiv, empirismul logic (pe care îl putem lega pentru începuturi de numele lui Hume) a eliminat din plan ontic tot ceea ce, neintrînd nemijlocit în experiența subiectului, nu poate fi decît presupus, legat de subiect prin inferențe logice, adică tot ceea ce poate fi doar gîndit : conexiuni cauzale, necesare, relații temporale și spațiale, legi, într-un cuvînt tot ceea ce implică „energie ascunsă", relații interne care ca atare nu cad sub simțuri — este pus sub semnul îndoielii sceptice sau eliminat din aria cunoașterii. „Esența", însușirile esențiale nu au altă soartă în acest cadru.

Se știe că, sub influența gîndirii inductive newtoniene, științele au promovat, în trecut, programatic atitudinea pozitivă a stabilirii faptelor și corelațiilor cu putință de găsit pe cale experimentală. Deși simultan științele s-au închis într-un „pozitivism" empiric, îngust ca poziție metodologică și teoretic-filozofică, rezultatele activității lor au depășit programul pozitivist : ele au dezvăluit o mulțime de relații și procese de profunzime, transformînd agnosticismul teoretic într-o formulă lipsită de acoperirea propriei lor practici. La sfîrșitul secolului al XIX-lea poziția agnostic-pozitivistă formulată de A. Comte începea deja să vină în contradicție cu progresele științelor în cunoașterea însușirilor structurale interne ale corpurilor studiate ; acest proces, care s-a dezvoltat vertiginos în secolul nostru, a obligat în cele din urmă științele să treacă la o gîndire teoretic-explicativă și să repudieze — cu mai multe sau mai puține rezerve — programul pozitivist. Conturarea în secolul nostru a unei gîndiri neoraționaliste — promovată de epistemologi ca Meyerson, Brunschwicg și continuată de Bachelard, Piaget, Gonseth etc. — este dovada grăitoare a respingerii pozitivismului logic, mai ales după ce acesta a fost împins pînă la ultimele sale consecințe.

Dar și în trecut raționalismul apărase, nu fără anumite puncte vulnerabile, ideea de „esență" a existenței.

Delimitîndu-se de separarea raționalistă a esenței de existență, Hegel numește „metafizică" ideea de esență, care separă arbitrar ceea ce în concret este unit ; în plan ontic, esența e „ceea ce a fost și este în ființă", temei al ființei, reflexia acesteia în sine, interioritatea ei.

Dialectica esenței este încadrată în filozofia marxistă în conceperea unității indestructibile a realității materiale și a mișcării ei lăuntrice. Nu există nimic de sine stătător în afară de lumea materială în mișcare, nu există nimic dincolo de interacțiuni. Orice sens agnostic-metafizic atribuit lucrului în sine e o frază goală, de care „cercetătorii naturii se feresc...", căci dacă ar lua-o în serios, à quoi bon să mai cerceteze ceva?"[13]. În filozofia clasică marxistă, accentul este pus, în consecință, în plan ontic, pe structura dinamică a esenței ca interioritate (cognoscibilă), căpătînd cunoscuta formulare despre „trecerea esenței în fenomen" ; mai puțin cunoscută

[13] F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 219.

este următoarea însemnare a lui Lenin : „Esența ocupă un loc intermediar între ființare în fapt și concept, ca trecerea la concept"[14]. Engels accentuează, la rîndul lui, posibilitatea cunoașterii lucrului în sine, a esenței, ca structură internă a lucrului, care, deși nu cade nemijlocit sub simțuri, poate fi atinsă, dezvăluită prin experiența *coroborată* cu gîndirea teoretică (adică prin activități practic-spirituale) ; ea poate fi deci nu numai gîndită, ci și cunoscută practic, mînuită, reprodusă prin ansamblul demersurilor cunoașterii.

În spiritul gîndirii lui Engels *și* al științelor moderne, această alcătuire internă a lucrurilor, a sistemelor se constituie prin interacțiunile care organizează elementele, generează structurile. Dacă vrem să cunoaștem natura, trebuie să cunoaștem interacțiunile „dincolo de care nu mai este nimic" (Engels). Științele merg spre adîncirea funcției interacțiunilor ca generator de structuri și astfel fac posibilă cunoașterea lor și într-o perspectivă conceptuală ; întocmai așa cum, prin științe, a dobîndit și structura statut de concept.

În lumina științei contemporane — în particular a fizicii cu reprezentările actuale despre cîmp și particulă —, interpretarea mai veche a esenței vădește limite și carențe, ea fiind legată de un stadiu al științelor al căror obiect de studiu erau corpurile-substanțe. Nevoia reconsiderării conceptului de esență nu justifică însă prin sine eliminarea acestuia. Desigur, nici nu se poate pleda pentru păstrarea neschimbată a unui concept în simpla virtute a tradiției, căci tradiția însăși nu este un argument în sine, ci doar prin ceea ce oferă ca valoare statornică. Se impune deci o reconsiderare a conceptului în lumina celor două proiectoare de care dispunem și pe care avem datoria a le confrunta : gîndirea tradițională cu valorile ei statornice și gîndirea științifică contemporană.

În lumina lor conjugată nu se mai justifică interpretarea esenței ca expresie a unui nivel substanțial profund, a unui substrat sau ca unitate de trăsături și laturi necesare, care ar conține, la rîndul său, un alt nivel, un substrat mai profund, o altă esență ; căci ajungem astfel să gîndim un șir de alcătuiri interne conținute una în alta — pînă unde ?

Mergînd din strat în substrat, se ajunge inevitabil la un nivel ultim, la o ultimă esență, la o origine, un început care logic duce cu consecvență la o recidivă de gîndire metafizică, fie mecanicistă, fie idealistă ;

— ori nivelele, esențele se succedă la infinit în sisteme infinit decompozabile, și atunci se pune întrebarea dacă nu se ajunge tot la reprezentarea unui început, la reprezentarea că existența s-ar fi dezvoltat dintr-un punct, din ceva fără proprietăți fizice ?

Contradicțiile flagrante la care se ajunge astfel sînt însă eliminate de îndată ce considerăm existența ca devenire întemeiată nu pe divizibilitatea la infinit a sistemelor, ci pe proprietățile de devenire ale structurilor, pe *infinitatea interacțiunilor*, care prin intersectare și interdeterminare produc devenirea necesară a existenței, infinit de variată în actele ei concrete.

Se conturează astfel o înțelegere mai consecventă dialectic-materialistă a conceptului de esență, în conformitate cu științele moderne, ca fiind nu un nivel al organizării substanței, ci expresia gîndită a ansamblului

[14] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *op. cit.*, p. 110.

de interacțiuni care generează existența, care instituie și „organizează" structura, mai exact care o organizează și o dezorganizează, care structurează și restructurează.

O astfel de reprezentare a conceptului de esență apare în mai deplin acord cu gîndirea științifică contemporană, care, pătrunzînd în interiorul sistemelor, dezvăluind relațiile dintre elemente, inclusiv dintre structurile elementare, a depășit simpla descriere a contingențelor. Odată cu dezvăluirea interacțiunilor interne, termenul „fenomen" își pierde semnificația, el nemaiputînd desemna exterioritatea sensibilă a unui obiect, întrucît acesta este cunoscut *global* ca structură inteligibilă, și nu doar ca reprezentare ce apare pentru simțuri.

Gîndirea științifică, studiind interacțiunile și funcția lor de structurare, prefigurează deci o modalitate dialectică de a considera esența conceptual, în pofida unor rezerve empirice față de acest concept. Într-adevăr, dacă filozofia este reflexie asupra existenței ca totalitate, ea nu poate eluda problema „genezei" existentului. Iar conceptul de esență poate fi interpretat, credem, ca model de reprezentare a interacțiunilor la nivelul gîndirii filozofice, conceptuale.

Pentru a explicita ipoteza formulată, ne vom limita aci la două referiri :

a) cînd știința vorbește de structura atomului, ea se referă atît la elementele ce-l alcătuiesc, cît și, mai ales, la modul în care ele se integrează într-un sistem, deci *la modelul structural al relațiilor* care *dezvoltă* (generează) structurile calitativ distincte ale diverșilor atomi și le *determină* așezarea „tipică", repetabilă, care se particularizează. Această structură tipică — invariantă — de interacțiuni este constitutivă oricărui existent. Reconstrucția acestui invariant de către gîndirea filozofică se cristalizează în conceptul de esență, ca expresie a unei constante în devenirea existenței.

b) cînd Marx afirmă că esența umană este ansamblul relațiilor sociale, el nu se referă la un tip calitativ concret de relații sociale, ci la *invariantul* — relații sociale — care stă la geneza existenței umane în evoluția ei istorică, în etapele ei calitativ distincte.

Pentru simțuri, relațiile, interacțiunile prin care se leagă elementele și sistemele sînt sesizabile doar pe cale mijlocită ; dar, deși sînt inițial un obiect inteligibil (și abia în consecință unul manipulabil), ele alcătuiesc totuși o „structură" în obiectul care, în activități, cade, desigur, și sub simțuri ; ele alcătuiesc infrastructura, care instituie așezarea concretă a elementelor în sistemul dat. Tocmai de aceea relațiile „ascunse" sînt obiect al științelor. Acestea le „gîndesc" inițial printr-un model teoretic, printr-o construcție mentală care aproximează existentul — „necunoscutul" — și le verifică apoi experimental, practic. Cînd, în urma verificării modelului, structura relațiilor poate fi mînuită, reprodusă (Engels), obiectul inițial gîndit încetează a fi doar gîndit ; el este cunoscut ca totalitate concretă — firește în limite istorice — prin practica manipulării sale. În acest sens, credem că avea dreptate Kant să scrie : „A gîndi un obiect și a cunoaște un obiect nu este deci totuna"[15]. Gîndirea poate construi imaginea unor relații și secțiuni ale realității, ea poate construi modele, dar cunoașterea

[15] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Casa școalelor, 1930, p. 139.

implică şi practica „punerii la lucru" pentru noi. Abia în acest fel „lucrul în sine" doar gîndit devine lucru pentru noi.

Din unghiul arătat credem că putem desemna prin conceptul de esenţă un *invariant* de interacţiuni, care generează într-un chip determinat (probabilistic) orice existent concret şi existenţa ca totalitate deschisă.

O precizare este necesară : avem în vedere un ansamblu *invariant de interacţiuni variabile în concret*, care dezvoltă şi ordonează în chip diferit elementele în sistemele instituite. „Generator" şi „temei determinant" al existenţei sînt interacţiunile care „fac" devenirea printr-o variabilitate constantă şi care „fac" devenitul ca o constantă — variabilă de asemenea prin interacţiuni. Ontic, acest joc „esenţial" al interacţiunilor este inepuizabil şi imprimă mişcare structurilor constituite, adică esenţei „formate". El este polarizarea, contradicţia cea mai adîncă a existenţei dedublate în posibilitate şi act.

Dar tocmai fiindcă e inepuizabilă, totalitatea interacţiunilor nu poate fi cuprinsă, ci doar surprinsă în expresia ei abstractă. De unde şi dificultatea înţelegerii conceptului de esenţă şi puţinătatea a ceea ce se poate spune despre ea.

★

Elementele schiţate mai sus sînt, după părerea noastră, preliminarii necesare în vederea construirii unei ontologii moderne. În cadrul acesteia, *devenirea* şi *determinarea* din sine, prin interacţiuni, a existenţei se cer sudate într-o reprezentare materialist-dialectică consecvent monistă. În cadrul acesteia, existenţa ne apare ca un proces ce se constituie din sine, ca proces lipsit de început şi de sfîrşit, întrucît toate interacţiunile generatoare de structuri şi sisteme încep şi se sfîrşesc înăuntrul său. Procesualitatea interacţiunilor *generează* şi *determină* constitutiv procesualitatea existenţei.

---

# CRONICA IDEILOR

## SOCIOLOGIE ȘI DEZVOLTARE RURALĂ

**Pe marginea lucrărilor celui de-al VII-lea Congres al Societății europene de sociologie rurală**

DE

MIHAIL CERNEA

Tema centrală a recentului Congres european de sociologie rurală, desfășurat la *Münster* (R. F. a Germaniei) între 9 și 14 august 1970, s-a situat în miezul eternei și mereu actualei probleme a *relației dintre știință și societate*. Ea a fost formulată tranșant și de la bun început angajant: *Contribuția sociologiei la dezvoltarea rurală și la politica agricolă*. S-a continuat astfel dezbaterea pasionantă, amorsată la trecutul congres mondial de sociologie rurală (Drienerloo, 1968), în care problema transformării structurilor agrare și a relației politică-sociologie rurală a prilejuit confruntări puternice [1].

Alocuțiunile de deschidere a congresului ne-au sunat foarte familiar, cel puțin în teza lor de pornire: atît secretarul general al Societății europene, Herbert Kötter, profesor la Universitatea din Giessen, cît și ministrul care a salutat congresul din partea autorităților federale au pornit de la o cunoscută teză marxistă: *știința devine principala forță de producție*. Adevărul acestei teze, a subliniat H. Kötter, este astăzi un loc comun. Se pare, este drept, că ambii oratori au cunoscut această teză nu de la sursa ei inițială, ci o citează ca aparținînd unui anume J. Habermas, care ar fi formulat-o într-o lucrare din 1963. Dar însăși ralierea la ea este dătătoare de seamă pentru climatul în care a debutat congresul.

Participarea la congres — ale cărui lucrări s-au desfășurat în reuniuni plenare și în 11 secțiuni de lucru independente — a fost reprezentativă: au fost prezenți sociologi din 25 de țări, europenilor alăturîndu-li-se și oameni de știință din America, Asia, Australia, Africa. Amintim, dintre cei mai reprezentativi pentru sociologia rurală contemporană, pe *M. Cé-*

[1] Vezi Mihail Cernea, *Congresul mondial de sociologie rurală: bilanț, idei, perspective*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 12.

Rev. filoz., 17, 11, p. 1355 –1361, București, 1970

*pède* (Franța), *Alvin L. Bertrand*, *E. Wilkening* (S.U.A.), *E. W. Hofstee*; *A. K. Constandse* (Olanda), *Odd Grande* (Norvegia), *Gwin Jones* (Anglia), *B. Galeski* (Polonia), *H. Darin-Drabkin*, *D. Weintraub* (Israel), *S. Dubic*, *V. Puljic* (Iugoslavia), *T. Bergmann*, *U. Planck* (R. F. a Germaniei) și alții. Din țara noastră, la congres au participat: V. Constantinescu (Laboratorul de sociologie al Univ. „București"), Nicolaie Petrescu (Academia de științe agricole și silvice), Maria Olah (Institutul agronomic Cluj) și Mihail Cernea (Institutul de filozofie). Buna organizare a congresului, asigurată de comitetul de organizare, în frunte cu *B. von Deenen* și *J. Lunze*, a întrunit aprecierile participanților și a favorizat dezbaterile și schimbul de opinii între adepții unor poziții teoretice și metodologice deosebite.

## DEZVOLTAREA RURALĂ ȘI ȘTIINȚA SOCIOLOGICĂ

Marcînd cîteva din problemele cruciale ale dezvoltării rurale actuale, prof. *Herbert Kötter* s-a pronunțat, în raportul introductiv al congresului, pentru înscrierea fără rezerve a sociologiei într-un efort concertat pluridisciplinar, menit să formuleze consilii științifice pentru politica și acțiunea practică. Am avut însă sentimentul că problema a fost pusă într-un mod prea „optimist", fără luarea în considerare suficientă a obstacolelor reale ce se ridică pe acest drum.

Fenomenul rural european contemporan înfățișează atît disparități, cît și trăsături comune neașteptate; în ansamblu, o situație neunitară și foarte complexă: mai pregnant decît pe alte continente se produce aici, în țări diferite, dezvoltarea capitalistă și socialistă a agriculturii în forme din cele mai evoluate pentru ambele tipuri; alături de țări puternic dezvoltate, există și regiuni cu economie și agricultură subdezvoltată. Dar, cu toate condițiile specifice diferite, în aproape toate țările europene trebuie soluționate problemele integrării agriculturii într-o economie și societate modernă, dominată de industrie. Ponderea populației agricole este pretutindeni în continuă reducere. Numărul unităților agricole (gospodării, ferme etc.) este în scădere, în vreme ce suprafața arabilă medie deținută de fiecare este în creștere. Mecanizarea agriculturii se extinde, iar industriile pătrund treptat, în ritm mai rapid sau mai lent, în mediul altădată „pur" rural. Cîștigurile pe cap de om (lucrător) în agricultură rămîn însă în urma cîștigului mediu în industrie, ceea ce constituie un izvor de alimentare cu nenumărate probleme socio-economice a tuturor organismelor și instituțiilor ce se ocupă de agricultură.

În aceste condiții, cîmpul problematic ce se deschide sociologiei rurale este evident foarte larg, îndeosebi pentru o sociologie a schimbărilor sociale. Sociologia rurală, cum spunea H. Kötter, nu trebuie să fie doar o știință a crizelor, ci o știință proiectivă.

Secțiunile 1 și 2 ale congresului, sub președinția lui *S. Dubic* (Iugoslavia) și *P. Sinkwitz* (R. F. a Germaniei), s-au referit la transformările structurale în tipurile de unități agricole (ferme familiale, cooperative, întreprinderi de stat etc.). O dezbatere amplă au prilejuit îndeosebi comunicările lui *V. Babica* și *V. Puljiz*, consacrate tendințelor dezvoltării agriculturii din Iugoslavia.

Optici complementare asupra procesului de dezvoltare agricolă au fost analizate și argumentate în alte două secțiuni (4 și 5) ale congresului: secțiunea prezidată de *Gwin Jones* (Anglia), cu tema *Demersul sectorial în dezvoltarea agricolă și rurală*, și secțiunea prezidată de *Michel Cépède*, cu tema *Demersul integrat (global) în dezvoltarea rurală.*

Însuși conceptul de „dezvoltare integrată", cum remarcă *M. Cépède*, este un concept relativ recent. El se justifică numai cu condiția unei distincții între „rural" și „agricol". Dezvoltarea integrată presupune abordarea problematicii dezvoltării unei comunități rurale sau a unei zone rurale cu toate aspectele ei deodată, nu numai cel economic sau cel cultural, de pildă. Căci uneori factori care par secundari pot juca în realitate un rol declanșator inițial. Experiența unei zone rurale franceze, citată de M. Cépède, a arătat că secvența logică „progres tehnic-progres economic-progres al condițiilor de viață" trebuie uneori inversată: ameliorarea condițiilor de viață a atras o schimbare de mentalitate favorabilă progresului și a dat motivații noi spre cheltuieli, care au cerut o creștere considerabilă a venitului, realizabilă numai prin promovarea progresului tehnologic. Sau într-o formulă laconică — dar mai mult metaforică — „*La Révolution menagère*" a precedat și antrenat *la Révolution fourragère.* De unde concluzia că luarea în considerare a tuturor factorilor, de la planificare la motivații psihosociologice, fidelă unei optici de dezvoltare integrală, este tipul de demers cel mai fertil. Ceea ce însă nu invalidează nici demersul sectorial, cum sublinia Gwin Jones, nu numai posibil, ci și necesar în multe situații concrete, în care însuși cadrul socio-economic obiectiv nu permite decît soluționări succesive ale problemelor din diferite domenii ale ruralului.

În secțiunea consacrată dezvoltării integrate, o comunicare cu titlul *Abordarea globală a dezvoltării rurale* a fost prezentată de *N. Petrescu.* Autorul a caracterizat premisele favorabile pe care agricultura socialistă a României le creează acestui tip de dezvoltare, intim concordat cu natura economiei planificate și cu rolul statului socialist. Superioritatea acestei soluții a fost pledată de N. Petrescu prin modelul proiectului dezvoltării globale a zonei inundabile a Dunării, pus în acțiune în țara noastră începînd din 1962.

Experiența practică a acestui model de dezvoltare în condițiile economiei socialiste a trezit un deosebit interes, autorul comunicării fiind solicitat să răspundă la numeroase întrebări ale participanților.

## ROLUL SOCIOLOGULUI RURAL

În contextul acestei comune căutări a canalelor prin care sociologia poate aduce contribuții la dezvoltarea rurală și la politica agricolă, a fost firesc ca *rolul sociologului rural*, ca „cercetător", „consultant" sau ca „inginer social", să constituie obiectul unor dezbateri speciale. Aceste dezbateri s-au desfășurat în secțiunile 8 și 9 ale congresului, prezidate de *Mihail Cernea* și *A. Mikhalèvitch* (Franța), avînd drept temă *Schimbări ale sociologiei și rolul sociologului rural.*

În vreme ce A. Mikhalèvitch a susținut — în spiritul distincției lui C. Lévy—Strauss dintre științele sociale și științele umane —, îndeosebi

ideea disjuncției dintre cercetare sociologică și acțiune practică, considerînd că sociologul are, desigur, dreptul de a interveni ca om de acțiune în dezvoltarea rurală, dar că atunci el „încetează de a fi om de știință", autorul prezentării de față a dezvoltat, în replică, teza complementarității rolurilor sociologului în cercetare și acțiune. Într-o comunicare introductivă la dezbateri, intitulată *Evoluții ale sociologiei rurale și rolul sociologului*, am avut prilejul să susțin că, în raport cu profundele schimbări ale realității rurale din ultimul sfert de secol, se modifică însăși problematica și profilul sociologiei rurale ca știință. Tematica ei se lărgește, adevăruri admise sînt puse sub semnul întrebării, metodele de investigație se adaptează noilor realități. Evoluția formelor de cooperativizare și de organizare a producției agricole și a schimbului face din sociologia rurală din ce în ce mai puțin sociologia unui spațiu socio-geografic particular și din ce în ce mai mult sociologia unor organizații într-un mediu specific. Sociologia rurală evoluează, după părerea noastră, spre o problematică din ce în ce mai asemănătoare tipologic cu sociologia industrială. Corespunzător, sociologul rural este solicitat crescînd de modelul acționalist, de „inginer social". Înainte, sociologul rural privea cu predilecție spre trecut, se inspira din istorie și etnografie, completîndu-le. Acum, privește cu precădere spre viitor și se interoghează asupra evoluției agriculturii, fiind solicitat să-și asume reponsabilități pentru orientări și opțiuni cu serioase consecințe în politica rurală.

În acest sens. puncte de vedere deosebite s-au făcut simțite și în alte comunicări. *J. Guigou* (Franța) a fost mai preocupat de calea evitării de către sociolog a unei influențe ideologice, în vreme ce *L. E. Virone* (Anglia) a expus un model al dezvoltării rurale în patru faze, postulînd roluri angajate și precise pentru sociologul rural în fiecare din aceste faze. *J. F. Chosson* și *J. P. Darré* (Franța) au insistat asupra rolului sociologului ca ajutor al militantului pentru schimbarea socială și al popularizatorului de cunoștințe agricole.

În această secțiune s-au mai prezentat încă două comunicări din țara noastră. *V. Constantinescu*, într-o comunicare intitulată *Sociologia rurală ca sociologie a acțiunii*, a caracterizat funcțiile sociologului într-o economie socialistă ca cea din țara noastră, în care acesta are menirea să elaboreze propuneri și recomandări practice, de acțiune, organelor de stat și economice care se ocupă de conducerea agriculturii. Rolul sociologului a fost definit de V. Constantinescu ca un depozitar de cunoaștere și ca un militant pentru traducerea acestei cunoașteri în măsuri practice. Dar această traducere, cum s-a subliniat și în discuție, nu mai depinde de sociologul propriu-zis, ci și de receptivitatea organismelor de acțiune față de aportul științei sociologice. Comunicarea *Mariei Larionescu*, intitulată *Angajamentul social al sociologului rural*, a insistat — în perspectiva unei agriculturi cu structură cooperatistă — asupra rolului sociologului ca militant pentru schimbarea socială. Preocupările aplicative nu diminuează rolul sociologului rural și nici nu-i alterează calitatea de om de știință, a susținut autoarea, dacă ține seama de contextul social global și raportează domeniul îngust studiat la totalitatea socială.

Dezbaterile la care au participat între alții *M. Cépède*, *Darwin Solomon* (F.A.O.), *E. Capo*, *A. Batura* și *E. Pugliese* (Italia), *Violetta Popova* și *D. Vladov* (Bulgaria), *Helge Solli* (Norvegia) și alți participanți au insis-

tat, între altele, asupra rolului sociologului rural ca un catalizator al conştiinţelor. Schimbarea în mediul rural intră adesea în conflict cu mentalităţi tradiţionale, care sînt în fond contrare chiar intereselor obiective ale purtătorilor acestor mentalităţi. Sociologul poate ajuta la mai adecvata conprehensiune, de către cei în cauză înseşi, a necesităţii, mecanismelor şi căilor schimbării. Sociologul, au subliniat îndeosebi delegaţii italieni, trebuie să nu se identifice exclusiv cu instituţia care promovează schimbarea, chiar dacă această schimbare este necesară şi progresistă, ci să caute a asigura *participarea la schimbare* a masei de ţărani, participare activă şi conştientă, astfel încît aceştia să nu rămînă simple „obiecte" care suferă schimbări impuse din exterior. În acelaşi context a fost subliniată şi *vocaţia critică* a sociologului rural faţă de realităţile pe care este chemat să le descifreze, subliniindu-se că obiectivitatea cunoaşterii nu trebuie să excludă, în numele unui neutralism desuet şi practic imposibil, o luare de poziţie a sociologului.

De altfel, problemele profesionale şi etice ale definirii rolului sociologului rural, prin însemnătatea lor şi atracţia exercitată asupra participanţilor, ei înşişi „eroi" ai temei, au intervenit frecvent şi în dezbaterile altor secţiuni : în special în secţiunea a 10- a prezidată de *A. W. van den Ban* (Olanda), consacrată *Raporturilor între teorie şi practică în sociologia rurală*, şi în secţiunea a 11-a, prezidată de *Eugen Lupri*, consacrată *Raporturilor între cercetare universitară şi nonuniversitară* (*fundamentală şi aplicativă*). Dar, cum remarca *H. Zentner* (Canada), nu trebuie forţată opoziţia dintre cercetarea „pură" şi cea „aplicativă"; problema este mai curînd a „condiţiilor în care cercetarea sociologică de orice fel poate fi relevantă în acelaşi timp pentru cunoaşterea problemelor sociale şi productivă pentru dezvoltări teoretice".

Aceeaşi problemă a rolului sociologului a constituit axul raportului concluziv al lucrărilor congresului, susţinut de *E. W. Hofstee*, preşedinte al Societăţii europene de sociologie rurală de la înfiinţarea ei, în 1957. Prof. *Hofstee* a preferat un ton mai amar şi mai realist decît multe alte intervenţii. Invocînd multiple experienţe ale sociologiei rurale postbelice, Hofstee a arătat că, în practică, rolul sociologului rural este încă foarte redus, iar organismele de acţiune, private sau guvernamentale, au adesea doar un interes platonic faţă de rapoartele sociologilor. Rezultatele efective ale multor rapoarte ale unor sau altor experţi, a spus vorbitorul n-au justificat eforturile noastre. Şi alţi sociologi au deplîns, de altfel, în diferite secţiuni ale congresului faptul că cunoaşterile sociologice deja dobîndite sînt insuficient folosite în politica de dezvoltare a mediului rural. Trebuie recunoscut de asemenea că însăşi sociologia rurală n-a atins încă, ca ştiinţă, dezvoltarea necesară. Căci, după cum observa prof. *Odd Grande*, sociologia rurală, în ciuda marelui ei avînt din deceniile 6 şi 7, este confruntată în prezent cu nu puţine probleme la care nu are încă un răspuns şi pentru care nu dispune încă de o teorie elaborată, nici de recomandări practice. Evident, aceasta îngustează rolul posibil de jucat de către sociologul rural.

Pe de altă parte, chiar fondul existent de cunoaştere nu este bine folosit. Instituţiile, spunea prof. *E. Hofstee*, recurg la rapoarte mai frecvent spre a găsi argumente pentru justificarea unor proiecte preelaborate decît indicaţii pentru măsuri imediate. Relaţiile dintre cercetători şi insti-

tuţii sînt defectuoase de cele mai multe ori. Totuşi, munca sociologului poate avea efecte pe termen lung, conchide *Hofstee*, iar contribuţia sa se poate împlini nu doar în direcţia măsurilor imediate, ci şi în constituirea unei „filozofii a politicii" rurale şi agricole, care astfel, mediat şi în perspectivă, să introducă sociologia în acţiunea practică.

## METODOLOGIE ŞI CERCETĂRI COMPARATIVE

Nu putem, în spaţiul restrîns al unui articol, cuprinde toate temele unui congres[2]. Vom mai stărui însă doar asupra dezbaterii unor probleme de metodologie de deosebit interes şi semnificative pentru ideile care animă orientările noi în această ramură sociologică.

Progresele *cunoaşterii* sociologice, implicit ale sociologiei rurale *ca ştiinţă*, depind în mare măsură de punerea pe şantier a unor cercetări de anvergură capabile să cuprindă simultan, într-un demers *comparativ*, zone socio-agrare diferite şi să degajeze din studiul lor generalul (mecanismele comune) sau relaţiile specifice. Un interes remarcabil au prezentat în acest sens lucrările secţiunii a 7-a a congresului, cu tema *Posibilităţi şi limite ale cercetărilor comparative inter-regionale şi internaţionale*, prezentată de prof. *Dow Weintraub* (Israel), cu comunicări susţinute de *Alvin L. Bertrand* (S.U.A.), *A. K. Constandse* (Olanda), *H. Teune* (S.U.A) *D. Weintraub* şi alţii. Dezbaterile s-au concentrat asupra problemelor conceptualizării, ale metodologiei şi ale organizării unor asemenea studii, în contextul specific al problematicii sociale rurale.

Argumentînd necesitatea cercetărilor comparative ca pîrghie a dezvoltării sociologiei rurale, *prof. Alvin L. Bertrand* invoca patru argumente : a) dezvoltarea unor scheme conceptuale integrate şi sistematice poate fi obţinută numai în lumina unor date comparabile, întrucît comparaţia este baza formării conceptelor ; b) cercetările comparative permit elaborarea de tipologii, clase, indexuri, scale, indispensabile pentru dezvoltarea sociologiei rurale ; c) solicitările crescînde de efectuare a unor cercetări în alte ţări şi culturi decît cele de origine ale sociologului ; d) necesitatea folosirii experimentului, instrument întrucîtva uitat de cercetători.

*Alvin Bertrand* s-a străduit să identifice acele probleme de ordin metodologic care se ridică drept obstacole în calea extinderii cercetărilor comparative, grupîndu-le într-o modalitate personală, diferită de cele cunoscute ale lui Eisenstadt sau S. Rokkan, anume într-un fel de viziune epistemologico-practică foarte realistă. Un prim grup de dificultăţi metodologice au, după *Alvin Bertrand*, „natură socială", ţin de „relaţiile umane" implicate de procesul cercetării : considerentele politice care intervin în cercetările comparative internaţionale, restricţiile care decurg din finanţarea limitată a cercetărilor şi care obligă la concesii de la rigorile metodei, diferenţele imprevizibile de ordin socio-cultural între populaţii naţionale diferite, considerate iniţial asemănătoare, problemele limbajului, imaginile stereotipe prestabilite, care afectează atît strategia cît şi procedurile cercetării. Al doilea grup de probleme sînt, după A. Bertrand, de

[2] Principalele documente ale congresului şi dări de seamă detaliate asupra dezbaterilor fiecărei secţiuni vor fi publicate în revista „Sociologia Ruralis".

„*natură tehnică*" : dificultăţile comparării datelor în analizele secundare din cauza deosebirilor în colectarea lor, absenţa unor concepţii teoretice comune, lipsa de unitate şi standardizare a procedurilor de investigare, traducerea chestionarelor, diferenţele în analiza şi prelucrarea aceloraşi tipuri de date.

Încercarea lui *Bertrand* de a lumina, chiar aparent cu pesimism, dificultăţile metodologice ale acestui tip de studiu are meritul de a suscita mai acut „priza de conştiinţă" a sociologilor angajaţi în acest gen de cercetări. Foarte utilă a fost, în acest sens, şi comunicarea, de către *A. K. Constandse*, a experienţei unuia din cele mai ample proiecte comparative realizate pînă în prezent în sociologia rurală : *Consecinţele sociale ale modernizării tehnice a agriculturii (în 10 ţări)*. Insistenţa critică pe momentele negative ale organizării şi efectuării cercetării a fost cît se poate de instructivă. Relev unul din punctele esenţiale în care experienţa practică relatată de *A. K. Constandse*, secretarul acestei cercetări, întîlneşte consideraţiile epistemologice ale lui *Alvin Bertrand* : nesiguranţa în identitatea „chestionarului comun", din cauza diferenţelor pe care limbajul şi traducerile le introduc în formularea şi adresarea întrebărilor : „Nu a existat certitudinea dacă problemele mai subtile ale chestionarului au fost traduse în modul cel mai potrivit şi dacă într-adevăr s-a întrebat acelaşi lucru în diferitele arii în care s-a făcut cercetarea".

★

Al VII-lea Congres al Societăţii europene de sociologie rurală a prilejuit şi alegerea unui nou preşedinte al societăţii (în locul lui A. W. Hofstee, care şi-a depus mandatul), în persoana prof. *Odd Grande* (Norvegia), bine cunoscut pentru cercetările sale în acest domeniu.

Consiliul societăţii a devenit mai cuprinzător : în comitetul executiv al consiliului au fost aleşi prof. B. Galeski, D. Weintraub, C. Barberis (Italia). Printre noii membri ai consiliului a fost ales şi autorul articolului de faţă.

La o şedinţă specială a congresului, *Th. Bergmann*, redactorul-şef al revistei „Sociologia Ruralis", organ al societăţii, a prezentat un raport în care, între altele, a evidenţiat în mod special contribuţiile numeroase primite în ultimul an de revistă din partea sociologilor din România.

Consiliul societăţii a hotărît de asemenea ca viitorul congres european să aibă loc în anul 1973, în Italia sau Anglia.

# CONSULTAŢIE

## DIALECTICA

DE

ION STROIE, VASILE TONOIU

Punctul central în care se evidenţiază cel mai pregnant opoziţia dintre dialectică şi metafizică este alternativa din plin ilustrată de istoria gîndirii filozofice (metodologice şi teoretice) între a concepe lumea şi gîndul sub specia lucrului finit ( = a conglomeratului de lucruri finite, rigide, împietrite) şi a identităţii abstracte cu sine, într-o univocitate a finitului şi analiticului, şi, respectiv, a le concepe sub specia *procesualităţii*, a totalităţii structurate şi deschise în acelaşi timp, a infinitului în determinări concrete.

Această din urmă viziune, a cărei evoluţie poate fi urmărită din forma ei spontană, de intuiţie globală, de afirmaţie aforistică, de joc cvasimitic, pînă la formele ei moderne, elaborate din punct de vedere speculativ conceptual, ca la Hegel, sau restabilită pe planul realului şi inspirată din ştiinţa vremii, ca la Marx şi Engels (în tot cazul una care este prevenită de dificultăţile logice ale fazei ei spontane), şi, în fine, surprinsă în formele ei operaţionale, apte de a informa mai eficace ca metodologie practica ştiinţei actuale, are ca noţiune centrală pe aceea de *devenire*.

Această noţiune se poate instala ca dominantă fie la nivelul unei concepţii şi al unui mod de abordare vizînd la o interpretare „totalizatoare" a naturii şi realităţii umane (istorie, cultură, civilizaţie cunoaştere etc.), fie într-un plan mai restrîns al cercetării şi acţiunii.

Eficacitatea ei, în ambele cazuri, se situează nu în planul simplei sale puneri, asertări, nici în cel al considerării ei în primul rînd ca o presupoziţie sau o concluzie finală; această eficacitate va fi reală doar recodificînd consecinţele metodologice ale punctului de vedere al devenirii în şi prin metodele operaţionale ale cercetării şi ale aparatului discursiv în lucru într-o disciplină sau alta, inclusiv în filozofie.

*Schiţă istorică*

Reconsiderarea momentului heraclitean şi a celui eleat din punctul de vedere al intuirii devenirii şi al dificultăţilor logice ale conceptelor de

Rev. filoz., **17**, *11*, p. 1363–1366, Bucureşti, 1970

*multiplicitate, mişcare şi devenire*; dialectica platoniciană a fiinţei şi nefiinţei şi respingerea ipostazierii principiului identităţii abstracte; dialectica aristotelică a potenţei şi a actului, codificarea mişcării la nivelul logicii sale ca dat şi soluţia metafizică a lui *primum movens*.

*Epoca modernă*

Necesitatea fazei precumpănitor analitice în etapa de formare a ştiinţelor (vezi Engels) şi dificultăţile conservării acestui mod de gîndire o dată cu trecerea ştiinţei în faza ei teoretică; rolul ipotezei Kant-Laplace şi consecinţele ei pentru celelalte ştiinţe în introducerea ideii de devenire.

Trezirea, în epoca modernă, a conştiinţei istoricităţii procesului social în ansamblu şi a diferitelor sale laturi; rolul lui Hegel în:

a) afirmarea unui punct de vedere istoric;

b) elaborarea logică a devenirii ca dimensiune inteligibilă a realului (în forma mistificată cunoscută, criticată de Feuerbach şi mai cu seamă de Marx în *Capitalul*, unde dialectica a luat formă istorică reală — aceasta a făcut ca dialectica să înceteze de a mai fi o modă germană).

*Schema logică elementară a devenirii*

Existenţa şi nonexistenţa ca determinaţii abstracte, finite şi neadevărate ale intelectului şi suprimarea lor în primul concept concret şi adevărat, devenirea.

Contradicţia lăuntrică, dialectică a cantităţii şi calităţii şi negarea negaţiei ca structură a *dialecticului* în universalitatea lui (Marx : Hegel a descoperit forma de bază a oricărei dialectici[1]) şi ca mijloace prin care în plan discursiv structura dialecticului devine inteligibilă.

Însemnătatea noţiunii de salt, de întrerupere a continuităţii în înţelegerea devenirii ca o creaţie a noului. În această privinţă, respingînd metafizica, Hegel scrie : „Nu există salt în natură, se spune, iar reprezentarea obişnuită cînd trebuie să priceapă naşterea sau pieirea unui fenomen crede că le-a înţeles, închipuindu-şi-le ca pe o producere sau dispariţie graduală, încetată ... La baza gradualităţii fenomenului naşterii se află reprezentarea că ceea ce naşte există deja în chip sensibil sau real general şi că nu e încă perceptibil numai din cauza micimii lui; precum la baza gradualităţii dispariţiei stă reprezentarea că nefiinţa sau celălalt ceva care-i ia locul de asemenea există, dar nu sînt încă perceptibile... prin aceasta se suprimă pur şi simplu naşterea şi pieirea. Încercarea de a face comprehensibilă naşterea sau pieirea cu ajutorul gradualităţii schimbării are în ea plictiseala inerentă tautologiei. Ea posedă deja dinainte dat de-a gata, ceea ce se naşte sau piere şi reduce schimbarea la o simplă modificare de diferenţă exterioară ... "[2].

Tot pe această linie vorbea şi Lenin despre cele două concepţii opuse în legătură cu mişcarea şi dezvoltarea (vezi *În jurul problemei dialecticii*).

Aşadar, înţelegerea mişcării ca devenire, ca transformare face necesară intervenţia dialecticii continuităţii şi a discontinuităţii (sînt de res-

[1] Forma logică universală pe care au luat-o determinările dialectice.

[2] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, p. 355 — 356.

pins, din acest punct de vedere, erorile rezultînd din izolarea uneia sau alteia din cele două momente).

Atunci cînd devenirii i se ataşează determinaţia orientării, a sensului, şi anume de la inferior la superior, devenirea trebuie înţeleasă ca dezvoltare.

Conceptul de dezvoltare nu se poate aplica cu sens existenţei în genere (am fi conduşi astfel pe urmele acelei *autotelii* a Ideii absolute, în cazul de faţă a Existenţei) — infinitatea lumii şi a devenirii ei nefiind compatibilă logic cu ideea unui sens privilegiat al evoluţiei la scara universului —, aşadar, spre a evita speculaţia sterilă, el trebuie aplicat unor domenii determinate, considerate pe porţiuni de timp suficient de întinse şi în condiţiile în care domeniul însuşi învederează linii de progres care pot fi luate drept criterii şi referenţiale relativ obiective ale progresului în acel domeniu. Ideea de dezvoltare şi de progres s-a impus în mod legitim în domeniul vieţii şi al societăţii.

Se pare că teoria destul de recentă a sistemelor dinamice (deschise, cu autoreglare) permite o înţelegere mai bună, mai pozitivă a mecanismelor prin care se realizează conservarea şi depăşirea în triplu plan: substanţial, energetic şi informaţional, proprii dezvoltării.

Ideea caracterului deschis al sistemelor evolutive presupune, din punctul de vedere al ceea ce numeam structură universală a dialecticului, ideea de permanenţă a contradicţiei lăuntrice care se reglează într-o formă sau alta la toate nivelele şi care rămîne, cum spunea Hegel, neliniştea şi impulsiunea lăuntrică a devenirii. De aceea, spre deosebire de Hegel, la care contradicţia din izvor al depăşirii devine ea însăşi obiect al depăşirii prin negarea negaţiei (al cărei sens final este de a reuni începutul cu sfîrşitul într-o sinteză în care mişcarea însăşi dispare), considerăm că structura dialecticului îşi menţine deschiderea tocmai prin poziţia centrală a contradicţiei în structura amintită. Poate că în acest sens şi spunea Lenin :„... Dedublarea unului şi cunoaşterea părţilor lui contradictorii (...) este *fondul* (una din «esenţele», una din particularităţile sau trăsăturile fundamentale, dacă nu chiar singura fundamentală) a dialecticii" [3].

La nivelul vieţii sociale, motorul dezvoltării apare sub forma specifică a contradicţiei sociale, iar acestea din urmă în societăţile cu clase antagoniste se manifestă sub forma luptei de clasă. Meritul lui Marx în această privinţă, cum el însuşi o spune într-una din scrisorile sale, este nu de a fi descoperit existenţa claselor şi a luptei dintre ele, ci :

1) de a fi dat o explicaţie materialistă apariţiei claselor;

2) de a fi arătat că lupta de clasă duce în mod necesar la dictatura proletariatului şi că

3) dictatura proletariatului reprezintă instrumentul politic al formării unei societăţi fără clase.

Pe scurt, meritul său în această problemă este de a fi formulat *legea luptei de clasă* ca pîrghie a progresului social în societăţile bazate pe clase opuse.

În *Prefaţa* la *Contribuţii la critica economiei politice*, rezumîndu-şi concepţia asupra istoriei, Marx prezintă mecanismul progresului social

[3] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în idem, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 296.

prin dialectica modului de producție, a bazei și suprastructurii, ale cărei contradicții culminează cu revoluția social-politică.

Principalele moduri de producție care s-au succedat în istorie reprezintă, în concepția sa, și principalele etape ale progresului social. În explicarea, cu caracter de previziune, a depășirii modului de producție burghez, Marx a arătat cum înseși contradicțiile interne ale capitalului, și nu un ideal abstract, etic, în numele căruia el ar fi condamnat societatea capitalistă, o duc pe aceasta din urmă la pășirea într-o fază superioară a progresului social. Dar, așa cum subliniază și Lenin mai tîrziu, legile progresului social nu sînt niște imperative abstracte, care s-ar împlini în mod automat. Ele trec prin activitatea și conștiința grupurilor mari de oameni. De unde și rezultă rolul deosebit al organizării și conducerii politice-ideologice a proletariatului.

Prezentarea procesului istoric ca un proces obiectiv în care se echilibrează creația istorică cu caracterul determinant al procesului istoric înseamnă renunțarea la măsurarea istoriei reale cu niște modele abstracte care s-ar încarna în ea cu forța Spiritului, ca la Hegel, și totodată, renunțarea la acel pozitivism necritic de care îl acuza Marx pe Hegel și care consta în a justifica anume stări de lucruri ca fiind întruparea abolută a Idealului.

De aceea, progresul istoric, înțeles ca rezultantă care se propagă prin meandrele istoriei empirice reale, trebuie să-și extragă criteriile de valoare din chiar acest proces real. Aici trebuie avute în vedere, mai cu seamă în cadrul istoriei moderne, care a devenit, în principal, universală, mondială, jocul naționalului și universalului și răsfrîngerea lui în ceea ce numeam criteriile progresului.

Este evident că în această perspectivă nu se poate admite în nici un fel, și cu atît mai mult în numele marxismului, ideea instituirii arbitrare și a impunerii prin mijloace administrative, politice sau militare a unui tribunal suprem, un modern oracol delfic, care ar deține criteriile ultime a tot ce este progresist sau reacționar, revoluționar sau contrarevoluționar, liberal sau conservator, naționalist sau internaționalist etc.

Devine aici de mare actualitate ideea înțeleaptă și realistă după care trebuie lăsate faptele înseși să vorbească, istoria însăși și timpul deținînd „ultimele" judecăți.

Probabil că nu este nedrept a gîndi că, în cele din urmă, progresul, indiferent în ce domenii s-ar realiza și cu ce etaloane l-am măsura, se verifică prin acest foarte relativ, dar viu resimțit de fiecare, criteriu al sporirii *umanității* omului. În acest plan etic-axiologic al umanismului se răsfrînge istoria neînstrăinată a umanității.

Din această perspectivă, a subordonării umaniste a tuturor pîrghiilor de progres, criteriul productivității muncii, cel puțin în societatea noastră, nu trebuie și nu se poate propune ca scop în sine. Rămîne de văzut ce înseamnă practic pentru o politică economică însușirea acestui punct de vedere.

În concluzie, explicația materialistă a progresului istoric, departe de a reprezenta un fetișism al economicului, departe de a sugera un fatalism sau un automatism al necesității istorice, invită la a înțelege istoria ca produsul determinat al oamenilor, ceea ce duce la o conciliere a necesității și libertății, a determinismului și a responsabilității.

# VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

## AL VIII-LEA CONGRES MONDIAL DE ȘTIINȚĂ POLITICĂ

Ultimele decenii semnifică pentru știința sau științele politice un continuu aflux. Se scrie mult, se întreprind cercetări concrete pe probleme din domeniul respectiv, crește numărul asociațiilor naționale de profil, se organizează sistematic congrese, mese rotunde, colocvii etc. Anul 1970 a fost dominat de cel de-al VIII-lea Congres mondial de știință politică, care și-a desfășurat lucrările între 31 august și 5 septembrie la München, în Republica Federală a Germaniei. Așa cum presa noastră a informat la vremea respectivă, congresul a reunit, sub auspiciile Asociației Internaționale de Știință Politică (A.I.S.P.), peste 900 de participanți, o cifră dublă în comparație cu Congresul al VII-lea, ținut la Bruxelles cu trei ani în urmă. Specialiști în științele politice, ca și cei din ramuri înrudite, cum ar fi sociologia, psihologia socială, psihologia generală, dreptul etc., de diverse orientări, au purtat timp de o săptămînă un dialog fructuos și pertinent.

Mai mult decît cu alte prilejuri, această confruntare internațională s-a bucurat de prezența unor personalități marcante din domeniul științelor politice pe plan mondial. Este suficient să notăm cîteva nume: Karl Deutsch (S.U.A.), Stein-Rokkan (Norvegia), R. S. Milne (Canada), M. Josué de Castro (președintele Centrului internațional pentru dezvoltarea păcii), Jerzy Wiatr (Polonia), Léo Moulin (Belgia), V. M. Cikvadze (U.R.S.S.), Ali Mazrui (Uganda), Jaques Freymond (Elveția), S. E. Finer (Anglia), Carl J. Friedrich (S.U.A.), Mario E. Viora (Italia), André Philippart (Belgia) și alții.

Aria problematică a congresului a fost mult mai largă decît la congresele precedente. Atît rapoartele generale, cît și comunicările și intervențiile au fost grupate în 18 secții, după cum urmează: metode cantitative și matematice în știința politică; modele și metode în studiul comparativ al construcției de stat; finanțele și politica; biologia și politica; studiul comparativ al politicilor; tendințe recente ale teoriei politice; tineretul și politica; teoria relațiilor internaționale; integrarea europeană; psihologie și decizie politică; contestația politică; analiza comparativă a recrutării politice; bisericile ca instituții politice; istoria gîndirii politice de la Hegel la Lenin; stratificarea elitelor și sistemele politice; tehnici noi în studiul structurilor sociale și al comportamentului electoral; procesul deciziei politice; modernizare politică; resursele alimentare și politica.

Din „mozaicul" de preocupări, orientări și tendințe menționăm, ilustrativ, următoarele teme: *Metodele analizei multivariate — Aplicare la un studiu preelectoral* (Elie Qiknine, Institutul francez al opiniei publice); *Rolul lui Lenin în istoria gîndirii politice* (V. Cikvadze, președintele Asociației sovietice de știință politică); *Societatea civilă și statul în lucrările lui Hegel*

Rev. filoz., 17, 11, p. 1367–1369, București, 1970

*și Marx* (Adolf Bibic, Ljubljana, Iugoslavia); *Restructurarea unei organizații religioase, ca proces politic* (Guido Dierieux, Universitatea Saint Ignace, Anvers); *Masele țărănești din Brazilia și politica* (Maria Isaura Péreira de Queiroz, Universitatea São Paulo, Brazilia); *Funcțiile politice ale bisericii în Spania* (Guy Hermet, Fundația națională a științelor politice, Paris); *Reprezentarea politică și integrarea europeană* (Willard N. Hogan, Univ. Nebraska, S.U.A.); *Cercetări asupra vocabularului european* (M. Cl. Plantin și J. P. Lassale, Facultatea de Drept și științe economice din Lyon); *Cercetare empirică asupra politicii locale — cîteva direcții în America Latină* (Fanny Taback, Rio de Janeiro); *Finalitățile politice în modelele de analiză a sistemului politic* (Jean Barrea, Univ. catolică din Louvain); *Posibilitățile evoluției teoriei sistemelor politice democratice* (Stéphane Bernard, Univ. din Bruxelles); *Corupția politică în cultura politică franceză* (Jean Charlot, cercetător la F.N.S.P., Paris); *Politicile internaționale comparativ și nivelul analizei problemei* (Wolfram F. Hanrieder, Univ. Santa Barbara, California, S.U.A.); *Sistemul partidelor, violența și legitimarea electorală în dezvoltarea țărilor* (Billy J. Dudley, Univ. din Manchester); *Cîteva considerații asupra valorilor culturale* (Jasumasa Tanaka, Univ. din Tokio); *Contestarea politică* (Georges Lavau, Fundația națională a științelor politice, Paris); *Contestarea politică și protestul politic* (Jan van Putten, Univ. din Amsterdam); *Modernizarea politică și economică în teorie și practică*, raportată la experiența Kenyei (Colin Leys, Univ. din Nairobi); *Științele sociale și dezvoltarea: rolul științei politice* (D. E. Apter și S. S. Mushi, Univ. din Yale).

Din țara noastră a participat o delegație formată din prof. univ. dr.-docent Ion Ceterchi, vicepreședinte al Academiei de Științe Sociale și Politice; prof. univ. dr. Constantin Petre, conf. univ. dr. Nicolae Kallos, conf. univ. dr. Ovidiu Trăsnea și semnatarul acestor rînduri.

Atît în ședințele plenare, cît și în grupele de specialitate au fost prezentate de către membrii delegației noastre comunicările: *Concepția leninistă despre participarea maselor la conducerea statului*; *Organizarea de stat și formarea cadrelor în Republica Socialistă România*; *Interacțiunea dintre național și internațional în politică, în lumina ideilor lui Lenin*; *Reflecții asupra principiilor și normelor relațiilor dintre state în lumea contemporană*; *Știință politică și artă politică la Lenin*; *Democratizarea procesului de adoptare a deciziilor ca trăsătură a conducerii societății socialiste în România*; *Tineretul român în viața politică a țării*.

Mai pregnant decît în trecutele congrese sau decît s-a făcut în literatura de specialitate pînă acum a fost subliniată necesitatea de a stărui cu și mai mare insistență pe problemele de teorie și de metodă în cîmpul politologiei. Atît în unele rapoarte, cît și în cadrul discuțiilor s-a recunoscut faptul că noțiunile de bază cu care operează politologia, printre care conceptele de știință politică, politic, autoritate, putere, integrare politică, instituționalizare, politizare, socializare politică etc., sînt în genere echivoc folosite. De asemenea au fost semnalate rămînerile în urmă ale științei politice în raport cu alte științe social-umaniste în ceea ce privește demersul metodologic. Lipsa de specificitate și de rigurozitate în metodologie face posibilă, după mulți teoreticieni prezenți la congres, manifestarea amatorismului, a superficialității, a improvizației. De altfel, în problematica celui de-al VIII-lea Congres, problemele de metodologie, de pătrundere tot mai evidentă a metodelor matematice în cîmpul investigării politice au căpătat un loc de primă importanță. Secții anume, cum sînt: metode cantitative și matematice în știința politică și metode în studiul comparativ al construcției de stat; studiul comparativ al politicilor locale, analiza comparativă a recrutării politice au abordat diverse aspecte ale metodologiei politologice.

Deși numeroase materiale ale politologilor nemarxiști prezentate la congres au trădat o orientare exagerat factologică, pozitivistă, limitată la analize restrînse care nu au permis judecăți de valoare mai generale, au fost prezente și încercări de depășire a acestui stadiu,

spre sintetizări, generalizări etc. Uneori insuficiențele metodei sau ale metodelor behavioriste în investigarea sociopolitică au fost semnalate chiar de unii politologi din S.U.A., care cereau folosirea concomitentă a metodei structural-funcționaliste cu cea genetico-cauzală. De asemenea, nu a lipsit nici îndemnul spre depășirea unei optici exclusiv funcționaliste și spre punerea în valoare a metodei cauzal-deterministe etc.

Dincolo de unele excepții, dezbaterile s-au caracterizat printr-o atmosferă științifică, de lucru. Au lipsit atacurile violente împotriva marxismului sau socialismului. Numeroși politologi nemarxiști au subliniat chiar valabilitatea largă a învățăturii marxiste în cercetarea lumii contemporane.

*Marin Voiculescu*

# NOTE

## PE MARGINEA UNUI ARTICOL DESPRE ESTETICA GENERATIVĂ

Deoarece articolul lui M. Nadin * are o serie de implicații în domeniul teoriei gramaticilor generative, doresc să fac unele observații legate de mecanismul acestor teorii. Înainte de a trece însă la expunerea obiecțiunilor și nemulțumirilor unui lingvist care se ocupă de teoria gramaticilor generative, aș dori să salut optimismul filozofic care se degajă din articolul lui M.N., care crede că prin utilizarea teoriilor și a metodelor descrise în estetica generativă „vom avansa și în cunoașterea mecanismului intim al creației" (p. 821). Trebuie să amintesc, de asemenea, că M.N. crede în posibilitatea realizării unor structuri care să simuleze activitatea (creatoare) a ființelor vii (p. 822). Este adevărat că, în urmă cu cîțiva ani, numeroși lingviști împărtășeau această credință [1], azi însă este tot mai mult acceptată critica lui Bar-Hillel [2], iar criteriile sale par să fie unanim acceptate. La aceasta au contribuit, fără îndoială, cercetările de teoria gramaticilor generative [3] și cele de patologia vorbirii. În orice caz, generația contemporană de calculatoare de mare capacitate, precum și generațiile imediat următoare nu vor putea modela o anumită parte a comportamentului uman verbal (deci o parte însemnată a comportamentului artistic va rămîne în afara posibilităților de modelare discretă sau analogă, orice artă implicînd oarecum un anumit fel de limbaj).

Articolul lui M. N. prezintă în introducere o enumerare a diferitelor tipuri de estetici și *last, but not least* a celei generative, pe care o definește în sensul lui Max Bense (vezi p. 818). Necazurile, credem noi, încep tocmai cu această definiție, pentru că, în pofida declaratelor apropieri de teoriile gramaticilor generative, această definiție se mulțumește cu o înrudire *terminologică*. În legătură cu aceasta vreau să arăt că M. N. afirmă, pe drept cuvînt, că, „nepătrunzînd propriu-zis în « cutia neagră » a procesului de creație, ea (estetica. — *P. Sch.*), a căutat să o modeleze. În fond estetica generativă este un model" (p. 818). Ne putem pune întrebarea : în ce măsură se poate afirma cu *certitudine* același lucru despre gramatica generativă? Este știut că gramatica generativă nu poate modela decît parțial ceea ce Ferdinand de Saussure a numit *la parole*, și anume se ocupă de modelarea *competenței gramaticale a vorbitorului ideal*

---

* Vezi Mihai Nadin, *Estetica generativă*, în „Revista de filozofie", 1970, nr. 7.

[1] Paul Schveiger, Erica Nistor, *Contribuții la o controversă celebră în legătură cu perspectivele traducerii automate*, în „Probleme de documentare și informare", 1967, I, 10.

[2] Y. Bar-Hillel, *Can Translation be Mechanized?*, în „American Scientist", 1954, XLII idem, *A Demonstration of the Nonfeasibility of Fully Automatic High Quality Translation*, „Advances în Computers", I ; idem, *Language and Information*, Jerusalem, 1964.

[3] Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, MIT, 1965 ; idem, *Current Issues in Linguistic Theory*, Mouton, 1964.

*de limbă*. În general, gramatica generativă este prezentată foarte schematic de M. N., care o reduce la problema capacității generative (vezi p. 819—820), adică la unul din parametrii pe baza căruia *se apreciază* puterea oricărei gramatici generative. Or, aceasta este o problemă de tipologie a gramaticilor generative și face parte din cu totul alt domeniu ! În acest sens ni se par insuficient justificate — în temeiul teoriei gramaticilor generative — aserțiunile lui M. N. cu privire la limbajele artistice speciale (de exemplu : cel dadaist), construite pe osatura unor gramatici *context-free* (vezi p. 820), sau cele privitoare la reproducerea originalului ca produs al unei estetici generative, „guvernată *însă* (subl. ns.) de o « gramatică » puternic generativă" (vezi p. 822). Pentru a nu lungi discuția, vom defini (în sensul lui Noam Chomsky) noțiunea de capacitate generativă slabă și puternică, toate celelalte definiții (inclusiv a lui S. K. Saumijan) reprezintă doar variante terminologice : o gramatică $G_1$ în $L$ este slab generativă, dacă generează lanțurile corecte în $L$, $S_1^1$, $S_2^1$, $S_3^1$,..., $S_k^1$, în timp ce gramatica $G_2$ în $L$ este puternic generativă, dacă, pe lîngă lanțurile $S_1^2$, $S_2^2$, $S_3^2$,..., $S_n^2$ corecte în $L$, va genera și descrierile lor structurale $g_1$, $g_2$, $g_3$ ..., $g^4m^7$.

În legătură strînsă cu observațiile de mai sus este și reprosul ce trebuie să-i fie adresat lui M. N. cu privire la neînțelegerea relației dintre *structuralism* și curentul *generativist* (vezi și p. 825), pentru că este bine știut că, într-un sens, gramatica generativă înseamnă depășirea dialectică a structuralismului *lingvistic al lui* F. de Saussure [5]. De altfel, și pentru o concepție consecvent structuralistă nu este în întregime acceptabilă teza lui M. N. că „structura obiectului se reflectă esențial în structura instrumentului" (p. 824).

★

În continuare voi renunța la metafora lui M. N. cu privire la calculatorul-generator de operă de artă și mă voi referi mai degrabă la aparatul (în sensul engl. *device*), respectiv, fără a-i preciza natura, la sistemul cibernetic. Mi se pare că, în acest sens, concepția lui M. N., este oarecum unilaterală : „servindu-i-se o operă, el (calculatorul — *P. Sch.*) poate construi « dubletele » (infinite teoretic) ale acesteia, confirmînd sau infirmînd realizarea ideală a premisei lucrării considerate" (p. 823). Se omite în acest fel funcția dublă a aparatului : *consumator de artă* și *creator de artă* (prima funcție comportă oarecum și pe cea de-a doua, ceea ce este recunoscut în mod tacit și de M. N.), Judecățile de valoare ale „aparatului" generativ nu pot fi acceptabile dacă algoritmul său nu este dublat de un algoritm al competenței artistice creatoare pentru că acesta este fundamentul aprecierilor sale.

M. N. afirmă în lucrarea sa că *sensul* operei de artă îi scapă esteticii generative. Această aserțiune ne indică cu multă precizie un aspect al divergențelor dintre adepții esteticii generative și semnatarul acestor considerațiuni. „Estetica generativă" a pornit de la un stadiu de mult depășit al teoriei gramaticilor generative, cel care se baza pe prima lucrare publicată a lui N. Chomsky [6] și în care, într-adevăr, sensul se afla în afara intereselor gramaticii generative. Dar încă înainte de apariția cărții lui Chomsky, citată și de M. N., *Aspects of the Theory of Syntax* s-a dovedit necesitatea introducerii în aparatul conceptual al gramaticii generative al unui component semantic al gramaticii. De la o vreme este criticată concepția lui Chomsky, care credea că acesta are — alături de componentul fonologic al gramaticii — un rol pur interpretativ, teoria transformațională a gramaticii generative justificînd tot mai mult concepția, după care acest component al gramaticii are un rol *generativ*.

Este păcat că în articolul lui M. N. nu se amintește măcar de o serie de încercări interesante de a aplica rezultatele gramaticilor generative (în sensul lui Chomsky, pentru că cele în

[4] Noam Chomsky, *op. cit.* ; idem, *Topics in the Theory of Generative Grammar*, Mouton 1966.

[5] Idem, *Cartesian Linguistics*, Harper and Row, 1966.

[6] Idem, *Syntactic Structures*, Mouton, 1957.

sensul lui S. K. Saumjan nu şi-au găsit pînă în prezent nici justificarea teoretică, nici practică) la analiza creaţiei literare [7]. Şi este bine să se sublinieze că estetica generativă poate oferi rezultate importante nu atît ca teorie a „producerii" operei de artă, cît mai ales ca teorie a analizei acestei opere.

S-ar putea răspunde la toate aceste observaţii că *estetica generativă* nu are nici o legătură cu teoria gramaticilor generative, deşi Mihai Nadin subliniază tocmai apropierile care există între ele, dar ne întrebăm, dacă aceasta este situaţia, dacă această estetică nu funcţionează pe bazele conceptuale ale gramaticilor generative (fundamentele ei logico-matematice definite de N. Chomsky) [8], de ce se mai numeşte ea estetică *generativă* ?

*Paul Schweiger*
*Facultatea de filologie*
*a Universităţii „Babeş-Bolyai", Cluj*

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[7] Vezi Samuel R. Levin, *Linguistic Structures in Poetry*, Mouton, 1964 ; Sanda Golopenţia-Eretescu, *Reliefarea motivului în poezia lui G. Bacovia*, în *Studii de poetică şi stilistică*, Bucureşti, 1966 ; vezi şi *Actele celui de-al XII-lea Congres internaţional de lingvistică şi filologie romanică*, vol. II.

[8] Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*.

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10,— FF 49,— DM 40.
Toute commande à l'étranger sera adressée à „Intreprinderea de comerț exterior — LIBRI" boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants de l'étranger.
En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES:
  - SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  - SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
  - SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
  - SÉRIE DE SOCIOLOGIE

## LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

### FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 484 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei.

* * * **Contribuții la sociologia culturii de masă**. Sub redacția Mihail Cernea, 1970, 332 p., 16 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuția la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al.Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor** 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROȘ, **Știință, cercetare, producție**, 1970, 227 p., 7,26 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

### PSIHOLOGIE

* * * **Industrializare și urbanizare. Schela Boldești**. Sub redacția Tr. Herseni, 1970, 259 p., 18 lei.

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

## LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE:

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică, vol. III.**

* * * **Probleme de logică, vol. III.**

REV. FILOZ., 17, 11, P. 1257—1374, BUCUREȘTI, 1970

I.P.I. — c. 5985

43 562

Lei 20.—

# REVISTA DE FILOZOFIE

I 7969

TOMUL 17 1970

DIN SUMAR:

DE LA GÎNDITORII REVOLUȚIONAR-DEMOCRAȚI ȘI SOCIALIȘTI LA CREATORII PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

TITU GEORGESCU

50 DE ANI DE LA GREVA GENERALĂ DIN OCTOMBRIE 1920

OLIMPIU MATICHESCU

MOTIVAȚII ȘI DIMENSIUNI ALE FLUCTUAȚIEI POTENȚIALE ÎN INDUSTRIE

MIHAIL CERNEA

150 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI FRIEDRICH ENGELS

VALTER ROMAN
NICULAE BELLU
ȘTEFAN GEORGESCU
MIRCEA FLONTA
ȘTEFAN PAPAGHIUC
PETRU BERAR
HENRI WALD
OCTAVIAN CHEȚAN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

1990 0 IIII 2005

# REVISTA DE FILOZOFIE


## COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D.D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.



În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.



Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90


Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 7969.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

# REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 17 Nr. 12 1970

DLU 2014

2022

## SUMAR

### STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- TITU GEORGESCU, De la gînditorii revoluţionar-democraţi şi socialişti la creatorii Partidului Comunist Român . . . . . 1379
- OLIMPIU MATICHESCU, 50 de ani de la greva generală din Octombrie 1920 1397
- MIHAIL CERNEA, Motivaţii şi dimensiuni ale fluctuaţiei potenţiale în industrie 1413

### 150 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI FRIEDRICH ENGELS

- VALTER ROMAN, Progresul ştiinţific şi tehnic în concepţia lui Engels şi contemporaneitatea . . . . . 1429
- NICULAE BELLU, Valoarea teoretică a conceptului de om în cercetările lui Engels 1449
- ŞTEFAN GEORGESCU, Elemente de metodologia ştiinţei în opera lui Fr. Engels 1467
- MIRCEA FLONTA, Despre sensul şi actualitatea distincţiei dintre cunoaşterea empirică şi cunoaşterea teoretică în *Dialectica Naturii* . . . . . 1475
- ŞTEFAN PAPAGHIUC, Modelul de clasificare a ştiinţelor în opera lui Engels . . . 1481
- PETRU BERAR, Friedrich Engels: Istorie şi filozofie în studiul religiei . . . . 1485
- HENRI WALD, Engels despre muncă şi limbaj . . . . . 1493
- OCTAVIAN CHEŢAN, Fr. Engels şi rigorile activităţii teoretice (Din nou despre *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*) . . . . . 1501

### CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Opera şi personalitatea lui Engels în publicistica română (1885—1940) (*Ion Iacoş*); *Istoria, omul, cultura (Al. Tănase)* . . . . . 1535

### VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Sesiunea ştiinţifică internaţională consacrată aniversării a 150 de ani de la naşterea lui Friedrich Engels; Dezbateri teoretice organizate de catedra de filozofie marxistă a Universităţii din Bucureşti, cu prilejul aniversării a 150 de ani de la naşterea lui Engels; Adunarea generală a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice . . . . . 1541

INDEX ALFABETIC . . . . . 1545

Rev. filoz., **17**, *12*, p. 1375 — 1552, Bucureşti, 1970.

12.788

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 17 N° 12 1970


## SOMMAIRE

### ÉTUDES ET ARTICLES


Page

- TITU GEORGESCU, Des penseurs révolutionnaires-démocrates et socialistes jusqu'aux créateurs du Parti Communiste Roumain . . . . . 1379
- OLIMPIU MATICHESCU, 50 ans depuis la grève générale d'Octobre 1930 . . 1397
- MIHAIL CERNEA, Motivations et dimensions de la fluctuation potentielle dans l'industrie . . . . . 1413


### 150 ANS DEPUIS LA NAISSANCE DE FRIEDRICH ENGELS


- VALTER ROMAN, Le progrès scientifique et technique dans la conception d'Engels et la contemporanéité . . . . . 1429
- NICULAE BELLU, La valeur théorique du concept de l'homme dans les recherches d'Engels . . . . . 1449
- ŞTEFAN GEORGESCU, Eléments de méthodologie scientifique dans l'œuvre de Fr. Engels . . . . . 1467
- MIRCEA FLONTA, Le sens et l'actualité de la distinction entre connaissance empirique et connaissance théorique dans la *Dialectique de la Nature* . . . . . 1475
- ŞTEFAN PAPAGHIUC, Le modèle de la classification des sciences dans l'œuvre d'Engels . . . . . 1481
- PETRU BERAR, Friedrich Engels : L'histoire et la philosophie dans l'étude de la religion . . . . . 1485
- HENRI WALD, Engels et sa conception du travail et du langage . . . . . 1493
- OCTAVIAN CHEŢAN, Fr. Engels et les rigueurs de l'activité théorique (Encore à propos de *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*) 1501


### CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE


- L'œuvre et la personnalité d'Engels dans les publications roumaines (1885—1940) (Ion Iacoş) ; *L'histoire, l'homme, la culture* (Al. Tănase) . . . . . 1535


### LA VIE SCIENTIFIQUE


- Session Internationale consacrée au 150e anniversaire de la naissance de Friedrich Engels ; Débats théoriques organisés par la Chaire de philosophie marxiste de l'Université de Bucarest, à l'occasion du 150e anniversaire de la naissance de Fr. Engels ; L'Assemblée générale de l'Académie des Sciences Sociales et Politiques. . . . . 1541

INDEX ALPHABETIQUE . . . . . 1545



Rev. filoz., **17**, *12*. p. 1375—1552. Bucureşti. 1970.

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

**Том 17** **№ 12** **1970**


## СОДЕРЖАНИЕ


**СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ** Стр.

● ТИТУ ДЖОРДЖЕСКУ, От революционно-демократических и социалистических мыслителей до создателей Румынской коммунистической партии 1379
● ОЛИМПИУ МАТИКЕСКУ, 50 лет со дня Всеобщей забастовки в октябре 1920 года . . . . . 1397
● МИХАИЛ ЧЕРНЯ, Мотивации и размеры потенциальной флуктуации в промышленности . . . . . 1413

**150 ЛЕТ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ФРИДРИХА ЭНГЕЛЬСА**

● ВАЛЬТЕР РОМАН, Научный и технический прогресс во взглядах Энгельса и современность . . . . . 1429
● НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Теоретическая ценность идеи человека в исследованиях Энгельса . . . . . 1449
● ШТЕФАН ДЖОРДЖЕСКУ, Элементы методологии науки в сочинениях Ф. Энгельса . . . . . 1467
● МИРЧА ФЛОНТА, О смысле и актуальности различия между эмпирическим познанием и теоретическим познанием в *Диалектике природы* . . . . . 1475
● ШТЕФАН ПАПАГЮК, Модель классификации наук в сочинениях Энгельса 1481
● ПЕТРУ БЕРАР, Фридрих Энгельс: История и философия в изучении религии . . . . . 1485
● АНРИ ВАЛЬД, Энгельс о труде и языке . . . . . 1493
● ОКТАВИАН ГЕЦАН, Ф. Энгельс и строгости теоретической деятельности (Снова о *Происхождении семьи, частной собственности и государства*) . 1501

**КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ**

● Сочинения и личность Энгельса в румынской публицистике (1885—1940) (*Ион Якош*); История, человек, культура (*Ал. Тэнасе*) . . . . . 1535

**НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

● Международная сессия, посвященная 150-летию со дня рождения Фридриха Энгельса; Теоретические обсуждения, организованые кафедрой марксистской философии Бухарестского университета по случаю 150-летия со дня рождения Фридриха Энгельса; Общая сессия Академии общественных и политических наук . . . . . 1541

**АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ** . . . . . 1545



Rev. filoz., **17**, *12*, p. 1375—1552 Bucureşti, 1970.

# STUDII ŞI ARTICOLE

## DE LA GÎNDITORII REVOLUŢIONAR-DEMOCRAŢI ŞI SOCIALIŞTI LA CREATORII PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

DE

TITU GEORGESCU

Problemele fundamentale ale poporului român — pe care revoluţia de la 1848 le înscrisese în istoria ţării, iar mişcarea socialistă le ridicase pe treapta înfăptuirii lor de către cea mai radicală forţă a societăţii noastre, clasa muncitoare, — îşi găseau la finele celui de-al doilea deceniu al veacului al XX-lea zorii împlinirii.

Din 1848 şi pînă în ajunul creării Partidului Comunist Român, istoria României este jalonată de realizarea unor importante obiective pe care revoluţionarii democraţi le marcaseră în programele lor : Unirea Principatelor, desfiinţarea iobăgiei, legiuiri agrare, independenţa de stat, libertăţi democratice, învăţămîntul public ş.a. Pentru impunerea oricăruia dintre aceste obiective programatice s-au înfruntat forţe ale progresului, purtătoare de flamuri democrat-revoluţionare, şi forţe conservatoare, retrograde. Nici una din cuceririle democratice proprii programului burghezo-democratic nu a fost instituită prin libera consimţire a tuturor factorilor politici şi sociali dominanţi. De aceea Unirea Principatelor, legiuirea agrară şi independenţa din 1877, regimul constituţional, dezvoltarea şcolii reprezintă cuceriri burghezo-democratice, toate însă, dar absolut toate, nedesăvîrşite în raport cu programul revoluţionarilor democraţi.

Intrarea în arena istoriei ţării a clasei muncitoare aducea, sub înrîurirea socialismului, acea forţă de masă care îşi propunea împlinirea tuturor acestor obiective şi adaptarea lor la condiţiile epocii : Unirea din 1859 trebuia desăvîrşită ca rezultat al voinţei maselor, ca proces democratic ; reforma agrară trebuia dusă pînă la capăt prin lichidarea marii proprietăţi, care stăpînea aproape jumătate din pămînturile arabile ale ţării ; independenţa ţării trebuia să fie reală, negrevată de atotputernicia marilor state capitaliste ; regimul constituţional trebuia asigurat prin participarea largă a maselor la viaţa politică şi obştească, prin votul universal, legiuiri fiscale progresiste, iar învăţămîntul şi cultura să devină un bun al întregului popor.

Rev. filoz., **17**, *12*, p. 1379– 1396, Bucureşti, 1970

Toate aceste probleme au stat de la început în atenţia mişcării socialiste din România. Analiza temeinică a activităţii partidelor muncitoreşti din ţara noastră în acea epocă evidenţiază preocupări dominante în această direcţie : lupta pentru înfăptuirea unor obiective general-democratice, pentru asigurarea unui regim democratic situat în viziunea generală a programului revoluţionarilor democraţi de la 1848. Revoluţia socialistă era un obiectiv de perspectivă în programele socialiştilor români, care o vedeau realizată numai după aşezarea temeliilor trainice ale tuturor acestor cuceriri burghezo-democratice sau mai radicale. Consemnat în programe mai clar sau mai vag, un lucru este cert, şi anume că mişcarea muncitorească din România din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea era un factor activ în impunerea transformărilor burghezo-democratice, anticonservatoare, antimoşiereşti, de care burghezia trebuia, mai mult sau mai puţin deschis, să ţină seama.

O treaptă superioară în traducerea în viaţă a tuturor obiectivelor desăvîrşirii revoluţiei burghezo-democratice a fost înscrisă în istoria ţării o dată cu crearea Partidului Comunist Român, al cărui ţel era de a duce mai departe revoluţia, pînă la victoria socialismului.

*Gîndirea socialistă în România.* În ţara noastră, mişcarea socialistă cuprindea, în faza începuturilor sale, elemente de socialism utopic, teorii socialiste de diverse nuanţe cu circulaţie europeană, receptate mai mult de tinerii ce studiau în Apus şi, în general, de intelectualii cu orientare democrată.

Încă în perioada apariţiei în gîndirea europeană a socialismului utopic, intelectualii români nu numai că au cunoscut teoriile lui Saint-Simon, Owen şi Fourier, dar au şi colaborat cu unii dintre ei, ajungînd pînă la aplicări practice ale concepţiei fourieriste. De activitatea lui Teodor Diamant este legată realizarea unuia din cele trei falanstere socialiste din lume, după modelul comunei lui Fourier [1].

Generaţia de la 1848, de intelectuali democraţi revoluţionari a constituit liantul pentru abordarea, în concepţiile şi programele intelectualilor socialişti, a problemelor fundamentale ale societăţii româneşti, a intereselor vitale ale poporului, ale maselor largi [2].

Cele două mari momente europene, crearea *Internaţionalei I* şi *Comuna din Paris*, au găsit un larg ecou în ţara noastră, de această dată atît în rîndurile intelectualilor, cît şi ale clasei muncitoare, care-şi semnase actul de naştere. Mircea Rosetti, Vasile Conta, Zamfir Arbore, Gheorghe Panu au făcut parte din secţiile Internaţionalei I, iar muncitorii Carol Farcaş şi Gheorghe Ungureanu au întemeiat la Timişoara chiar o secţie a Internaţionalei I din rîndurile muncitorilor bănăţeni [3]. Peste 900 de români au apărat cu arma în mînă Republica franceză împotriva

[1] I. Cojocaru — Z. Ornea, *Falansterul de la Scăieni*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 214—215, 391—396.

[2] Vasile Netea, *C. A. Rosetti gînditorul-omul*, Bucureşti, Edit. politică, 1969; şi vezi Radu Pantazi în *Curente şi orientări în istoria filozofiei româneşti*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1967, p. 12—20, precum şi articolul *Comuniştii* al lui Petre Poni, în „Tribuna română", Iaşi, 21 mai 1859.

[3] Augustin Deac, *Internaţionala I Română*, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 254 ş.a.

Germaniei lui Wilhelm și Bismarck, iar în 1871 o parte dintre ei s-au găsit pe baricadele Comunei din Paris.

Numele lui Marx și al lui Engels începuseră a fi cunoscute nu numai în legătură cu unele evenimente sociale și politice, ci și prin studierea teoriei lor de unii intelectuali democrați, la fel cum erau studiate lucrările sau urmărite, după 1870, acțiunile altor reprezentanți ai curentelor socialiste, Proudhon, Lassalle, Bakunin, narodnicii ruși.

În acest complex de factori și de împrejurări au luat naștere în România primele cercuri socialiste. S-au constituit, mai întîi, la București, apoi la Galați, Ploiești, Brăila, Craiova și în alte centre, întrunindu-se adesea în secret și dezbătînd — absolut la nivelul ideilor, al teoriei abstracte — diferite concepții. În orașele Transilvaniei, de asemenea, intelectualii erau pasionați de ideile socialiste, menținîndu-se însă la același nivel general-abstract. Activitatea acestor cercuri socialiste ilustra faza în care intelectualii români, ancorați în concepții democrat-revoluționare pașoptiste și adepți ai socialismului utopic, al celui mic-burghez și incipient marxist, căutau — pe plan teoretic — calea progresului societății românești [4].

Cercurile socialiste, secrete, cum se intitulau unele, au fost însoțite de cîteva publicații menite a contribui la răspîndirea unor idei socialiste: „Socialismul" (1877), „Besarabia" (1879), „România viitoare" (1880). Activitatea cercurilor socialiste avea să se concretizeze spre sfîrșitul deceniului al optulea în programele socialiste, concludente pentru mozaicul de concepții, de teorii socialiste cu care operau.

Activitatea teoretică, într-un fel abstractă a socialiștilor din aceste cercuri, era lipsită de un teren de manifestare practică, ieșirea din acest impas anunțîndu-se o dată cu prevalarea treptată a teoriei socialismului științific asupra celorlalte teorii socialiste. Trecerea pe pozițiile socialismului științific a mișcării socialiste din România a determinat pe militanții acestei mișcări să înțeleagă faptul că singuri, numai prin activitatea lor, nu pot înfăptui nici unul din țelurile nobile cărora se dedicaseră, că este imperios necesar să se adreseze unor cercuri mult mai largi decît celor intelectuale. Este semnificativ faptul că, în deceniul al nouălea, publicațiile socialiste, precum „Contemporanul" (1881—1891), „Revista socială" (1884), „Drepturile omului" (1885), încep să se adreseze tot mai des muncitorilor și să abordeze probleme ale mișcării muncitorești, vizînd o apropiere între vederile teoretice ale socialiștilor și acțiunile practice, concrete ale muncitorilor [5].

*

Întîii pași ai mișcării muncitorești au fost timizi, muncitorii intrînd în asociații alături de patroni, e drept pentru foarte scurtă vreme. Pe măsura creșterii numărului lor, a dezvoltării simțului de clasă, ei vor face noi pași, debarasîndu-se repede de asociații improprii intereselor

[4] „Drepturile omului" din 10 aprilie 1885: „Noi socialiștii, vom lupta a duce mai departe opera începută de Rosetti și ceilalți revoluționari pașoptiști, dîndu-i însă în același timp, de bază, ideile științifice moderne care constituiau socialismul".

[5] *Presa muncitorească și socialismul din România*, vol. I, partea întîi, 1865—1889, București, Edit. politică, 1964, p. 34—79.

lor specifice şi înţelegînd cine pe cine reprezintă într-o fabrică şi, în general, în toate fabricile. Sînt elemente de istorie comune tuturor provinciilor româneşti.

Deceniul al optulea înscrie în istoria evoluţiei mişcării muncitoreşti de la noi apariţia primelor organizaţii profesionale de clasă. Ele erau alcătuite exclusiv din muncitori şi acţionau pentru revendicări economice imediate, fără un program propriu-zis, neavînd perspectiva acţiunilor lor pe un plan general, politic şi economic. Aceste asociaţii muncitoreşti cu caracter profesional erau iniţiatoare ale unor proteste colective locale, ale întrajutorării lucrătorilor şi chiar ale unor acţiuni greviste. Astfel, grevele lucrătorilor de la şantierele de construcţii Ploieşti-Predeal, Sinaia-Petroşani, din porturile dunărene Galaţi, Giurgiu sau aceea din 1875 din portul Brăila, care a antrenat 4 000 de muncitori manuali şi cărăuşi, sînt grăitoare pentru evoluţia proletariatului spre acţiuni de clasă mereu mai distincte, la care concurau direct formele incipiente de organizare profesională [6].

Înaintarea proletariatului spre forme organizatorice proprii, de asociere şi de acţiune, pentru satisfacerea intereselor imediate, economice, a fost însoţită şi de apariţia primelor organe de presă muncitoreşti: „Tipograful român" (1865), gazetă a Asociaţiilor tipografilor, create înainte de 1860, şi „Analele tipografice" (1869). Se întrezăreau, în aceste publicaţii muncitoreşti din deceniile şapte şi opt, începuturi ale conştiinţei de clasă a muncitorimii, dar mişcarea muncitorească (incluzînd aici asociaţiile profesionale, gazetele lucrătorilor, acţiunile protestatare izolate sau grevele cele mai adesea spontane) se manifesta *paralel* cu mişcarea socialistă.

*Începutul unirii mişcării muncitoreşti cu socialismul ştiinţific.* Pe măsura creşterii sale numerice şi a intensificării gradului de exploatare în fabricile evoluate, clasa muncitoare resimţea tot mai acut nevoia depăşirii stadiului în care asociaţiile profesionale şi conflictele izolate de muncă se dovediseră principalele componente ale mişcării muncitoreşti. De aici începutul căutării de către mişcarea muncitorească a unor programe şi teorii, a unui cadru organizatoric corespunzător stadiului maturităţii sale. Pătrunzînd repede esenţa acestui proces, socialiştii au contribuit nemijlocit la activizarea mişcării muncitoreşti şi socialiste din România.

Astfel, după ce au evoluat o vreme paralel, mişcarea socialistă şi mişcarea muncitorească au început treptat să se unească, pe fundalul unei dezvoltări obiective a societăţii noastre şi a forţelor sale social-politice [7].

Acest proces avea loc în condiţiile transformării proletariatului dintr-o clasă în sine într-o clasă pentru sine, care acţionează în mod conştient în vederea intereselor sale majore. Proletariatul începe a se afirma acum ca o forţă de sine stătătoare, cu un program de activitate şi cu evidente tendinţe spre realizarea imediată a unui partid politic de

[6] „Anale de istorie", 1969, nr. 1, p. 108.

[7] „Anale de istorie", 1965, nr. 6, articolul *Raportul dintre cercurile socialiste şi asociaţiile muncitoreşti. Începutul unirii mişcării muncitoreşti cu socialismul ştiinţific*, p. 91—93.

clasă. Sînt momentele în care clasa muncitoare devine conștientă de menirea sa istorică în societate.

Crearea „Cercului muncitorilor" în 1887, care grupa mai ales muncitori, dar și intelectuali socialiști, precum și însușirea de către acest cerc a programului întocmit de socialistul Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Ce vor socialiștii români* (1886), reprezenta în fond constituirea primei organizații politice a mișcării muncitorești și socialiste [8]. Acest program exprima adeziunea mișcării muncitorești la o mișcare organizată, orientată politic și ideologic, care însuma preocupările socialiștilor români din anii precedenți, evidențiia capacitatea lor de a se ridica la nivelul abordării programatice comune a mișcării muncitorești din țările europene evoluate și marca trecerea socialismului românesc pe poziții marxiste dominante.

Cercurile muncitorești din marile orașe ale țării, iar din 1890 cluburile muncitorilor activau ca organizații politice, ele reprezentînd, de fapt, secțiile care își vor desemna delegați pentru constituirea primului partid politic al mișcării muncitorești și socialiste din România în 1893 [9].

În 1888, F. Engels, care mai bine ca oricine putea înțelege, atunci măsura în care un grup, un partid, sau un program se călăuzeau după o teorie sau alta, scria: „Cu mare plăcere am văzut că socialiștii din România primesc în programul lor principiile de căpetenie ale teoriei care a izbutit a aduna într-un mănunchi de luptători pe toți socialiștii din Europa și America: e vorba de teoria prietenului meu, răposatul Marx" [10]. Teoria marxistă era tot mai larg cunoscută de promotorii mișcării socialiste de la noi; ea era răspîndită în paginile gazetelor socialiste editate la noi, care publicau extrase din lucrările lui Marx și Engels, prezentau lucrări fundamentale, precum *Manifestul Partidului Comunist*, *Capitalul*, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, *Anti-Dühring*, iar, ulterior, traduceri parțiale și integrale [11].

Răspîndirea socialismului marxist pe temelia maturizării continue a clasei muncitoare a premers nemijlocit creării Partidului social-democrat al muncitorilor din România.

*Un partid muncitoresc pe deplin legitim.* Prezența unui partid muncitoresc la sfîrșitul secolului al XIX-lea era imperios cerută de realitățile dezvoltării social-economice a țării, de intensificarea contradicțiilor de clasă, de acuitatea apărării intereselor maselor muncitoare împotriva exploatării crescînde și a forțelor sociale și politice asupritoare. El era legitim prin temeiurile obiective care i-au pregătit apariția, precum și prin evoluția favorabilă a factorilor subiectivi.

Constituirea Partidului social-democrat al muncitorilor din România în 1893 a avut loc pe temeiul existenței unei mișcări muncitorești organi-

---

[8] Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Ce vor socialiștii români*, Iași, 1886.

[9] Vezi „Anale de istorie", 1963, nr. 4, articolul lui A. Deac și H. Damian, *70 de ani de la crearea Partidului social-democrat al muncitorilor din România*, p. 3—9.

[10] „Contemporanul" an. VII (1888), p. 571.

[11] Vezi și *Documente privind istoria României, Războiul pentru independență*, vol. I, partea întîi, București, Edit. Academiei, p. 791; vezi și „Anale de istorie", 1967, nr. 3, articolul *Răspîndirea ideilor „Capitalului" în România și influența lor asupra mișcării muncitorești la sfîrșitul veacului al XIX-lea*, p. 96—101.

zate şi a prezenţei în rîndurile socialiştilor români a unei concepţii politice socialiste, dominant marxiste.

La Congresul de creare al P.S.D.M.R., în martie 1893, au luat parte 54 de delegaţi [12]. Ei nu erau simpli simpatizanţi ai socialismului, ci delegaţi, împuterniciţi ai unor organizaţii constituite şi cu o activitate bine conturată. În principalele centre muncitoreşti şi culturale ale ţării activau puternice cluburi şi cercuri muncitoreşti, unele cu organe de presă şi sedii proprii, organizînd întruniri publice, confruntări cu reprezentanţii claselor dominante, cu o viaţă politică, ideologică socialistă, cu prezenţe electorale locale şi chiar centrale, în parlamentul ţării. În 1888, socialiştii, ca urmare a activităţii lor în mase, trimiseseră în parlament doi deputaţi, la Roman şi la Iaşi.

În numele acestor organizaţii politice anterioare partidului, mişcarea muncitorească din România a fost prezentă la cele mai importante reuniuni internaţionale ale partidelor şi organizaţiilor socialiste din Europa. Prin intermediul acestor cercuri şi cluburi, mişcarea socialistă se afirma în evenimentele social-politice ale ţării; spre pildă, în timpul răscoalei ţăranilor din 1888, Cercul muncitorilor din Bucureşti şi-a declarat ataşamentul faţă de cauza ţăranilor răsculaţi, intitulîndu-şi gazeta în mod semnificativ „Revolta", aceeaşi gazetă în care vom găsi chemările pentru crearea partidei muncitoreşti [13]. Totodată, greva celor 900 de muncitori de la Atelierele căilor ferate din Bucureşti dovedea, în 1888, cu claritate, capacitatea mobilizatoare a organizaţiilor muncitoreşti şi a militanţilor proveniţi din rîndurile muncitorilor. La fel, actele de solidaritate internaţională ale muncitorilor români cu muncitorimea în luptă din alte ţări mărturiseau gradul de conştiinţă politică, propriu clasei muncitoare din România, în ajunul creării propriului partid.

La primul congres de constituire a Internaţionalei a II-a, întrunit la Paris în 1889 şi pregătit sub îndrumarea lui F. Engels, au participat cinci reprezentanţi din partea mişcării muncitoreşti din România, membri ai cercurilor amintite. C. Mille, dr. D. Voinov, I. Mani, E. Racoviţă, I. Procopiu, vor duce la congresul internaţional al organizaţiilor socialiste cuvîntul organizaţiilor din România [14]. Ca o expresie a receptivităţii socialiştilor români faţă de problemele realităţii sociale, I. Mani a înfăţişat congresului problema luptelor ţărănimii române ca o problemă ce priveşte mişcarea muncitorească. Reprezentanţii mişcării muncitoreşti din România legau astfel activitatea politică socialistă de problema maselor ţărănimii, de lupta acestora. Se răsfrîngea în această poziţie publică internaţională solidaritatea muncitorilor cu ţăranii răsculaţi în 1888 şi în anii precedenţi în diferite regiuni ale ţării; se răsfrîngeau, de asemenea, originea muncitorului, nu de prea mult timp desprins din mediul sătesc, pe care-l cunoştea sub toate aspectele sale şi la care se putea referi în cunoştinţă de cauză atunci cînd în cercurile muncitoreşti şi chiar în asociaţiile profesionale se ridica problema atitudinii sale faţă

---

[12] *Mişcarea muncitorească din România. 1893—1900.* Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 51—53.

[13] *Presa muncitorească şi socialistă din România*, vol. I, partea I, p. 599—609.

[14] Nicolae Copoiu şi Ion Babici, *Manifestări internaţionaliste ale proletariatului din România*, p. 33—59.

de represiunile claselor dominante împotriva țărănimii. Presa socialistă, după 1880, stă mărturie pentru grija de care s-a bucurat țărănimea din partea mișcării noastre muncitorești.

La Bruxelles (1891) și Zürich (1893), socialiștii români au fost din nou promotori ai dezbaterii problemelor țărănești. La Zürich, delegația română, în frunte cu Constantin Dobrogeanu-Gherea, Constantin Mille, Gr. Panaitescu și alții, va insista asupra problemei țărănești pînă cînd ea va fi acceptată și de alte opt delegații drept problemă majoră pentru activitatea Internaționalei a II-a [15]. Începînd cu următorul congres, cel de la Londra, toate congresele Internaționalei vor situa problema agrară printre problemele proprii activității tuturor partidelor socialiste. Astfel, chestiunea agrară — care a avut rolul de cheie de boltă în revoluția de la 1848 — devenea importantă nu numai în programul socialist, ci și pentru mișcarea muncitorească din România. Gîndirea socialistă s-a afirmat într-o confruntare necontenită cu reprezentanții gîndirii, ai ideologiei moșierimii și a marii burghezii. În numele teoriei socialiste sau al pozițiilor mișcării muncitorești erau abordate probleme ale prezentului și viitorului țării, era precizată atitudinea socialiștilor români față de progresul și independența patriei, față de monarhie și rotativa guvernamentală conservatori-liberali, față de regimul politic și reacționarismul său, față de căile dezvoltării economice și ale industrializării, față de relațiile economice cu alte state, față de marea problemă a unirii depline a țării, socialiștii cerînd a se lupta pentru „Dacia așa cum a fost" [16].

Cercurile de studii, create imediat după înființarea partidului muncitoresc, grupau, alături de muncitori, mulți intelectuali, funcționari, meseriași, doritori a se clarifica asupra problemelor sociale și politice în lumina vederilor socialiste. Propaganda prin presă, întruniri, prin felurite forme de răspîndire a lucrărilor marxiste a contribuit la întărirea suportului ideologic al întregii mișcări muncitorești.

Primul partid al clasei muncitoare din România se înscrie în istoria țării la finele secolului al XIX-lea, după ce clasa muncitoare se impusese în viața economică și socială, iar socialismul, ca teorie, curent, se impusese în arena politică și ideologică a României.

Partidul social-democrat al muncitorilor din România s-a dovedit atît în congresele sale, cît și în adunările secțiunilor, în publicistica socialistă, un partid în care confruntările de poziții, dezbaterile politice, căutările de soluții în pas cu cerințele mișcării muncitorești erau prezente și se manifestau la un nivel ridicat [17]. Pe măsură ce clasa muncitoare își afirma, prin militanții săi, concepția radicală de orientare a partidului, confruntările de vederi au luat cursul unor clarificări ideologice și tactice. Era necesar să se răspundă unor probleme fundamentale privind poziția intransigentă față de clasele dominante, sprijinirea luptei maselor, consolidarea rolului de hegemon al clasei muncitoare, folosirea formelor adec-

[15] „Munca" din 22 august 1893 și 12 septembrie 1893.

[16] Vezi „Anale de istorie", 1968, nr. 6, articolul lui Augustin Deac, *Mișcarea muncitorească și socialistă, factor important al luptei pentru formarea statului național unitar român*, p. 3—50; „Dacia viitoare", an. I, nr. 1, articolul *Cine sîntem!, Ce voim!*

[17] Vezi „Anale de istorie", 1965, nr. 6, articolul lui I. Felea, *P.S.D.M.R. — partidul cel mai înaintat dintre anii 1893—1899*, p. 94—103.

vate de acțiune revendicativă și politică a clasei muncitoare, pătrunderea la sate și atragerea țărănimii de partea clasei muncitoare, crearea și întărirea organizațiilor profesionale muncitorești și a organizațiilor socialiste la sate, atitudinea față de formele vieții politice de guvernare — parlament, monarhie, legiuirile regimului etc.[18]. La finele secolului, mișcările țărănești anunțau și ele manifestarea unor puternice contradicții [19].

Toate aceste probleme au stat în atenția partidului, au preocupat cadrele sale locale și centrale, au constituit obiectul unor soluții corespunzătoare epocii sau, în unele cazuri, teren de aprigă dispută. Deși tînăr, partidul era un for în care viața socială și politică a țării, precum și cea internațională cu plusurile înregistrate de mișcarea muncitorească își găseau audiență și, fapt consemnabil, ea se reflecta mai ales în rîndurile militanților proveniți din rîndurile muncitorimii. Ei s-au dovedit a fi cei mai receptivi la dinamica luptei cerută de dispoziția forțelor politice și de ascuțirea contradicțiilor sociale. Insistența muncitorimii asupra armei greviste, asupra dezvoltării asociațiilor profesionale, cu caracter de clasă, prin care să se organizeze lupta revendicativă, dezacordul față de calea exclusiv legalistă-electorală și față de implicațiile apropierii unor lideri socialiști de liderii partidelor burgheze au făcut obiectul unor aprige dispute, accentuate în partid după 1895 [20].

Clasa muncitoare cerea organizarea vieții partidului și a activității acestuia în pas cu imperativele sociale și politice, peste legile și constituția unui regim retrograd. Este meritul muncitorimii de a fi respins ancorarea partidului la remorca radicalismului liberal și de a fi militat pentru o mișcare cu adevărat revoluționară.

*Concepții noi la epoci noi.* În ultimii ani ai secolului trecut, viața politică, în ansamblu, cunoștea, la nivelul tuturor partidelor și grupărilor politice, frămîntări, căutări, reorientări, modificări de programe și eforturi de încadrare în evoluția societății. Partidul conservator, cu tot reacționarismul său de tip semifeudal, încerca să se adapteze rapid dezvoltării capitaliste a țării, promovînd unii reprezentanți mai apropiați burgheziei. Partidul liberal își împrospăta o dată cu cadrele și linia programatică [20]; erau chemate în partid elemente democratice, spre pildă gruparea radicală, promițînd promovarea unei noi orientări [21].

Partidul clasei muncitoare nu a rămas în afara frămîntărilor proprii acelor ani [22]. Se cerea o orientare de clasă mai fermă, în care prevederile muncitorești-revoluționare să dobîndească o pondere mai mare. Liderii socialiști adepți ai cuceririi de drepturi și libertăți democratice prin respectarea legilor și prin influențarea maselor pe cale electorală, parlamentară, ieșeau foarte greu din cadrul concepțiilor general-democratice. Cînd epoca le-a pus în față acuitatea unor năzuințe proletare care depă-

[18] Gh. Matei, *op. cit.*, *Cluburile socialiste la sate 1898—1899*, București, Edit. științifică, 1968, p. 142—153.

[19] C. Corbu și A. Deac, *Mișcări și frămîntări țărănești în România la sfîrșitul secolului al XIX-lea (1889—1900)*, București, Edit. politică, 1965.

[20] Vezi *Documente din istoria mișcării muncitorești din România. 1893—1900* (Congresele V și VI ale P.S.D.M.R.), București, Edit. politică, 1969.

[21] Traian Lungu, *Viața politică în România la sfîrșitul secolului al XIX-lea*, București, Edit. științifică, 1967, p. 170.

șeau limitele general-democratice, ei au manifestat rezerve, iar unii chiar opoziție. Iar în anii cînd partidul liberal își corecta orientarea cu unele puncte programatice burghezo-democratice, acești lideri socialiști au ajuns să aprecieze că țelurile lor inițiale pot fi mai bine înfăptuite trecînd în partidul liberal. În acest partid, întărindu-l din stînga, ei năzuiau să formeze o puternică aripă radicală în stare să impună un curs democratic guvernărilor liberale. Unii din acești lideri, deveniți, după 1900, prefecți și miniștri liberali, au păstrat multe din vederile general-democratice, dar, în practică nu au reușit să schimbe nici orientarea partidului marii burghezii, spre radicalism, nici să adauge cuceriri democratice regimului monarhic burghezo-moșieresc. „Fruntașii socialiști — scria Dobrogeanu-Gherea, referindu-se la acești lideri — n-au priceput că numai rămînînd socialiști, numai păstrînd o atitudine proprie, socialistă față de realitatea socială a țării și evoluarea ei și numai lucrînd în consecință, ei, între altele, ar fi putut ajuta și la dezvoltarea burghezo-democratică a țării" [23].

Pe acest fond are loc procesul delimitării curentului socialist muncitoresc de cel socialist mic-burghez sau, cum e denumit într-o serie de studii, de cel al „generoșilor" [24].

La cumpăna celor două veacuri, părăseau mișcarea muncitorească acei lideri proveniți din „pătura cultă" care nu reușiseră să pătrundă socialismul științific în esența și în consecvența sa și care acționau pentru o mișcare muncitorească în cadrul respectării cu orice chip a legilor regimului politic. Acest legalism reformist fusese respins de mișcarea muncitorească și — cu tot eșafodajul pe care erau clădite concepțiile capitularde privind partidul socialist și rolul său în viața socială și politică a țării, cu tot prestigiul acestor lideri „generoși" — el nu a reușit să împingă mișcarea muncitorească pe făgașul reformismului și nici să transforme Partidul social-democrat în partid subordonat scopurilor sale.

Răspunsul cel mai concludent la acest moment de criză din sînul Partidului social-democrat — de fapt din conducerea acestuia — avea să fie dat de către mișcarea muncitorească, de către secțiile partidului, prin cercuri și cluburi, prin asociațiile sindicale și prin atitudinea militanților proveniți din rîndurile muncitorimii, alături de care vor continua să se situeze și o parte din intelectualii socialiști.

Marea încercare prin care a trecut mișcarea muncitorească, departe de a fi fost un fenomen stihinic, exprima un proces de clarificare politică. Mișcarea muncitorească din România se afirma, trăia și continua să fie o realitate a societății românești, capabilă să răspundă noilor și marilor probleme care se deschideau în fața națiunii.

Prima decadă a secolului nostru nu a reprezentat un hiat în mișcarea muncitorească, în multe privințe nici pe plan organizatoric sau pe cel al dirijării organizate a mișcării. Între 1900 și 1910, în mișcarea

---

[22] Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Desidențele în partidul socialist*, în „Munca" din 24 octombrie 1893.

[23] Idem, *Neoiobăgia*, București, 1910, p. 417.

[24] Nicolae Copoiu, *Refacerea partidului social-democrat din România (1900—1910)*, București, Edit. științifică, 1966, p. 71—89.

muncitorească internațională nu se făcea caz de lipsa formală a partidului, socotind-o o defecțiune internă prin care trecea mișcarea. În mișcarea muncitorească din România nu a fost o „criză de idei", afirma revista „Viitorul social", ci o criză la nivelul conducerii, organizatorică. Mișcarea se situa pe linia ascendentă a însușirii ideologiei marxiste și se radicaliza pe fondul contradicțiilor în creștere, în pas cu transformările societății. La congresele și reuniunile internaționale ale partidelor socialiste se acorda atenție conținutului liniei politice, orientării mișcării socialiste din România, iar delegații săi participau, ca și înainte, în calitate de reprezentanți ai unei mișcări cunoscute și de prestigiu. După Congresul Internaționalei a II-a de la Stuttgart, în 1907, un reprezentant al mișcării socialiste din România a fost cooptat în Biroul Socialist Internațional, marcînd prin aceasta aprecierea valorii activității mișcării socialiste din țara noastră [25]. În toamna anului 1908 a avut loc în România Reuniunea internațională a ziariștilor socialiști, care a luat în dezbatere problematica presei muncitorești și sarcinile gazetarilor socialiști din toate țările. De fapt, la toate aceste reuniuni internaționale, lipsa formală a organizației centralizate era ignorată, delegații socialiști români fiind socotiți ca reprezentanți ai Partidului muncitoresc din România.

Mișcarea muncitorească din țara noastră și-a afirmat în tot acest timp consistența internaționalismului său, dovedindu-se matură și capabilă a răspunde prin mari acte de solidaritate internațională, care-i fac cinste. Revoluția rusă din 1905 a fost salutată cu entuziasm de către clasa muncitoare, iar masacrul dezlănțuit prin teroarea țaristă a determinat impresionante manifestații de protest în principalele orașe ale României.

Clasele dominante de la noi nu au putut ignora vehemența protestelor maselor muncitoare și spiritul de solidaritate manifestat față de proletariatul rus. Cînd, în 1905, cei 700 de marinari revoluționari ai crucișătorului „Potemkin" au fost siliți să caute azil în altă țară, nu l-au găsit decît în România, și nu întîmplător. Aici exista o mișcare muncitorească ale cărei tradiții în apărarea emigranților revoluționari bulgari, sîrbi, polonezi era cunoscută. Cu toate amenințările țarismului la adresa României, guvernul nu a putut trece peste voința clasei muncitoare de a da azil revoluționarilor potemkiniști, de a-i adăposti, îngriji și integra apoi în mișcarea muncitorească din țara noastră [26]. În scrierile sale, Lenin avea să consemneze sprijinul pe care revoluționarii ruși l-au primit în România o dată cu refugiul marinarilor de pe „Potemkin". Cu Lenin s-au aflat în corespondență sau l-au cunoscut personal militanți de frunte, ca C. Dobrogeanu-Gherea, Al. Constantinescu, I. C. Frimu, C. Racovski, N. D. Cocea, M. Gh. Bujor și alții. Prezența mișcării muncitorești din România în aria mișcării internaționale este atestată și de solidaritatea cu luptele proletariatului din alte țări, prin cunoașterea problematicii diferitelor partide, prin contacte directe cu conducători socialiști, cum au fost K. Liebknecht, V. Blagoev, Gh. Dimitrov, Rosa Luxemburg, J. Jaurès ș.a.[27].

---

[25] *Ibidem*, p. 189.

[26] *Potemkiniștii în România*, București, Edit. politică, 1955, p. 70 și urm.

[27] Emil Bîldescu, *Din istoria legăturilor revoluționare româno-bulgare*, București, Edit. științifică, 1966, p. 118—120.

*Valori noi de judecare a problemei țărănești.* Momentul 1907 a constituit un examen deosebit pentru mișcarea muncitorească, verificîndu-i orientarea revoluționară [28].

Spre onoarea sa, clasa noastră muncitoare a fost alături de țărănimea răsculată. Sprijinul acordat țărănimii de către muncitori prevestea înfăptuirea marii alianțe revoluționare, forța de masă a înnoirii societății pe baze socialiste [29]. La începutul secolului, mișcarea muncitorească din România avea formată viziunea de ansamblu a grupărilor de forțe sociale care se cereau apropiate în acțiuni politice, pentru a fi opuse regimului burghezo-moșieresc. Răscoala din 1907 a fost un moment important în înțelegerea rolului țărănimii ca forță de masă revoluționară, precum și a rolului altor categorii sociale sau pături intermediare, între care intelectualitatea. „Cauza noastră este a voastră și în luptele noastre de astăzi voi trebuie să vedeți icoana luptelor voastre de mîine — glăsuia apelul gazetei „România muncitoare". — În numele muncitorilor organizați și conștienți din România, noi vă chemăm, pe voi institutori și învățători, în îndoita voastră calitate de salariați și de pionieri ai civilizației, noi vă chemăm să veniți în rîndurile fraților voștri din uzine și din ateliere și de a lupta împreună cu dînșii pentru marea cauză a libertății și a emancipării poporului" [30].

În 1907 s-a înțeles mai limpede că orice ridicare de masă, a oricăror clase sau pături sociale, nu poate izbuti — în epoca dezvoltării capitaliste — fără hegemonia clasei a cărei menire istorică, obiectivă era de a orienta și conduce transformările democratice și revoluționare ale societății românești. Răscoala din 1907 a dezvăluit mai clar contradicțiile care măcinau edificiul social-economic bazat pe dominația moșierimii și burgheziei. Guvernele au fost silite să elaboreze o nouă legislație agrară și să ia unele măsuri de ameliorare a situației țărănimii; prea slabe însă și de loc în măsură a înlătura contradicțiile acute.

Mișcarea muncitorească și-a activizat preocupările pentru problemele social-economice ale țărănimii. Calea de rezolvare a problemei agrare va fi concepută în proiectul de program al Uniunii Socialiste din România și formulată ca „expropriere silită a tuturor proprietăților mari". Toate documentele premergătoare reorganizării partidului, precum și cele ulterioare aveau prezentă problema agrară printre cele trei, patru mari obiective ale mișcării muncitorești. Uniunea Socialistă vedea în partidul muncitorilor singura forță care va purta „stindardul în mînă înaintea milioanelor de asupriți de la țară", întrucît" acesta e rolul proletariatului orășenesc de pretutindeni" [31].

În ajunul izbucnirii marelui cataclism mondial, cele două partide, conservator și liberal, care se roteau la guvernarea țării, dovedeau mai mult ca oricînd că nu pot fi locomotivele istoriei poporului român într-o epocă de mari răscruci sociale și politice.

---

[28] *Marea răscoală a țăranilor din 1907*, București, Edit. Academiei, 1967, p. 701.

[29] *Alianța clasei muncitoare cu țărănimea muncitoare în România*, București, Edit. politică, 1969, p. 65—76.

[30] „România muncitoare", an. II, seria a II-a, nr. 28 din 10—17 septembrie 1906.

[31] *Marea răscoală a țăranilor din 1907*, p. 842.

*Partidul muncitoresc în fața unor probleme fundamentale interne și internaționale.* „Ca o adîncă necesitate izvorîtă din frămîntările și luptele proletariatului industrial din România răsare astăzi noul Partid social-democrat, vlăstar al vechii rădăcini socialiste, pe care nimic n-a putut-o distruge și, considerînd ca patrimoniu legitim al său, pe lîngă adevărurile socialismului științific, tradițiunile și întreaga literatură socialistă română de treizeci de ani încoace" [32]. Astfel erau caracterizate, în expunerea de motive la proiectul de program al P.S.D., temeiurile pe care se organiza partidul clasei muncitoare.

În jurul gazetei „România muncitoare" și al revistei „Viitorul social" s-au dezbătut, imediat după crearea Uniunii socialiste, cele mai importante probleme ale reorganizării partidului muncitoresc. Editorialul primului număr al revistei, intitulat *Programul nostru*, aducea în atenția mișcării muncitorești bazele ideologice pe care se reclădea partidul, subliniind principiile socialismului științific. Au fost supuse analizei teoretice probleme de bază ale societății românești, ca aceea a statului, a claselor, a legitimității socialismului în România, chestiunea agrară și atitudinea socialiștilor față de industrializare" [33].

Congresul deschis la 31 ianuarie 1910 a reunit 94 de delegați, care au votat programul și statutul Partidului social-democrat din România, documente elocvente pentru orientarea mișcării muncitorești de la noi [34]. Evoluînd în cadrul Internaționalei a II-a, P.S.D.R. resimțea înrîuriri atît reformiste, cît și revoluționare. Dar în timp ce primele aveau o audiență doar în rîndul unor lideri, influențele revoluționare găseau un puternic ecou în masa largă a membrilor partidului și a sindicatelor.

Fără a diminua carențele teoretice și într-un anume fel, strategice, ale P.S.D.R., se cere subliniat faptul că nu toate partidele Internaționalei a II-a se puteau mîndri cu înscrierea în programul lor a adeziunii depline la învățătura marxistă și a principiului solidarității internaționale proletare.

Evenimentele care au avut loc în mișcarea muncitorească după reorganizarea partidului au evidențiat importanța reconstituirii partidului de clasă al proletariatului, care s-a afirmat în viața social-politică a țării ca partidul cel mai înaintat [35]. P.S.D.R. a participat activ la dezbaterea tuturor marilor probleme care priveau societatea românească, unele noi, altele rămase nerezolvate încă din a doua jumătate a secolului trecut. Partidul clasei muncitoare a fost cel mai activ for politic; el a dezvăluit racilele regimului burghezo-moșieresc și neputința sa de a răspunde cerințelor epocii, a demascat politica de jaf și corupție a claselor dominante, precum și parazitismul monarhiei.

La congresele partidului din vara anului 1912 și din primăvara anului 1914 s-au dezbătut probleme concrete, legate de situația organizațiilor de clasă, de legislația muncitorească, de preocupările partidului

---

[32] „România muncitoare" din 24 ianuarie 1910.

[33] „Viitorul social", nr. 1, august 1907, p. 21.

[34] Vezi *Dezbaterile Congresului de constituire a Partidului social-democrat și ale Congresului sindical ținut în zilele de 31 ianuarie și 1 și 2 februarie 1910 la București*, Cercul de editură socialistă, București, 1910.

[35] Nicolae Copoiu, *op. cit.*, p. 280.

pentru viața politică internă și internațională, cu accent pe politica antirăzboinică [36]. Conducerile partidului și sindicatelor desfășurau o vastă activitate propagandistică, de organizare a muncitorilor, de pregătire și îndrumare a mișcării greviste, a demonstrațiilor de masă. Prezența reprezentanților P.S.D.R. la reuniunile internaționale, mai dese în fața pericolului izbucnirii războiului în Europa, a determinat un contact strîns cu mișcarea muncitorească internațională, iar liderii partidelor Internaționalei a II-a au putut cunoaște capacitatea politică, valoarea conducătorilor Partidului social-democrat din România.

Mitingurile și acțiunile cu caracter antirăzboinic din 1912—1913, la care participau zeci de mii de muncitori, funcționari, meșteșugari, intelectuali, erau grăitoare pentru starea de spirit cultivată în mase de Partidul social-democrat. Mișcarea muncitorească din România în ajunul izbucnirii primului război mondial se caracteriza printr-o mare efervescență politică și ideologică și printr-o vie activizare a maselor muncitoare.

Partidul social-democrat din România, prin atitudinea adoptată în problema războiului, atunci cînd toate partidele socialiste din lume erau chemate să-și precizeze poziția, s-a situat în rîndul puținelor partide cu o orientare înaintată. Congresele internaționale de la Copenhaga (1910) și Basel (1912) hotărîseră ca partidele socialiste să militeze pentru menținerea păcii, iar în cazul izbucnirii războiului între cele două mari blocuri imperialiste trebuiau folosite noile condiții pentru dezvoltarea luptei revoluționare a muncitorimii în scopul eliberării sociale [37]. În cadrul congreselor și al conferințelor internaționale din sud-estul Europei, socialiștii români au fost purtători ai poziției mișcării muncitorești din România, de atașament la principiile internaționalismului proletar; ei au dezvăluit conținutul imperialist al războiului pregătit de marile puteri și au demascat esența sa reacționară, acționînd, totodată, spre a împiedica antrenarea țării noastre în conflagrația mondială. La Zimmerwald, de pildă, delegația română participa ca reprezentanta unui partid care își afirmase prin acte prestigioase răspunderea internaționalistă față de problemele acute pe care le ridica războiul imperialist. Manifestul conferinței avea să fie semnat și de delegația română, împreună cu alte nouă delegații din Elveția, Italia, Rusia, Bulgaria, Suedia, Norvegia, Franța, Germania, Olanda. Dacă delegațiile unor partide ca cele din Germania, Franța, Bulgaria și altele reprezentau doar grupările care condamnau ferm războiul imperialist, iar restul partidelor dintr-o serie de țări susțineau politica agresivă a guvernelor burgheze, delegația P.S.D.R. reprezenta poziția întregului partid, fiind expresia atitudinii antirăzboinice a mișcării noastre muncitorești, care dovedise prin numeroase manifestații și acțiuni politice că este net potrivnică războiului dintre marile state imperialiste.

Situat în aripa stîngă a partidelor socialiste și pe poziții apropiate tezei leniniste în problemele războiului și păcii, partidul clasei munci-

---

[36] *Documente din istoria mișcării muncitorești din România. 1910—1915*, București, Edit. politică, 1968, p. 374—381, 690—736.

[37] Gheorghe Matei, *Date privind contribuția socialiștilor români la păstrarea și dezvoltarea legăturilor de solidaritate internațională a clasei muncitoare în anii 1914—1916*, în „Anale de istorie", an. XVI, nr. 2, 1970, p. 101.

toare din România dovedea dezacordul său cu tactica Internaţionalei a II-a, cu oportunismul, care captase o bună parte din liderii partidelor socialiste europene.

În acei ani cumpliţi, cînd marile puteri imperialiste au incendiat cu flăcările războiului întreaga Europă, clasa muncitoare din România a militat pentru menţinerea neutralităţii ţării, împletind lupta pentru revendicări economice şi politice, împotriva exploatării şi reacţionarismului claselor dominante, cu manifestări potrivnice războiului imperialist. Acţiunile de masă antirăzboinice ale muncitorimii din anii 1914—1916, între care se detaşează marea manifestaţie de la Galaţi din iunie 1916, relevă preocupările mişcării muncitoreşti pentru împiedicarea atragerii ţării în vîltoarea conflagraţiei marilor state imperialiste [38].

Încă cu un sfert de secol în urmă, Friedrich Engels, într-un articol publicat în presa noastră, referindu-se direct la eventualitatea unui război între cele două mari imperii, Austro-Ungaria şi Rusia, arătase că este şi în interesul românilor ca amîndouă aceste imperii să fie înfrînte, deoarece numai prăbuşirea ţarismului şi dezmembrarea Austro-Ungariei creau posibilitatea eliberării şi întregirii naţionale a popoarelor din această parte a Europei : „Dacă mîine despotismul din Petersburg ar cădea, poimîine n-ar mai fi în Europa nici o Austro-Ungarie" [39]. Această previziune a lui Engels avea să-şi găsească întruchiparea după 1917, cînd, în plin război nimicitor, Rusia ţaristă se prăbuşea sub loviturile revoluţiei, iar Austro-Ungaria îşi anunţa iminenta dispariţie de pe faţa continentului.

Clasa muncitoare din România a asociat ideile Revoluţiei din Octombrie propriilor sale aspiraţii revoluţionare, de progres şi eliberare de sub jugul social şi naţional, înţelegînd mai repede şi mai bine necesitatea de a fi condusă de un partid care să-şi propună organizarea şi conducerea proletariatului pe calea revoluţiei socialiste. Animată de suflul internaţionalismului proletar, în care fusese educată decenii la rînd, clasa muncitoare din România a salutat cu entuziasm victoria Puterii sovietice, a fost alături de muncitorimea şi ţărănimea noului stat, prin mari acţiuni de solidaritate desfăşurate în ţară şi prin participarea directă la apărarea primei puteri socialiste din lume. Din rîndurile celor 15 000 de muncitori retraşi cu fabricile în sudul Rusiei în timpul războiului, ale marinarilor adăpostiţi cu flota în porturile ruseşti, ale celor peste 100 000 de ostaşi români, proveniţi din armata austro-ungară şi acum prizonieri în diferite lagăre din Răsărit, s-au format, sub impulsul socialiştilor români aflaţi printre ei, numeroase unităţi revoluţionare, care au luptat cu arma în mînă la Odesa şi Petrograd, la Kiev şi Moscova, în Crimeea şi în Siberia, alături de milioanele de revoluţionari ruşi, pentru triumful Puterii sovietice. Întîiul mare batalion revoluţionar român, alcătuit din o mie de ostaşi şi muncitori români, care în ianuarie intra în focul luptelor pentru apărarea Puterii sovietice, era secondat în aceeaşi lună de batalionul revoluţionar al marinarilor de pe vasele româneşti, care trecuseră de partea revoluţiei. În timp ce mereu noi detaşamente revoluţionare româ-

[38] Georgeta Tudoran, *13 iunie 1916. 50 de ani de la eroica demonstraţie a muncitorilor din Galaţi*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 51—79.

[39] F. Engels, *Politica noastră*, în „Contemporanul", an. VI, nr. 6, ianuarie 1888, p. 573.

nești luptau la Harkov, Odesa, Poltava, pînă la Omsk în Siberia, pentru apărarea cuceririlor revoluției împotriva armatelor intervenționiste ale statelor capitaliste, muncitorimea din România contribuia efectiv prin acțiunile sale de solidaritate la menținerea țării în afara intervenției antisovietice [40].

Valul uriaș al mișcării muncitorești din întreaga Europă modifica în sens democratic nu numai concepțiile despre progres, dar însești hotarele statelor. Triumful Revoluției din Octombrie a fost și semnalul prăbușirii, sub presiunea maselor, a celuilalt mare imperiu absolutist din Europa veacului al XX-lea, Austro-Ungaria [41].

Înfăptuirea unității statale a României la 1 decembrie 1918 era rezultatul îmbinării acțiunilor de luptă eliberatoare național-revoluționară a acelor momente cu actele de drept istoric [42]. Clasa muncitoare a fost prezentă la acest mare moment din istoria patriei nu ca o participantă oarecare printre alte categorii sociale, ci ca forța de masă cea mai activă. Consiliul Național Central, care a decis Unirea de la 1 decembrie, era alcătuit din șase reprezentanți ai Partidului social-democrat, ai muncitorimii și șase reprezentanți ai partidului național, ai burgheziei, țărănimii și intelectualilor români din Transilvania [43]. Actul Unirii nu a fost însoțit de împlinirea tuturor obiectivelor democratice, pentru o bună parte din ele rămînînd a se lupta încă un sfert de veac pînă vor putea fi împlinite sub hegemonia aceleiași clase muncitoare, care se dovedise și pînă în 1918 cea mai revoluționară și mai profund patriotică clasă.

*Partidul comunist se plămădea o dată cu avîntul revoluționar.* Mișcarea muncitorească se va afirma după războiul mondial ca o largă și cuprinzătoare forță de masă.

Partidul socialist din România, după reluarea activității legale, în noiembrie 1918, va deveni în scurt timp un partid de masă cu aproape o sută de mii de membri, sindicatele ajungînd în același timp la peste două sute de mii de membri, constituind o forță politică influentă pe care clasele dominante și guvernele vremii nu le mai puteau ignora. Mișcarea muncitorească din România întregită înmănunchea capacitățile revoluționare ale proletariatului din toată țara și înrîurea, în acei ani 1918—1920, viața socială și politică a țării. Toate marile acte progresiste ale societății românești din acel timp s-au făcut sub semnul afirmării mișcării muncitorești. Toate schimbările programatice, constituirea de noi partide, afirmările de noi lideri politici purtau semnul influenței în viața țării a radicalismului revoluționar al clasei muncitoare.

---

[40] V. Cheresteșiu și N. Copoiu, *Participarea oamenilor muncii din România la apărarea și sprijinirea Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, în Marea Revoluție Socialistă din Octombrie și România.* Culegere de studii, București, Edit. politică, 1967, p. 181—209; Ștefan Mușat, *Eroicele bătălii desfășurate de Armata Română în vara anului 1917*, în „Analele Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.", an. XIII, nr. 3, 1967, p. 4—5.

[41] *Unirea Transilvaniei cu România, 1 decembrie 1918*, București, Edit. politică, 1970, p. 504—505.

[42] Nicolae Rauș, *1918 — expresie a năzuinței de independență a poporului român*, în „Analele Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.", an. XIV, 1968, nr. 6, p. 44—45.

[43] Tiron Albani, *Memorii. Din contribuția clasei muncitoare la desăvîrșirea statului național român unitar*, 1 decembrie 1918, București, Edit. de stat, 1969, p. 50 și urm.

Creşterea avîntului revoluţionar, valul de greve şi manifestaţiile de masă muncitoreşti ridicau tot mai mult la suprafaţă militanţii aripii de stînga revoluţionare, care, la rîndul lor, prin metodele de organizare şi conducere a acţiunilor de masă, contribuiau la afirmarea tot mai viguroasă a acestor manifestări. Marile demonstraţii muncitoreşti din 13 decembrie 1918, din februarie 1919, grevele generale ale ceferiştilor din vara anului 1919, cuprinzînd aproape 20 000 de muncitori, ale muncitorilor din Valea Prahovei, ale metalurgiştilor şi muncitorilor din porturi, ca şi greva demonstrativă de solidaritate internaţională cu Rusia Sovietică şi cu revoluţia din Ungaria din iulie 1919, dovedeau situarea fermă a clasei muncitoare pe poziţii revoluţionare [44]. Această atitudine a muncitorimii în organizaţiile sale politice se va reflecta curînd în adeziunea majorităţii membrilor secţiunilor partidului socialist, începînd din toamna anului 1919 şi pînă în vara anului următor, la crearea unui partid de tip nou, care să conducă mişcarea revoluţionară a maselor cu o mai mare fermitate, să înlăture resturile reformiste din conducerea partidului socialist şi să adopte un program eliberat de influenţe social-democrate [45].

Aripa stîngă, revoluţionară a partidului socialist a găsit în experienţa partidului leninist şi în activitatea teoretică şi practică a lui Lenin acele principii şi metode care, aplicate la condiţiile mişcării muncitoreşti din România, să ducă la crearea partidului comunist în ţara noastră. Sînt elocvente, în această privinţă, problemele pe care organizaţiile revoluţionare din România şi le puneau la finele anului 1920 : „Cum trebuie să fie partidul comunist pentru ca să-şi poată îndeplini misiunea... ?" [46]; „care să fie forma, structura internă şi externă ca organizaţii de masă"; „ce orientare programatică să se imprime partidului?" etc.

Infuzia de elemente revoluţionare din rîndurile muncitorilor a creat după greva generală şi pînă în ajunul făuririi partidului comunist o puternică bază de masă pentru majoritatea partidului socialist, situată pe poziţii revoluţionare. Consecinţele s-au făcut simţite asupra întregului curs de radicalizare a partidului socialist, de trecere a sa pe poziţii marxist-leniniste, de însuşire a principiilor partidului de tip nou, de delimitare clară în conducerea partidului a curentului de stînga, comunist. Toate acestea aveau să-şi pună pecetea pe activitatea de pregătire a congresului partidului socialist, pe documentele sale programatice în curs de definitivare, pe activitatea presei revoluţionare.

Concludente pentru înaintarea fermă în direcţia însuşirii leninismului, ca fundament al creării partidului comunist, au fost lucrările Consiliului general al partidului şi sindicatelor din ultimele zile ale lunii ianuarie şi începutul lunii februarie 1921. La aceste lucrări, unde s-a desfăşurat o aprigă luptă de idei cu privire la principiile politice, organizatorice, tactice privind viitorul partidului socialist şi al mişcării muncitoreşti în ansamblu, aripa reformistă din conducere a fost înfrîntă. Cu majoritate

---

[44] L. Bányai şi Gh. Unc, *Poziţia mişcării muncitoreşti revoluţionare şi democratice din România faţă de Marea Revoluţie Socialistă din Octombrie*, în *Marea Revoluţie Socialistă din Octombrie şi România*, p. 137—145.

[45] *Documente din istoria mişcării muncitoreşti din România, 1916—1921*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 301.

[46] *Arhiva Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.*, cota A IV—22.

de voturi, reprezentanții aripii stîngi, comuniste, au preluat frînele conducerii partidului socialist, pe care aveau să-l îndrepte sigur spre transformarea sa în partid marxist-leninist.

Marea confruntare dintre curente, la nivelul conducerii partidului socialist, decisivă pentru viitorul partidului, a avut loc la București între 30 ianuarie și 3 februarie, cînd social-democrații de dreapta, văzîndu-se puși într-o lamentabilă minoritate, nu numai că au cerut să fie socotiți în afara conducerii, dar au fost negați de organizațiile locale, nerecunoscuți drept reprezentanți ai mandatului membrilor partidului.

Începînd din ianuarie 1921, „Socialismul" și alte organe de presă muncitorești vor cunoaște o deplasare evidentă spre stînga atît în privința temelor abordate, cît și a analizei de conținut a problemelor referitoare la viața partidului socialist și la transformarea sa în partid comunist.

Ziarul „Socialismul", în redacția căruia reprezentanții aripii de stînga au reușit să se impună, a devenit o tribună de dezbatere publică a principiilor ideologice, organizatorice, tactice proprii partidului comunist, de confruntare cu teoriile social-democraților de dreapta și ale centriștilor.

Procesul de clarificare politică, ideologică și organizatorică, propriu cu precădere partidului socialist, a cuprins în cea mai mare măsură și sindicatele. Pentru făuritorii partidului comunist, aceasta era o problemă a adeziunii a circa 200 000 de muncitori din organizații profesionale la linia revoluționară a noului partid.

Clarificări importante în direcția adoptării principiilor comuniste au avut loc și în mișcarea tineretului muncitor. Activitatea de unificare organizatorică între Uniunea Tineretului Muncitor din Transilvania și Tineretul socialist din celelalte regiuni ale țării se desfășura pe terenul fertil al unei ideologii revoluționare comune. Conferințele pe regiuni ale organizațiilor tineretului din primăvara anului 1921 consemnau adeziunea lor la făurirea organizației marxist-leniniste a tineretului din România [47].

*Partidul comunist român, partid al viitorului.* Făuritorii partidului nostru comunist sînt oamenii acestor pămînturi, cu tot ce au avut mai îndrăzneț, mai bun, mai de preț în gîndul și în simțirea lor, spre înălțarea acestui popor și eliberarea lui de orice asuprire dinăuntru și din afară.

S-au întrunit la 8 mai 1921 purtătorii mandatelor aspirațiilor revoluționare încredințate de mișcarea muncitorească a unei întregi țări. Veneau în capitala patriei delegați încărcați cu răspunderi încredințate de muncitorii Crișanei, ai Bucovinei, al văii Prahovei și văii Jiului, ai Maramureșului, ai Banatului, ai Dobrogii, ai Olteniei și văii Mureșului, ai porturilor dunărene și cu răspunderi pe care însăși istoria le încredința pentru viitorime.

Crearea Partidului Comunist Român, ca o întruchipare a principiilor leniniste, este relevată de înseși documentele programatice pregătite spre a fi dezbătute la congres. Proiectul de statut sublinia ideea dictaturii proletariatului, structura organizatorică, normele pentru asigurarea conducerii de către partid a cercurilor tineretului, a organizațiilor de femei etc.

---

[47] Vezi „Socialismul", nr. 36 din 1 martie și nr. 63 din 13 aprilie 1921.

Proiectul programului agrar sublinia că scopul partidului este preluarea puterii politice de către proletariat pe cale revoluționară [48]. Rolul de hegemon al proletariatului era apreciat în strînsă legătură cu concepția partidului de tip nou în privința aliaților. Totodată, proiectul programului agrar sugera două etape în procesul transformării socialiste a țării: prima, etapa desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice, cu împărțirea de loturi individuale țăranilor, iar a doua, etapa revoluției socialiste, cu „realizarea economiei colective numai în timpul dictaturii proletariatului, prin transformarea maselor agricole și numai cu învoirea acestora". Cu mult spirit de răspundere, în continuare se preciza: „Nerăbdarea sau violența în această privință numai daune ar aduce revoluției..." [49].

Din cele 540 de mandate, reprezentînd peste patruzeci și cinci de mii de membri ai partidului, cu o preponderență covîrșitoare muncitorească, 428 de mandate au votat pentru crearea partidului comunist și afilierea necondiționată la Internaționala a III-a, iar 111 pentru crearea partidului comunist, dar cu unele rezerve la afiliere *. Rezultatul votului a fost deosebit de grăitor pentru înțelegerea faptului că Partidul Comunist din România s-a făurit pe temeiul voinței imensei majorități a clasei muncitoare din țara noastră, fiind atunci unicul partid politic al muncitorimii. „Crearea partidului comunist pe baza ideilor înaintate ale marxism-leninismului, ca detașament de avangardă al clasei muncitoare, reprezintă o etapă superioară în mișcarea revoluționară și democratică din România" [50].

Prin crearea partidului revoluționar de tip nou și sub conducerea unui asemenea partid, clasa muncitoare a fost prezentă și și-a spus cuvîntul la toate evenimentele importante ale țării. De la întîii săi pași, an de an, zi de zi, Partidul Comunist Român, însuflețit de dragoste fierbinte față de popor, însușind și aplicînd în viață concepțiile marxism-leninismului, pătruns de spiritul internaționalismului proletar, a stat necontenit în fruntea maselor, conducîndu-le spre realizarea celor mai înaintate țeluri, mai progresiste, mai umane și revoluționare în același timp.

---

[48] Vezi Clara Cușnir-Mihailovici, *Mișcarea muncitorească din România între anii 1917—1921. Crearea P.C.R.*, București, Edit. politică, 1960, p. 279—304.

[49] *Arhiva C.C. al P.C.R.*, fond 96, dosar nr. 194, filele 15—23.

* Un mandat nu a fost reprezentat, prin lipsa delegatului în momentul votului.

[50] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 335.

# 50 DE ANI DE LA GREVA GENERALĂ DIN OCTOMBRIE 1920

DE

OLIMPIU MATICHESCU

Greva generală din octombrie 1920 constituie, în virtutea amploarei şi a condiţiilor istorice în care s-a desfăşurat, un moment deosebit pe scara conflictelor de clasă dintre proletariat şi burghezie, înscriindu-se la loc de frunte în şirul acţiunilor revoluţionare ale maselor muncitoreşti din România, împotriva exploatării şi asupririi capitaliste, pentru drepturi economice, libertăţi democratice şi progres social. Extinderea sa rapidă şi organizată la nivelul întregii ţări, polarizarea marii majorităţi a clasei muncitoare în jurul unor obiective economice şi social-politice de largă perspectivă pentru masele proletare au constituit factorii potenţiali care au ridicat în faţa păturilor conducătoare posibilitatea pierderii dominaţiei politice de clasă.

Aşa după cum aprecia tovarăşul Nicolae Ceauşescu, secretarul general al Comitetului Central al Partidului Comunist Român, importanţa deosebită a grevei generale rezultă, în primul rînd, din faptul că ea a cuprins „pentru prima oară întregul proletariat român în lupta împotriva claselor exploatatoare. Prin amploarea şi combativitatea sa revoluţionară, greva generală a fost cel mai important moment din istoria luptelor de clasă din România; ea a zguduit puternic însăşi temelia regimului burghezo-moşieresc. Clasa muncitoare s-a afirmat ca o forţă naţională în stare să-şi asume rolul de conducător al întregului popor în lupta pentru transformarea revoluţionară a societăţii, să conducă destinele întregii naţiuni" [1].

Generată de condiţii economice şi social-politice interne, proprii societăţii româneşti din acea epocă, de influenţa acţiunilor revoluţionare desfăşurate de mişcarea muncitorească pe plan internaţional, în primul rînd de victoria Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie, greva generală

[1] Nicolae Ceauşescu, *Partidul Comunist Român — continuator al luptei revoluţionare şi democratice a poporului român, al tradiţiilor mişcării muncitoreşti şi socialiste din România*, în vol. *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 351—352.

Rev. filoz., **17**, *12*, p. 1397—1411, Bucureşti, 1970

de acum 50 de ani a reprezentat punctul culminant al luptelor revoluționare desfășurate de masele muncitorești din România în perioada efervescentă de după primul război mondial.

Cauzele directe, de natură economică și social-politică care au dus treptat la ascuțirea fără precedent a antagonismelor de clasă rezidă în urmările războiului, în distrugerile enorme, în prejudiciile materiale incalculabile pe care le-a produs poporului român marea conflagrație mondială dezlănțuită de statele imperialiste. Pierderile umane deosebit de grele pricinuite de război au fost agravate de jaful economic sistematic întreprins de imperialismul german în perioada ocupației. Producția industrială și agricolă a scăzut în mod catastrofal. Pe de altă parte, economia țării era grevată de uriașe datorii externe.

Ruina și dezastrul economic s-au răsfrînt în primul rînd asupra nivelului de trai al oamenilor muncii. Scumpetea fără precedent a produselor de larg consum, specula, epidemiile erau însoțite de recrudescența ofensivei patronale : scăderea puterii de cumpărare a salariilor, creșterea nelimitată a duratei zilei de muncă, exploatarea și asuprirea în fabrici și întreprinderi deveniseră de nesuportat.

În contrast cu această situație deplorabilă, clasele dominante duceau o viață de lux și desfrîu. Corupția, specula și profiturile enorme au dus la întărirea economică a burgheziei autohtone, la accentuarea procesului de contopire a capitalurilor și, ca urmare, la consolidarea oligarhiei financiare, al cărei rol se va manifesta tot mai predominant în viața politică internă.

În atare împrejurări istorice, pe fondul agravării contradicțiilor de clasă interne, lupta maselor muncitorești pentru drepturi economice și libertăți democratice, cetățenești capătă o amploare și combativitate deosebită, fără precedent în istoria țării. Grevele și manifestațiile de masă care se succedă fără întrerupere capătă un caracter politic tot mai accentuat. Încercarea regimului burghezo-moșieresc de a stăvili avîntul revoluționar al maselor prin măsuri teroriste și represive, de tipul masacrului din Piața Teatrului Național de la 13 decembrie 1918, se dovedesc a fi zadarnice. Clasa muncitoare nu se lasă intimidată, ura și nemulțumirile împotriva împilatorilor cresc fără încetare, concomitent se semnalează revolte tot mai mari în mediul sătesc și chiar în unele unități militare.

Paralel, pe fondul efervescent al mișcărilor revendicative, al acțiunilor politice de masă de sprijinire a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie și a revoluției ungare, care au demonstrat puternicul atașament al proletariatului român la ideile înaintate ale internaționalismului proletar, are loc un proces neîntrerupt de întărire a aripii stîngi din partidul socialist, de maturizare și clarificare ideologică [2].

Într-un timp scurt, în toate orașele mai importante ale țării au fost create noi organizații locale ale Partidului socialist. De asemenea, în majoritatea întreprinderilor, muncitorii s-au constituit în sindicate organizate pe temelia principiilor luptei de clasă.

---

[2] Titu Georgescu, *De la greva generală la crearea P.C.R.*, București, Edit. științifică, 1962.

Procesul de extindere a grevelor şi a acţiunilor de solidarizare demonstra existenţa unor posibilităţi reale de trecere de la acţiuni locale la greve cu caracter general. Ideea grevei generale a fost reactualizată după 13 decembrie 1918, cînd, în manifestele socialiste, muncitorii erau chemaţi tot mai insistent la luptă sub lozinca : „Trăiască greva generală".

În primăvara şi vara anului 1919, numărul grevelor devine tot mai mare. Alături de muncitorii din întreprinderile principale încep să participe la mişcarea grevistă lucrătorii din întreprinderile mai mici şi diferite alte categorii de oameni ai muncii. Cea mai însemnată grevă din cursul anului 1919 a fost organizată de muncitorii petrolişti. Începută în luna iulie, greva a durat 8 săptămîni, cuprinzînd peste 20 000 de muncitori [3].

Prin grevele şi demonstraţiile de masă din cursul anilor 1918—1919, organizate de partidul socialist şi sindicatele profesionale, clasa muncitoare a reuşit să impună însemnate revendicări economice şi politice, ca : ziua de lucru de 8 ore, repausul săptămînal, măriri de salarii acordarea indemnizaţiei de scumpete pentru o serie de categorii de salariaţi, limitarea sau chiar desfiinţarea amenzilor, îngrădirea concedierilor arbitrare, recunoaşterea sindicatelor şi a consiliilor muncitoreşti, cucerirea unor posibilităţi mai largi de întrunire şi organizare, de editare a ziarelor socialiste etc.

Toate aceste succese au dus la creşterea prestigiului partidului socialist şi al sindicatelor, în rîndurile cărora au intrat sute de mii de oameni ai muncii, s-a întărit încrederea în forţa de luptă a clasei muncitoare, — greva dovedindu-se astfel o armă deosebit de eficientă în mişcarea pentru obţinerea revendicărilor muncitoreşti.

Aducerea la conducerea ţării a guvernului reacţionar prezidat de generalul Alex. Averescu, în martie 1920, măsurile represive adoptate de acesta împotriva consiliilor muncitoreşti, a sindicatelor profesionale şi îngrădirea dreptului la grevă, prin promulgarea aşa-numitei „legi pentru reglementarea conflictelor colective de muncă", au creat treptat convingerea că numai printr-o luptă hotărîtoare, organizată la nivelul întregii ţări, clasa muncitoare va putea pune capăt ofensivei patronale şi impune totodată o serie de revendicări economice şi social-politice de strictă necesitate pentru existenţa sa cotidiană. Ca urmare, în primăvara anului 1920 începe un nou val de greve, extins treptat la nivelul întregii ţări.

După greva muncitorilor minieri din Valea Jiului din martie 1920, izbucnesc în diferite părţi ale ţării o mulţime de greve mai mărunte. La mijlocul lunii aprilie se declanşează marea grevă a ceferiştilor, care în cîteva zile a cuprins toate centrele feroviare din ţară, extinzîndu-se şi asupra transportului fluvial şi maritim. Concomitent cu greva de la C.F.R., care a durat aproape două luni, se desfăşoară cu intensitate, timp de şase luni, greva generală a metalurgiştilor din Bucureşti, care antrenează şi alte centre metalurgiste din ţară [4]. Totodată au izbucnit noi greve ale

[3] Gh. Unc şi N. G. Munteanu, *Luptele revoluţionare premergătoare grevei generale din octombrie 1920*, în *Greva generală din România — 1920*, Bucureşti, 1970, p. 72.

[4] I. Chiper şi O. Matichescu, *Acţiuni ale muncitorilor metalurgişti din Bucureşti premergătoare grevei generale din octombrie 1920 (decembrie 1918 — septembrie 1920)*, în „Studii şi articole de istorie", vol. IX/1967, p. 156—170.

muncitorilor de la regia monopolurilor statului, greva lucrătorilor și funcționarilor de la P.T.T., care s-a generalizat pe întreaga țară, grevele muncitorilor din Valea Prahovei, ale salariaților întreprinderilor comunale ș.a. Acest tablou al ascuțirii contradicțiilor de clasă a fost completat de creșterea numărului lockout-urilor declarate de către patroni.

Amploarea luptelor greviste și starea de spirit revoluționară a muncitorilor sînt edificatoare dacă avem în vedere că în vara anului 1920 au avut loc aproximativ 40 de greve pe lună.

În fruntea acțiunilor muncitorești s-au aflat militanți și activiști ai organizațiilor socialiste și sindicale : Constantin Ivănuș, Alecu Constantinescu, Mihai Gheorghe Bujor, Iancu Olteanu, Constantin Popovici, Gheorghe M. Vasilescu-Vasia, Alexandru Pătrușescu, Pandele Becheanu, Teodor Iordăchescu, Gheorghe Niculescu-Mizil, Gh. Cristescu, Petre Constantinescu-Iași, Dumitru Pop, Leonte Filipescu, Ion Cloțan (Tîmplaru), Ion Pas, Lazăr Măglașu, Eugen Rozvany, Koloman Müller, Carol Bartha, Gh. Tănase, Zaharia Tănase, Ion Elena, Ion Palade, M. Cruceanu, Al. Ionescu, N. Rogobete, dr. H. Aroneanu, Iancu Iliescu, Constantin Neniță, Dumitru Gănescu și mulți alții.

În cursul acestor lupte, masele de muncitori, secțiunile partidului socialist, organizațiile sindicale cereau tot mai insistent declararea grevei generale, ca o formă superioară de luptă. Se avea în vedere, în această direcție, experiența pozitivă a grevelor generale pe ramuri și localități.

Problema declanșării grevei generale pe scară națională a fost luată în discuție de către Consiliul general al Partidului socialist, întrunit la 11 octombrie 1920. S-a întocmit, cu acest prilej, un memoriu, care a fost înaintat apoi guvernului, împreună cu avertismentul ultimativ al clasei muncitoare în ceea ce privește declanșarea grevei generale în cazul cînd doleanțele legitime ale proletariatului nu vor fi satisfăcute. Document de mare însemnătate pentru analiza acestui eveniment politic care a fost greva generală din octombrie 1920, memoriul Consiliului general cuprinde o serie de revendicări care denotă puternicul său caracter politic : respectarea dreptului de asociere, recunoașterea delegaților și a consiliilor muncitorești în toate întreprinderile, retragerea armatei din fabrici, suspendarea legii Trancu-Iași de interzicere a grevelor, înlăturarea stării de asediu și a cenzurii, desființarea curților marțiale, reprimirea în fabrici și întreprinderi a celor concediați ș.a.

Memoriul Consiliului general a fost analizat apoi multilateral în presa muncitorească, în cadrul adunărilor organizate în întreaga țară de către secțiunile Partidului socialist și organizațiile sindicale. „*Răbdarea s-a sfîrșit, ceasul hotărîtor a sunat* — sublinia un manifest al secțiunii din Iași a partidului socialist, definind starea de avînt revoluționar caracteristică acestor zile.— *Oricare ar fi jertfele și oricît de grea lupta, ne-am hotărît : Trăiască greva generală* !" [5].

În același timp, reprezentanți ai mișcării muncitorești și ai unor cercuri politice progresiste iau poziție și demască acțiunea calomniatoare a presei burgheze și a zvonurilor tendențioase lansate de cercurile guvernante. Personalități de seamă ale vieții publice românești : N. Iorga,

[5] Arhiva C.C. al P.C.R., fond. nr. 96, dosar. nr. 154, vol. 2, p. III, fila 35.

dr. N. Lupu, N. D. Cocea, dr. C. I. Parhon, Octav Băncilă şi mulţi alţii au condamnat atitudinea rigidă şi vexatorie a guvernului Averescu, exprimîndu-şi, într-un fel sau altul, simpatia şi consideraţia lor faţă de revendicările muncitorimii. În articolul *Cereri socialiste*, publicat în „Neamul românesc", N. Iorga scria : „Cererile înseşi necesită a fi cercetate. Şi, cercetîndu-le, ajungi la o încheiere care, fără a legaliza procedura sindicatelor, îi dă acea sancţiune morală care nu depinde de consecinţele unui act, ci de principiile lui. Într-un cuvînt, se cere d-lor Trancu, Averescu, Argetoianu şi ceilalţi să revină asupra unei politici de abuzuri, să intre ei în lege şi, pe lîngă aceasta, să realizeze măcar o parte din făgăduielile pe care de atîtea ori înşişi domniile lor le-au făcut, ştiindu-le fireşti" [6].

Datorită complexităţii organizării unei greve generale pe ţară, mai ales în condiţiile cînd clasele dominante trecuseră la contraofensivă, trebuia o temeinică şi minuţioasă pregătire politică-organizatorică. În aceste zile, Comitetul Executiv al Partidului socialist şi Comisia generală a sindicatelor au adoptat unele măsuri de pregătire a grevei; în multe locuri din ţară, sub înrîurirea elementelor înaintate, au fost alese comitete de grevă pe fabrici sau pe oraşe, s-au răspîndit manifeste, s-au ţinut întruniri, s-au organizat echipe de pază în jurul întreprinderilor şi s-au luat măsuri împotriva spărgătorilor de grevă.

În această atmosferă de efervescenţă revoluţionară, cînd muncitorimea din întreaga ţară era în aşteptarea semnalului pentru declanşarea grevei generale, guvernul a respins memoriul Uniunii sindicatelor C.F.R., care se afla în dezbaterea Comisiei de arbitraj încă din iulie 1920. Ca urmare, ceferiştii au intrat în grevă în seara zilei de 17 octombrie, determinînd o precipitare a evenimentelor care aveau să ducă peste puţine zile la declanşarea grevei generale pe întreaga ţară.

Greva muncitorilor feroviari a adus după sine puternice măsuri de represiune. În întreaga ţară guvernul a dispus organizarea echipelor de pază militară la întreprinderile mai importante; consemnarea soldaţilor în cazărmi pentru a fi introduşi în întreprinderi în vederea „spargerii" grevei; au fost întărite cu forţe militare o serie de puncte importante ale C.F.R.; capitala a fost împărţită în mai multe sectoare, fiecare sector fiind pus sub paza unui detaşament militar, dotat cu arme de foc, inclusiv mitraliere; s-a făcut schimb de unităţi militare între oraşele apropiate sau, în unele locuri, au fost aduse trupe din alte părţi ale ţării [7].

Măsurile represive ordonate de guvern nu au fost în stare să înfrîngă rezistenţa ceferiştilor şi nici să împiedice declanşarea grevei generale, care izbucneşte la 20 octombrie, ca urmare a refuzului categoric şi dispreţuitor al guvernului averescan de a lua în considerare doleanţele muncitoreşti. Într-o atmosferă de avînt revoluţionar fără precedent, proletariatul din întreaga ţară a aderat la grevă. La Bucureşti, Galaţi, Iaşi, Timişoara, Braşov, Reşiţa, Cluj, Sibiu, pe Valea Jiului, în Bucovina, Valea Prahovei etc., greva a cuprins rapid principalele fabrici şi întreprinderi, instituţiile particulare şi de stat. Zeci şi zeci de mii de muncitori de cele mai diverse profesiuni şi de pe întreg cuprinsul ţării intrau în

[6] „Neamul românesc" din 19 octombrie 1920.

[7] N. Goldberger şi C. Mocanu, *Greva ceferiştilor — prolog al grevei generale*, în *Greva generală din România — 1920*, Bucureşti, 1970, p. 211—236.

luptă. Greva muncitorilor feroviari şi altele, izbucnite anterior, s-au integrat, la rîndul lor, în greva generală. Se poate aprecia pe bună dreptate că *întreg proletariatul român a luat parte la acest mare eveniment politic din istoria contemporană a României.*

După felul în care s-a manifestat, greva generală a constituit o manifestare puternică şi fără precedent a solidarităţii de clasă a proletariatului român, dovedind maturizarea conştiinţei sale de clasă, eroismul şi abnegaţia sa în lupta de dezrobire socială, pentru interesele şi aspiraţiile întregului popor.

Cunoscînd din timp întreg ansamblul de măsuri organizatorice, mijloacele concrete adoptate de conducerea mişcării muncitoreşti pentru pregătirea grevei generale la scara întregii ţări, guvernanţii reacţionari au avut răgazul necesar pentru mobilizarea aparatului de stat represiv şi adoptarea unor severe măsuri de reprimare. Represiunea s-a îndreptat în primul rînd asupra factorilor de conducere ai grevei generale : au fost arestaţi fruntaşii partidului socialist, ai mişcării sindicale şi membrii comitetelor de grevă, sediile organizaţiilor muncitoreşti au fost devastate şi apoi sigilate, organele de presă proletare suprimate. Au fost interzise, de asemenea, întrunirile şi s-au impus restricţii de circulaţie. Într-o nouă fază, teroarea a fost extinsă asupra maselor largi muncitoreşti. S-a trecut la mobilizarea lucrătorilor feroviari şi a celor din principalele întreprinderi, s-au făcut evacuări din locuinţele proprietate de stat, în sfîrşit, mii de muncitori din Bucureşti, Iaşi, Ploieşti, Cluj, Timişoara, Braşov, Craiova, Galaţi, Bacău, Roman, Sibiu, Constanţa, din numeroase alte localităţi au fost arestaţi [8].

Ansamblul de măsuri represive pregătite din timp de către guvernul Averescu a fost factorul determinant al înăbuşirii grevei generale. Dar, deşi teroarea s-a dezlănţuit încă din prima zi, greva a continuat totuşi în întreaga sa amploare pînă la 24—25 octombrie, cînd lupta muncitorimii atinge punctul său culminant.

În Bucureşti, ca şi în alte centre, forţaţi să intre în fabrici, muncitorii au refuzat să lucreze, făcînd grevă pasivă, demontînd motoarele, întrerupînd legăturile electrice. Într-un document al organelor represive, referitor la situaţia din ţară, se arăta că lucrătorii sînt siliţi să se supună, dar la prima ocazie ei abandonează lucrul şi se ascund. În unele localităţi, muncitorii grevişti au încercat să manifesteze pe străzi. În alte locuri, mai ales la C.F.R., în Valea Jiului, în întreprinderile forestiere, în porturi, muncitorii au părăsit oraşele, ascunzîndu-se în sate sau prin păduri, pentru a nu fi arestaţi şi duşi cu forţa la muncă [9].

Din păcate, acţiunile de luptă activă nu au putut căpăta un caracter general, ele cuprinzînd numai unele întreprinderi sau oraşe, acolo unde elementele revoluţionare din fruntea comitetelor de grevă, luînd în consideraţie situaţia concretă, n-au mai ţinut seama de linia tactică legalistă, moştenită de la vechiul Partid social-democrat, impusă şi la declararea grevei generale. Elanul uriaş de luptă al clasei muncitoare, evidenţiat

---

[8] Olimpiu Matichescu, *Procesele grevei generale*, în *Greva generală din România — 1920*, Bucureşti, 1970, p. 359—416.

[9] Nicolae Goldberger şi Constantin Mocanu, *Muncitorii luptă împotriva represiunii*, în *Greva generală din România — 1920*, Bucureşti, 1970, p. 272—329.

atît de manifest în timpul grevei generale, s-ar fi cerut îndrumat, organizat de o forţă conducătoare revoluţionară marxist-leninistă. O asemenea forţă însă lipsea.

În acea epocă istorică, mulţi conducători ai Partidului socialist şi ai organizaţiilor sindicale nu se ridicau la nivelul şi amploarea marilor lupte de clasă, erau depăşiţi de combativitatea şi hotărîrea de luptă a proletariatului. Aici îşi au izvorul limitele conducerii centrale a mişcării muncitoreşti, care n-a lansat în toate cazurile lozinci potrivite pentru momentul potrivit şi n-a acţionat cu toată fermitatea.

Prizonieri ai concepţiilor reformiste, Ilie Moscovici, secretarul de atunci al Partidului socialist, Mihai Bălineanu, secretarul Comisiei generale a sindicatelor, Iosif Jumanca, Victor Brătfăleanu, Iosif Ciser, Rudolf Gaidosch, George Grigorovici, Romulus Dan şi alţi lideri reformişti din conducerea organizaţiilor de partid şi de sindicat, care hotărau în problemele mişcării muncitoreşti, nu erau convinşi de necesitatea grevei generale. Convingerea lor intimă că revendicările clasei muncitoare trebuie să fie obiect de tratative, obţinute printr-o înţelegere amiabilă între conducerea mişcării muncitoreşti şi guvernanţi, i-a împiedicat să aibă o viziune clară asupra dimensiunilor luptei ce se declanşa. Timoraţi de intensele măsuri represive adoptate de autorităţi, conducătorii respectivi au dat muncitorimii indicaţia tactică greşită de a se abţine de la manifestaţii de stradă pe tot timpul grevei generale.

Directiva pasivităţii a dus la demobilizare, la slăbirea elanului de luptă al clasei muncitoare în confruntarea cu organele de represiune ale regimului burghezo-moşieresc. Marea majoritate a muncitorilor, care dăduseră dovadă de combativitate şi spirit de jertfă în decursul acelor ani de mari frămîntări sociale, în loc să fie împreună, oricînd gata să înfrunte duşmanul în luptă, s-au găsiţi izolaţi, dispersaţi în timpul grevei, fapt care a slăbit şi a pulverizat forţa acţiunii greviste.

Această stare de lucruri, la care se adăuga întregul complex de măsuri represive luate de guvern, a făcut ca, după 8 zile de rezistenţă dîrză, amploarea grevei, în ansamblu, să scadă treptat. În urma tratativelor care au avut loc la Consiliul de Miniştri în zilele de 26 şi 27 octombrie 1920, guvernul Averescu a promis delegaţilor Partidului socialist şi ai sindicatelor eliberarea greviştilor arestaţi, autorizarea reapariţiei ziarului „Socialismul", sub controlul cenzurii, redeschiderea sediilor organizaţiilor muncitoreşti, constituirea unei comisii superioare de arbitraj, care urma să soluţioneze revendicările muncitoreşti. Toate acestea erau condiţionate de imediata reluare a lucrului.

Ca urmare, organele provizorii centrale ale Partidului socialist şi ale sindicatelor s-au întrunit în seara zilei de 27 octombrie şi au hotărît să lanseze un apel prin care muncitorimea era chemată să înceteze greva. În urma dispoziţiei date şi în condiţiile cruntei terori dezlănţuite, cea mai mare parte a muncitorilor au intrat în fabrici în ziua de 29 octombrie, manifestîndu-şi totodată nemulţumirea sau formulînd noi revendicări [10].

---

[10] Nicolae Goldberger şi Constantin Mocanu, *Încetarea grevei generale*, în *Greva generală din România — 1920*, Bucureşti, 1970, p. 330—358.

În multe cazuri, greva a continuat însă și după ce a fost dată circulara de încetare a grevei generale. Abia la 4 noiembrie marele stat-major, prelucrînd informațiile de care dispunea, raporta guvernului că, începînd cu această zi se putea considera complet aplanată greva generală. În realitate, nici în acest moment greva nu încetase complet. În aceeași zi, la 4 noiembrie, într-un comunicat oficial, guvernul făcea apel la reluarea lucrului, arătînd că revendicările muncitorilor vor fi examinate și soluționate numai după reluarea totală și efectivă a lucrului. Greva a continuat în unele locuri pînă la jumătatea lunii noiembrie [11].

Participanților la greva generală li s-au intentat zeci de procese în întreaga țară. La București, Iași, Ploiești, Cluj, Timișoara, Brașov, Craiova, Galați, Bacău, Sibiu, Constanța și în alte localități, curțile marțiale sau tribunalele civile „au judecat" fără scrupule, în stilul caracteristic justiției burgheze, condamnînd sute de muncitori, conducători ai Partidului socialist și ai organizațiilor sindicale la mulți ani de muncă silnică.

Teroarea exercitată de guvernanții reacționari împotriva clasei muncitoare a fost condamnată cu vehemență de către opinia publică progresistă și democrată. De un larg sprijin și solidaritate s-au bucurat conducătorii proletariatului aflați pe banca acuzării burgheze. Este semnificativ faptul că în timpul procesului judecat în București, între 12 și 25 noiembrie 1920, cîteva mii de muncitori feroviari și tipografi au trimis un protest pe adresa instanțelor militare, în care protestau împotriva caracterului abuziv și samavolnic al înscenării judiciare de la curtea marțială, afirmînd, sub propria semnătură, că greva generală era emanația muncitorimii și că se solidarizează cu cei arestați [12]. Indignați de arestarea militanților socialiști, muncitorii de la „Saturn" din Buzău au întocmit un memoriu în care arătau că toți cei arestați și implicați în procese „au fost mandatarii lor și că deci lucrătorii își asumă răspunderea" [13]. În sens asemănător s-au pronunțat și feroviarii din această localitate [14].

Recunoscînd justețea revendicărilor economice și politice pentru care se ridicaseră la luptă sute de mii de muncitori din întreaga țară, o serie de intelectuali progresiști s-au pronunțat, la rîndul lor, pentru încetarea terorii, a măsurilor de represiune. „La curtea marțială se adună capete de acuzare nu împotriva celor ce stau pe banca păzită de santinele, ci împotriva destrăbălatei demagogii care primejduiește cele mai vitale interese ale țării — scria marele istoric Nicolae Iorga în ziarul „Neamul românesc". — Procesul, din fericire, nu-l va judeca această curte marțială, care se ridică în picioare salutînd la plecare pe primul ministru, atît de compromis în urma dezbaterilor. Procesul se poate spune că l-a și judecat țara" [15].

Situația deosebit de grea prin care treceau socialiștii deținuți, lupta lor pentru obținerea regimului politic în închisori au constituit obiect de dezbatere în parlament. Moțiuni de protest împotriva regimului vexatoriu și degradant la care erau supuși socialiștii arestați au fost depuse

---

[11] *Ibidem.*

[12] Arhiva Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., fond. nr. VII, dosar. nr. 953, fila 78.

[13] Arhivele statului, Buzău, fond. nr. 2, dosar. nr. 70/1920, filele 214, 215.

[14] *Ibidem.*

[15] Extras din reproducerea apărută în „Socialismul" din 2 decembrie 1920.

de Alexandru Dunăreanu, deputat socialist, şi de dr. Nicolae Lupu [16]. „Am onoare a aduce la cunoştinţa Onor Adunării că regimul la care sînt ţinuţi, în diferite închisori ale ţării, conducătorii şi militanţii socialişti este incompatibil şi cu veacul în care trăim şi cu viaţa unei ţări civilizate — arăta dr. N. Lupu în alocuţiunea sa. — Astfel la Iaşi, în afară de colegul nostru d-l deputat Tănase, se află închişi de 50 de zile 18 inşi, care, nemaiputînd suferi regimul celulei reci, cu ciment şi fără nici o mobilă, au recurs de 10 zile la greva foamei. La Jilava în afară de colegii noştri, care au suferit o atît de crudă şi nedreaptă condamnare, sînt 70 de deţinuţi conducători socialişti /.../ cărora nu li-e permis a fi vizitaţi de familiile lor, nici a li se aduce hrană de acasă, iar ce li se dă ca nutriment acolo, nu e demn de un om. La Bîrlad, un valoros profesor P. Constantinescu, care e şi un cercetător istoric, stă fără nici o vină de 50 de zile în închisoarea comună cu hoţii şi delincvenţii. La Piatra Neamţ şi în alte părţi, aceşti oameni sînt zilnic bătuţi ori de gardienii închisorii, ori de anumiţi hoţi de codru cărora li se promite eliberarea în schimbul acestei odioase meserii de călăi" [17].

În numele bunului nume şi al reputaţiei poporului român, doctorul Lupu făcea apel la toţi deputaţii din parlament ca, indiferent de partid şi convingeri politice, să se pronunţe şi să militeze pentru încetarea acestor samavolnicii, care, după cum sublinia şi Alexandru Dunăreanu în interpelarea sa, făceau o „neloială concurenţă regimului lui Horthy din Ungaria" [18].

Intervenţii şi proteste la autorităţi au fost făcute şi de familiile şi rudele celor întemniţaţi [19].

Problema eliberării muncitorilor şi a activiştilor socialişti arestaţi cu prilejul grevei generale a stat în strînsă legătură cu lupta pentru obţinerea unei amnistii generale pentru toţi deţinuţii politici din România. Necesitatea acordării amnistiei generale este demonstrată şi agitată sub diferite aspecte : nevinovăţia deţinuţilor politici şi caracterul samavolnic al arestării lor, situaţia lor disperată sub raportul condiţiilor de viaţă din închisori, greutăţile pricinuite familiilor întemniţaţilor politici, economiei naţionale şi necesitatea degrevării bugetului de stat. În această ultimă direcţie citäm, de pildă, un articol interesant publicat în „Socialismul", sub titlul *Amnistia* [20], în care se demonstra, pe bază de statistici, că statul cheltuia de la buget anual suma de 1 702 660 000 de lei numai pentru alocaţia mizerabilă de hrană a deţinuţilor politici. Ţinînd cont că această situaţie dăinuia de 4 ani, cheltuielile bugetare depăşeau cifra de 6 miliarde 800 milioane de lei [21].

În cadrul mişcării de sprijin şi solidaritate cu cei arestaţi se înscriu depoziţiile făcute de martorii apărării la procese, precum şi atitudinea curajoasă şi demnă a multor avocaţi apărători, printre care N. D. Cocea, Dem. Dobrescu, Gr. Junian, Vasilescu Nottara, C-tin Titel Petrescu

[16] Direcţia generală a Arhivelor statului, fond. Preşedinţia Consiliului de Miniştri, dosar. nr. 117/1920, fila 200.
[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem*, filele 197, 200.
[19] „Socialismul", nr. 69, din 20 aprilie 1921.
[20] „Socialismul", nr. 33 din 25 februarie 1921.
[21] Ibidem.

ş.a., care nu s-au sfiit să arunce în faţa instanţelor militare întregul oprobriu al opiniei publice progresiste faţă de un regim care se menţinea la putere prin teroare, pe sprijinul baionetelor şi al curţilor marţiale. Privite prin această prismă, pledoariile unor avocaţi în faţa tribunalelor militare depăşeau cadrul restrîns al apărării juridice, constituind mărturii grăitoare de simpatie pentru mişcarea muncitorească şi organizaţiile sale de clasă. „În ţara noastră lupta politică este canibalică. La noi nu se îngăduie o mişcare de idei", remarca, de pildă, în pledoaria sa, Dem. Dobrescu, decanul baroului Ilfov. „Adevărata revoltă, adevărata mizerie nu este opera acestor oameni. Războiul a dat fiecăruia posibilitatea să-şi dea seama de nevoile sale şi să le exprime. El a creat pe tot globul spiritul de revoltă, şi se întîmplă, din fericire, că după război s-a întărit socialismul" [22]. În concluzie, „Cine este vinovat? — se întreba el. — Ce reiese din cele arătate pînă acum? Că starea materială a lucrătorilor este mizerabilă, şi atunci cine este vinovat dacă muncitorimea, nemaiputînd răbda nevoile, formulează cereri? Cine? Muncitorimea? Nu. Societatea. De aceea toată răspunderea morală a faptelor o poartă societatea, nu muncitorimea. Nici din punct de vedere moral, nici din punct de vedere legal, nu puteţi spune că muncitorimea poartă vreo vină" [23].

Greva generală, reprimarea sa au avut ecou larg şi în cadrul opiniei publice progresiste din străinătate. În presa muncitorească şi democrată din diferite ţări: Uniunea Sovietică, Franţa, Austria, Ungaria, Cehoslovacia, Italia, Polonia, Germania, Anglia etc. au fost publicate numeroase relatări favorabile despre marea ridicare la luptă a proletariatului român, moţiuni de solidaritate cu cei arestaţi şi proteste împotriva măsurilor represive ale oligarhiei reacţionare, care încerca prin teroare să înăbuşe aspiraţiile legitime ale clasei muncitoare spre o viaţă mai bună şi progres social [24].

Preferînd teroarea în locul oricărei confruntări politice de idei progresiste, clasele dominante n-au ţinut cont de larga mişcare de protest şi solidaritate cu muncitorii şi socialiştii arestaţi în timpul grevei generale. Astfel, conform sentinţei nr. 1, dată în ziua de 25 noiembrie 1920 de curtea marţială a Corpului II armată teritorială, S. III, Ilie Moscovici, G. Petrescu-Ghempet, Alexandru Oprescu, Spiridon Calu, Emanoil Socor, Paul Marc şi Alexandru Pătruţescu au fost condamnaţi la 5 ani muncă silnică pentru delictul de „crimă contra siguranţei statului", prevăzută şi penată de articolul 53, combinat cu 61 din titlul II adiţional al Codului de justiţie militară [25].

Au urmat apoi la intervale scurte sute de noi condamnări la Timişoara, Sibiu, Arad, Craiova, Ploieşti, Iaşi, Constanţa etc. [26].

Două luni mai tîrziu, la 14 februarie 1921, Înalta Curte de Casaţie a respins recursul socialiştilor condamnaţi, sentinţa rămînînd de data aceasta definitivă, prin confirmarea ei de către toate forurile juridice ale justiţiei burgheze.

---

[22] „Socialismul" din 26 noiembrie 1920.

[23] Ibidem.

[24] Florea Dragne, *Ecoul grevei generale din România peste hotare*, în *Greva generală din România — 1920*, p. 433—444.

[25] Arhiva C.C. al P.C.R., fond. nr. 96, dosar. nr. 160, filele 338—349.

[26] Olimpiu Matichescu, *op. cit.*

Constituind o continuare directă a grevei generale, procesele intentate muncitorilor şi conducătorilor socialişti reflectă, pe multiple planuri, nu numai desfăşurarea directă a conflictelor de clasă din timpul grevei, ci şi anumite aspecte particulare, dar de o deosebită semnificaţie pentru definirea cadrului istoric, al stadiului în care se găsea mişcarea muncitorească din România în epoca respectivă din punctul de vedere al clarificării sale ideologice şi, în directă legătură cu aceasta, al raporturilor de clasă dintre proletariat şi burghezie. Astfel, la scurtă vreme de la judecarea recursului în casaţie, a avut loc un episod destul de interesant. Printr-un decret regal, publicat în „Monitorul oficial" din 26 martie 1921, pedeapsa de 5 ani muncă silnică dată socialiştilor din Bucureşti a fost comutată la 1 an închisoare corecţională, conform articolului 28 din Legea privind conflictele de muncă [27]. Ca urmare, majoritatea celor acuzaţi au fost eliberaţi în decembrie 1921. Singur Ilie Moscovici a fost reţinut mai departe în închisoare, fiind implicat în procesul din Dealul Spirii, judecat în vara anului 1922.

Era vorba de o schimbare radicală, care reţine atenţia opiniei publice nu numai din punctul de vedere al modificării sancţiunii, dar mai ales al reîncadrării faptelor, a aşa-ziselor „delicte" pentru care conducătorii socialişti fuseseră arestaţi. Comutarea unei hotărîri date de Tribunalul militar, confirmată de Curtea superioară de justiţie militară şi de Înalta Curte de Casaţie, într-o sancţiune prevăzută de Legea Trancu-Iaşi, fără o rejudecare prealabilă a procesului, constituia o inovaţie cu totul originală chiar pentru justiţia burgheză şi care, din această cauză, a fost pe larg comentată la vremea sa, fără să i se desluşească însă prea bine tîlcul. Astăzi putem, fără a greşi, să afirmăm cu toată convingerea că, departe de a fi un simplu act de clemenţă regală, cum îl propaga presa guvernamentală, Decretul din 26 februarie 1921 avea scopuri politice bine precizate. Doi au fost factorii principali care au concurat la adoptarea lui : pe de o parte, falimentul politic al procesului judecat la curtea marţială, completat ca un corolar de presiunea opiniei publice democratice, care s-a solidarizat cu cei inculpaţi, şi, pe de altă parte, situaţia internă din Partidul socialist, procesul delimitării şi clarificării ideologice din sînul mişcării muncitoreşti.

În legătură cu această problemă, organele de poliţie şi siguranţă au alcătuit un amplu material informativ pentru guvern, intitulat „*Consideraţiuni asupra amnistierii tuturor faptelor în legătură cu greva generală*" [28]. Pornind de la necesitatea acordării unei amnistii generale şi necondiţionate, „pentru toate faptele în legătură cu greva generală", informarea o justifica din două principale puncte de vedere : motive de drept şi motive politice.

Expunerea motivelor de drept începea cu constatarea că „pedepsele ce s-au dat sînt imposibile (de justificat în faţa opiniei publice — *n.a.*) prin diversitatea lor. În principiu s-au pedepsit numai provocatorii (în sens de ordonatorii grevei generale. — *n.a.*). Greva generală a fost proclamată de Consiliul general al Partidului socialist. Memoriul ultimatum

[27] Arhiva Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., fond. nr. VII, dosar. nr. 953, fila 54.

[28] Arhiva C.C. al P.C.R., fond. nr. 5, dosar. nr. 779, filele 1 a 1 b.

adresat guvernului a fost însă semnat numai de cinci persoane * : Moscovici, Jumanca, Geistlinger, Cizer și Gaidosch. Dintre aceștia, patru sînt liberi și numai unul, Moscovici, e condamnat la cinci ani. În schimb, alții care n-au semnat nimic sînt condamnați la cinci ani, iar alții care nici nu fac parte din Consiliul general, deci au fost numai executori, nu organizatori, au fost condamnați la zece ani de muncă silnică **. Între aceștia, unii sînt social-democrați, ca Traian Novac, fost secretar la Adunarea de la Alba-Iulia, care a și fost trimis la ocnă" [29].

Iată deci întreg falimentul proceselor intentate militanților socialiști, recunoscut chiar de autorități.

Pe de altă parte, se preciza că „amnistia nu poate fi acordată pe alese, numai unora, după părerile lor politice", întrucît acest lucru ar fi echivalent cu o grațiere, care iarăși nu putea fi luată în considerare, avînd în vedere faptul că în mod automat grațierea era însoțită de pierderea pentru viitor a drepturilor politice [30]. Or, în noile condiții, create de divergențele tot mai evidente care se manifestau după greva generală pe criterii de strategie și tactică, guvernul Averescu a considerat necesar să adopte o atitudine diferențiată față de conducătorii mișcării muncitorești, în funcție de pericolul mai mare sau mai mic pe care concepțiile politice, ideologice ale acestora îl prezentau pentru dominația de clasă a burgheziei în ansamblul ei.

În capitolul intitulat „Motive politice", vom găsi o expunere detaliată a acestei probleme. Se constata, de pildă, cu satisfacție că sciziunea produsă în sînul Partidului socialist se accentua și că ea dădea naștere „la incriminări reciproce, atacuri și chiar insulte și calomnii" [31], de pe urma cărora, evident, oligarhia română avea de tras foloase. În mod perfid, guvernanții urmăreau să împingă mai departe scizionarea mișcării muncitorești, folosind, în acest sens, paradoxal, dar nu întîmplător, acordarea amnistiei generale pentru socialiștii arestați, în virtutea constatării că „ceea ce împiedică ca aceste atacuri să devină violente este considerația pe care ambele părți o au pentru cei închiși" [32].

Se luau în considerare, în altă ordine de idei, concepțiile politice ale celor întemnițați, constatîndu-se, spre exemplu, că mulți dintre aceștia avuseseră o atitudine moderată în cadrul mișcării muncitorești și, ceea ce era mai important pentru burghezie, că se pronunțau împotriva acceptării — total sau cu rezerve — a condițiilor de afiliere a Partidului socialist la Internaționala Comunistă. „Dacă s-ar da amnistie generală, necondiționată — preciza documentul în continuare —, găsindu-se mijlocul de a face cunoscut, eventual, printr-un comunicat semioficial al guvernului, ori printr-o declarație în parlament, că s-a tras cu buretele peste greva

---

* Memoriul Consiliului general al Partidului socialist, publicat în presă, a fost semnat de 35 de persoane. Varianta, identică din punctul de vedere al conținutului cu cea publicată în presă, adresată guvernului, a fost semnată însă numai de cei 5 socialiști din delegație, în numele Consiliului general.

** Se referă la procesele judecate la Timișoara și Sibiu.

[29] Arhiva C.C. al P.C.R., fond. nr. 5, dosar. nr. 779, filele 1 a—1 b.

[30] *Ibidem.*

[31] *Ibidem.*

[32] *Ibidem.*

generală, în urma cererilor lui Grigorovici și a amicilor acestuia *, autoritatea conducătorilor social-democrați ar crește enorm în ochii muncitorilor", fapt care, din motivele menționate, era considerat ca avantajos pentru guvernanți [33].

Gîndindu-se la diversele aspecte ale acordării amnistiei generale, autoritățile au calculat însă și riscul pe care o asemenea măsură l-ar fi implicat, avînd în vedere întărirea mișcării muncitorești în ansamblul său, prin eliberarea a numeroși militanți de stînga din cadrul Partidului socialist și al mișcării sindicale. „În sfîrșit — se nota în informare —, argumentul că, dacă ar fi eliberați toți și unii din ei s-ar alipi grupării comuniste, s-ar putea întîmpla să fie nevoie ca ei să fie din nou arestați, n-are mare importanță. În adevăr, cei mai vajnici comuniști sînt în orice caz liberi și conduc mișcarea comunistă. Dacă această mișcare va obliga guvernul să ia noi măsuri represive contra ei, lucrul se va întîmpla indiferent dacă în sînul ei vor fi cîțiva actualmente închiși sau nu" [34].

Analizînd argumentele pro sau contra amnistiei generale, informarea opina pentru ea, întrucît — se menționa în final — „efectul unei astfel de amnistii nu poate fi decît o întărire a mișcării legaliste social-democrate, în dauna comuniștilor" [35].

Generalul Averescu și, mai ales mîna sa dreaptă de la Ministerul de Interne, abilul și lipsitul de scrupule politician burghez Constantin Argetoianu, au apreciat însă că momentul unei amnistii cu caracter radical nu sosise încă. Au fost luate în considerare, în acest sens, numeroase probleme. În primul rînd, evenimentele grevei generale, implicațiile sale politice și sociale erau prea recente. Procesele conducătorilor mișcării muncitorești erau încă în curs în multe localități. Amnistierea tuturor celor arestați ar fi echivalat cu recunoașterea prealabilă a justeței activității lor politice, punînd definitiv sub semnul întrebării întreg calvarul măsurilor represive care au urmat grevei generale, propaganda burgheză de calomniere a mișcării muncitorești ș.a.m.d. Pe de altă parte, perspectiva Congresului Partidului socialist, cu implicațiile sale privind afilierea la Internaționala a III-a, impunea din nou pentru interesele de clasă ale regimului burghez reținere și espectativă.

În aceste condiții, guvernul Averescu a propus regelui Ferdinand o soluție parțială, tranzitorie, concretizată în comutarea sancțiunii aplicate de curtea marțială conducătorilor Partidului socialist și ai mișcării sindicale.

★

Greva generală din România a constituit episodul politic cel mai caracteristic pentru o definire completă a raporturilor de clasă dintre proletariat și burghezie, dintre organizațiile sale politice și profesionale și aparatul represiv de stat. Din felul în care a fost reprimată a rezultat destul de limpede că oligarhia română prefera teroarea în locul legalității

* Se referă la declarațiile făcute de deputații social-democrați în parlament, în care se solidarizau cu cei arestați, cerînd eliberarea lor.

[33] Arhiva C.C. al. P.C.R., fond. nr. 5, dosar. nr. 5, și nr. 779, filele 1 a—1 b.

[34] *Ibidem.*

[35] *Ibidem.*

burgheze. Rezulta, totodată, că greva generală a constituit momentul adoptării de către clasele dominante a unei atitudini politice diferențiate față de conducătorii mișcării muncitorești, în funcție de natura curentelor pe care acestea le reprezentau, a pericolului mai mare sau mai mic pe care concepțiile lor politice îl constituiau pentru dominația de clasă a burgheziei. Neînțeleasă așa cum trebuie, această atitudine perfidă și fățarnică a claselor dominante va aduce mari prejudicii mișcării muncitorești, contribuind la scizionarea sa, dar, în același timp, va constitui și un factor de accelerare a procesului de maturizare politică și clarificare ideologică a clasei muncitoare.

Greva generală a constituit o dovadă vie a creșterii și maturizării conștiinței de clasă a proletariatului. Desfășurarea grevei generale a reliefat cu putere capacitatea proletariatului din țara noastră de a acționa unitar, de a lupta cu eroism și abnegație pentru interesele sale vitale, pentru aspirațiile întregului popor. Clasa muncitoare s-a afirmat ca o forță însemnată în viața politică și socială a țării, promotor consecvent al progresului social. Aceasta s-a vădit în caracterul pronunțat politic al grevei generale, în faptul că ea a exprimat opoziția și protestul maselor față de politica antipopulară a cercurilor guvernante.

Greva generală a avut însemnate consecințe pentru viața social-politică a țării; ea a exercitat o puternică influență asupra grupurilor politice burgheze de stînga, determinîndu-le de a acționa în favoarea democrației parlamentare. Cercurile guvernante au fost puse, la rîndul lor, în situația de a ține seama de forța politică pe care o reprezintă clasa muncitoare. Ele au fost silite să adopte după grevă unele măsuri cu caracter democratic, să recunoască muncitorimii dreptul de organizare politică și profesională.

Prin profundul ei conținut politic și curajul cu care proletariatul român s-a ridicat la luptă, greva generală a exercitat o puternică influență asupra întregii dezvoltări a mișcării muncitorești din România și a avut o anumită semnificație internațională, atrăgînd atenția mișcării comuniste și muncitorești din lumea întreagă.

Pe de altă parte, greva generală, experiența sa au dovedit o dată în plus — și într-o manieră fără precedent din punctul de vedere al greutăților pricinuite mișcării muncitorești — inconsistența tacticii legaliste în condițiile politicii interne promovate de oligarhie față de masele muncitorești, politică bazată pe arbitrarii și represiune. Judecată prin această prismă, greva generală poate fi apreciată ca o importantă școală politică pentru clasa muncitoare din România. „*Din greșelile făcute, noi trebuie să tragem învățăminte pentru viitor* — se arăta în această direcție într-un manifest editat în decembrie 1920 — *Lupta noastră n-a luat sfîrșit. Poziția slabă trebuie întărită și armele îmbunătățite. Partidul socialist trebuie transformat într-un puternic partid politic comunist*" [36].

Într-adevăr, necesitatea partidului de avangardă, marxist-leninist al clasei muncitoare, care să rupă definitiv cu oportunismul și reformismul care se mai manifestau în cadrul mișcării muncitorești din România, a fost principala concluzie pe care proletariatul român a desprins-o din

[36] Arhiva Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. cota A IV—2.

învăţămintele grevei generale. Apare deci explicabil procesul rapid de delimitare şi clarificare ideologică care s-a produs în cadrul mişcării muncitoreşti după marele conflict de clasă, la capătul căruia vom găsi saltul calitativ marcat de crearea partidului comunist.

Rezultat firesc al unui îndelungat proces de dezvoltare social-economică şi politică a poporului român, al procesului legic de afirmare şi maturizare a contradicţiilor de clasă şi a luptei revoluţionare, crearea partidului comunist, la Congresul din mai 1921, reprezintă un eveniment de cea mai mare importanţă în istoria contemporană a României. Preluînd şi ridicînd pe trepte superioare tradiţiile de luptă revoluţionare ale poporului român, pentru emancipare socială şi libertate naţională, partidul comunist a organizat şi condus cu fermitate marile bătălii de clasă ale maselor muncitoreşti împotriva regimului burghezo-moşieresc. Activitatea sa revoluţionară şi adînc patriotică, desfăşurată în condiţii de conspirativitate deosebit de grele, şi-a găsit concretizare în victoria insurecţiei armate antifasciste din august 1944, momentul de început al revoluţiei democrat-populare, al transformărilor înnoitoare fără precedent produse în istoria contemporană a României.

# MOTIVAȚII ȘI DIMENSIUNI ALE FLUCTUAȚIEI POTENȚIALE ÎN INDUSTRIE

DE

MIHAIL CERNEA

Ne-am oprit în alte studii [1] asupra problemelor teoretice și metodologice ridicate și implicate de cercetarea sociologică a fluctuației muncitorilor industriali și ne-am precizat punctul nostru de vedere în legătură cu ele. Analiza lor a pregătit cele ce urmează și nu o vom relua aici. În schimb, ne vom concentra asupra expunerii unor rezultate ale cercetării inițiale și ale unei testări ulterioare, care au verificat valoarea cognitivă și validitatea metodologică a analizei fluctuației în starea ei potențială, latentă. Aceste rezultate se referă la motivația individuală a acestei fluctuații, la corelația ei cu satisfacția în muncă și cu intenția de reconversiune profesională a muncitorilor, la relația cauzelor fluctuației cu structura întreprinderii ca sistem funcțional ș.a. Înainte de aceasta însă, vom rezuma concis modul în care a fost concepută cercetarea [2].

Numeroase cercetări sociologice făcute în alte țări privind fluctuația se opresc doar la indivizii pentru care fluctuarea este deja *un act comis, consumat.* Cum am mai arătat, o atare optică, după părerea mea, este deficitară metodologic, întrucît astfel fenomenul fluctuației este investigat numai *post factum.* Aceasta reduce valoarea cognitivă a cercetării și *micșorează eficacitatea ei practică.*

Pornind de la acest considerent, am programat cercetarea noastră într-un mod diferit, nu *post factum*, ci *prospectiv, previzional.* Avem convingerea că analiza sociologică asupra fluctuației și cauzelor ei nu trebuie să se limiteze doar la muncitorii care au plecat deja din uzină.

---

[1] Vezi Mihail Cernea, *Metodologische Probleme bei der soziologischen Erforschung der Fluktuation von Arbeitskräften* (comunicare la „Colocviul de sociologie", Berlin, 1966), în volumul *Soziologische Aspekte der Arbeitskräfte Bewegung*, Berlin, Akad. Verlag, 1967; *Investigație asupra fluctuației potențiale a forței de muncă*, în „Lupta de clasă", 1968, nr. 9; vezi și M. Cernea, *Analiza stărilor latente și definirea unității de investigație*, în volumul *Metode și tehnici în cercetarea sociologică*, sub red. Miron Constantinescu și O. Berlogea, București, Edit. didactică și pedagogică, 1970.

[2] Ansamblul rezultatelor acestei cercetări este înfățișat în volumul *Sociologia muncii. Resursele umane ale întreprinderii*, aflat sub tipar.

Rev. filoz., **17**, *12*, p. 1413–1428, București, 1970.

De aceea am introdus sub lupa cercetării pe muncitorii *care nu au plecat*, adică am cuprins pe *toți* cei care lucrează în întreprinderea respectivă și sînt, deocamdată, *stabili*. Dintre aceștia însă se recrutează *viitorii* fluctuanți, cei a căror actuală stabilitate este doar vremelnică sau *aparentă* [3].

Focalizînd astfel cercetarea, am urmărit să analizăm ceea ce noi am denumit ca fiind fenomenul de *„fluctuație potențială"* sau *„fluctuație latentă"*. Propunînd și utilizînd acest concept operațional, am vrut să definim stadiul latent al fluctuației efective.

Investigația noastră nu mai poartă astfel asupra unui *act*, ci asupra unui *act posibil*. Ea se concentrează în schimb asupra împrejurărilor, a motivelor și a *stării de spirit* care pot duce la un asemenea act.

*Ipoteza de lucru* a cercetării pornește de la ideea că pricinile care determină abandonarea întreprinderii de către muncitori *se acumulează de obicei treptat*. Prin urmare, este de interes maxim efectuarea cercetării sociologice chiar *în perioada* de acumulare a acestor cauze. „Momentul critic" al fluctuației poate fi considerat **nu** momentul propriu-zis al demisiei, ci tocmai această perioadă invizibilă „la suprafață", dar în care de fapt *ia naștere* și *se consolidează* hotărîrea salariatului de a pleca.

Ancheta sociologică menționată a fost efectuată în rîndurile muncitorilor din 7 mari întreprinderi industriale, alese din 5 ramuri diferite ale industriei, cu un efectiv total de peste 25 000 de muncitori. Eșantionul selecționat statistic a cuprins 604 muncitori. Am folosit totodată și un *grup-martor*, alcătuit din muncitori *inovatori* din 11 uzine, printre care toate uzinele din care a fost selecționat eșantionul de bază, asigurîndu-se astfel comparabilitatea. Grupul-martor a cuprins 226 de subiecți [4].

Ulterior, pentru a putea reverifica modalitatea de analiză și înseși constatările inițiale asupra fluctuației potențiale — *proporții* și *motivație* —, am repetat aceeași procedură și în cadrul altei cercetări, efectuate

---

[3] Recentul Congres mondial de sociologie (Varna, septembrie 1970) ne-a permis să aflăm, din materialele prezentate de sociologii sovietici *Valentina Kalmîk* și *E. G. Antosenkov*, că grupul de sociologi condus de T. I. Zaslavska din Novosibirsk a întreprins de asemenea, în ultimii ani, cercetări asupra fluctuației, reluînd procedeul nostru de investigare a *fluctuației potențiale*.

Autorii menționați citează comunicarea noastră prezentată în 1966 la colocviul de la Berlin, pe care au cunoscut-o la vreme, subliniind vădita apropiere dintre demersul lor și demersul nostru în studiul paralel al fluctuației potențiale, precum și necesitatea depistării stărilor latente. Ei își exprimă acordul și cu critica făcută de noi metodologiei acelor cercetări asupra fluctuației care se ocupă numai de fluctuația deja consumată, nu și de cea potențială (vezi volumul *Otnoșenie k trudu i tecucesti kadrov*, sub red. E. G. Antosenkov și V. A. Kalmîk, Novosibirsk, 1970, cap. I, despre *Programul cercetării fluctuației potențiale în industria constructoare de mașini* de V. *Kalmîk*, p. 20 și urm.).

Rezultatele acestei ample cercetări, pe care am avut acum prilejul să le cunoaștem, sînt deosebit de interesante, iar metodologia ei, aducînd o contribuție la studiul acestor procese, înglobează o experiență valoroasă indispensabilă pentru viitoarele investigații asupra fluctuației.

[4] Caracterizarea completă a eșantioanelor este cuprinsă în lucrările *Integrarea profesională* de Gh. Chepeș, Em. Drob și M. Popescu, București, Edit. politică, 1967, și *Sociologia muncii. Mișcarea inovatorilor* de M. Cernea, M. Micu și V. Dumitrescu, București, Edit. politică, 1968. Ancheta a fost efectuată de cercetătorii din colectivul sectorului de sociologie al Institutului de filozofie. Întreprinderile investigate au fost: „Tractorul", „Rulmentul", Fabrica de stofe (Brașov), Combinatul industrial de sticlă și faianță (Sighișoara). Danubiana (București), „Victoria" (Ploiești), Fabrica de încălțăminte și „Porțelanul" (Cluj), Uzina de autocamioane (Brașov), „Independența" (Sibiu), „Electromotor" (Timișoara).

în 1969 de colega noastră Maria Popescu. Interesul comparației este sporit nu numai de abordarea altor colectivități, ci și de faptul că noile întreprinderi sînt de profil diferit față de cele din prima cercetare : siderurgie — Combinatul siderurgic Galați — și industria lemnului — C.I.L. — Bacău. Nu vom reproduce aici toate rezultatele cantitative ale acestei noi cercetări-test, dar esențial este că ea a confirmat încă o dată tendințele și relațiile relevate de cercetarea noastră.

În sfîrșit, am efectuat o altă reverificare a demersului nostru inițial pentru depistarea fluctuației potențiale în cadrul cercetării asupra procesului de urbanizare în zona Brașov. De data aceasta, populația supusă cercetării a fost o populație de muncitori în cea mai mare parte tineri și de proveniență rurală, relativ recentă, locuind în căminele unor întreprinderi industriale : Căminul nr. 501, aparținînd Trustului de construcții Brașov, căminul „Blocul tineretului", aparținînd Uzinei de autocamioane, căminul Fabricii de stofe și grupul de dormitoare comune ale Uzinei nr. 2 Brașov. Ancheta a fost exhaustivă și am recoltat 581 de chestionare valabile, adică circa 74% din totalul de 908 locatari ai căminelor. Rezultatele acestei analize asupra fluctuației potențiale au fost prezentate într-un volum apărut recent [5], în care sînt înfățișate simultan și rezultatele cercetării fluctuației efective reale [6] la cîteva întreprinderi din aceeași zonă, ceea ce favorizează o confruntare fertilă. Vom reține în articolul de față, pentru sinteză, numai unele elemente din această cercetare, care reconfirmă tendințele relevate de celelalte analize ale fluctuației potențiale și astfel sînt utile pentru fundamentarea generalizărilor.

## A. DIMENSIUNILE FLUCTUAȚIEI POTENȚIALE

Rezultatele cercetării tendinței de părăsire-schimbare a locului de muncă au adus cîteva elemente surprinzătoare, anume am constatat, în primul rînd, *o masivă tendință latentă de fluctuație simțitor mai mare* decît fluctuația activă din perioada precedentă studiului.

La unele din întreprinderile cercetate, atît în prima, cît și în a doua investigație, ca și la căminele muncitorești în a treia investigație, numărul celor care, potrivit rezultatelor obținute, ar dori să muncească în altă uzină este *mai mare* decît numărul celor care doresc să rămînă în aceeași întreprindere. În plus, un număr însemnat au răspuns că *„le este indiferent"* dacă lucrează în întreprinderea respectivă sau în altă întreprindere.

Iată cum se prezintă distribuția răspunsurilor privind plecarea sau rămînerea în întreprindere, întîi în ceea ce privește eșantionul de bază pe total (cele 7 întreprinderi menționate), apoi în grupul-martor de muncitori inovatori (din 11 întreprinderi), în continuare la cele două mari combinate industriale — siderurgie (Galați) și prelucrarea lemnului (Ba-

[5] M. Cernea, *Integrare și tendințe spre fluctuație*, în volumul *Procesul de urbanizare în România — zona Brașov*, sub redacția lui Miron Constantinescu, T. Bogdan, M. Cernea și P. Cristea, București, Edit. politică, 1970, p. 211 și urm.

[6] Petru Cristea și Andrei Stănoiu, *Fluctuația forței de muncă*, în *op. cit.*, p. 111—117.

cău) — şi, în sfîrşit, la populaţia muncitorească din cele 4 cămine de întreprindere luate laolaltă :

*Tabelul nr. 1*

**Tendinţe de fluctuaţie sau stabilitate**

| Grupul studiat | Total | Vor să lucreze în altă întreprindere | Le este indiferent | Total col. 3—4 | Vor să rămînă | N-au răspuns |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |
| Eşantion iniţial selecţionat din 7 întreprinderi | 100 | 31,9 | 10,6 | 42,5 | 55,3 | 2,2 |
| Grupul martor selecţionat din 11 întreprinderi | 100 | 24,7 | 19,0 | 43,7 | 54,5 | 1,8 |
| Combinat de industrializare a lemnului Bacău | 100 | 52,5 | 14,8 | 67,3 | 32,7 | — |
| Combinat siderurgic Galaţi | 100 | 32,9 | 20,3 | 53,2 | 40,6 | 6,2 |
| Muncitorii din cele 4 cămine | 100 | 49,8 | 19,6 | 69,4 | 25,4 | 5,2 |

Confruntarea rezultatelor acestor 5 colectivităţi arată că la primele două numai circa 55% dintre chestionaţi doreau să rămînă în întreprinderea respectivă, la muncitorii căminişti — doar 25,4%, adică cel mai redus procentaj de „stabili", iar la celelalte două combinate industriale procentajul este de asemenea redus : circa 33—40%. Proporţia celor care au declarat că vor să lucreze în altă întreprindere este foarte ridicată : ea variază de la circa 1/4 la 1/3 şi la 1/2 din colectivităţile supuse studiului.

În spatele procentajelor medii de la primele două colectivităţi se ascund, la unele întreprinderi luate în parte, procentaje sensibil mai ridicate. Iar dacă privim coloana 5, care grupează laolaltă pe cei ce vor să plece cu cei care au declarat că le este indiferent în ce întreprindere lucrează, obţinem o dimensiune mai apropiată a coeziunii scăzute cu întreprinderea.

Cîteva observaţii privind grupul-martor : ţinînd seama de *deosebirile* reale — profesionale şi socioculturale — dintre inovatori şi ceilalţi muncitori [7], am presupus de la început că şi atitudinea inovatorilor faţă de fluctuaţie va fi diferită. Ipotezele noastre au fost următoarele :

a) deosebirile dintre inovatori şi ceilalţi muncitori trebuie să determine, comparativ, o disponibilitate simţitor mai scăzută spre fluctuaţie în rîndurile inovatorilor.

b) constatarea asupra ponderii mari a „fluctuaţiei latente" va putea fi considerată verificată dacă în grupul-martor, cu toate deosebirile

[7] Aceste deosebiri au fost puse în lumină în volumul *Sociologia muncii. Mişcarea inovatorilor* de M. Cernea, M. Micu şi V. Dumitrescu.

lui față de primul eșantion, vom înregistra pe total o fluctuație latentă de cel puțin jumătate sau mai mare din proporția evidențiată la primul eșantion.

Ambele aceste ipoteze au fost confirmate. Aceasta verifică totodată și constatările asupra primului eșantion. Deși „fluctuanții potențiali" au, la inovatori, o pondere comparativ mai redusă, aceasta reprezintă mai mult de jumătate din ponderea fluctuanților potențiali în totalitatea muncitorilor.

Dacă interpretăm rezultatele, pornind de la coloana 6 — cei care vor să rămînă stabili în întreprindere —, ipoteza noastră comparativă primește o confirmare mai netă [8]. Stabilitatea inovatorilor (grupul martor) nu este, cum am presupus prin ipoteză, cu circa 50% mai mare decît a muncitorilor neinovatori, ci de fapt aproape egală sau încă mai redusă.

Repetarea mai recentă a sondajului asupra fluctuației potențiale la Combinatul siderurgic Galați și la Combinatul de industrializare a lemnului din Bacău a arătat de asemenea că, în alte condiții de muncă, în alte întreprinderi și zone ale țării, proporțiile fluctuației latente se vădesc asemănătoare sau chiar mai importante. Aceasta confirmă *existența* și *generalitatea* fenomenului.

Se cuvine să nu uităm, desigur, de distincția dintre „potențial" și „real". Este fapt că nu toți cei care doresc să părăsească locul actual de muncă și să lucreze în altă întreprindere reușesc pînă la urmă să facă acest lucru. Tranziția nu este automată și fatală, iar fluctuația potențială nu se transformă în întregime în fluctuație activă. (Pe de altă parte, fluctuează și unii — chiar dacă puțini — care în momentul investigației nu au declarat că vor să-și schimbe întreprinderea.)

O confruntare cu proporțiile fluctuației reale poate fi, desigur, utilă pentru a aduce anumite corecții estimărilor asupra fluctuației potențiale. Dar cifrele statistice de care dispunem prin oficiile teritoriale de statistică nu diferențiază suficient de nuanțat categoriile de plecări din întreprindere. Ele oglindesc proporția foarte ridicată a plecărilor reale, precum și o tendință de creștere a acestora, confirmînd, în mod indirect, tendințele relevate prin cercetarea fluctuației potențiale. Interesante sînt, de asemenea, datele asupra plecărilor reale, stabilite de P. Cristea și A. Stănoiu, în una din întreprinderile (Uzina de autocamioane) în care noi am cercetat fluctuația potențială. Aceste date marchează o creștere continuă și accentuată a plecărilor efective : față de totalul salariaților acestei uzine, proporția celor plecați în cursul anului 1965 a fost de 21%, în 1966 de 23,8%, în 1967 de 26,9%, în 1968 de 34,1%, în 1969 de aproximativ 37,4% [9]. Deși cifrele și aici sînt globale, creșterea de la an la an este foarte pronunțată și poate servi, cu anumite precauții, drept un termen de referință al evaluărilor asupra fluctuației potențiale.

Pe de altă parte, însăși „dorința de plecare", relevată în prim plan de cercetarea noastră asupra stărilor latente, constituie mărturia unei anumite *neintegrări profesionale sau sociale*. Ea are urmări asupra muncii de fiecare zi. Această stare de spirit este de cele mai multe ori un **factor**

[8] Înlăturăm astfel efectul de distorsiune provocat de „grupul tampon" al „indiferenților".

[9] Cf. Petru Cristea și A. Stănoiu, *Fluctuația forței de muncă*, în *op. cit.*, p. 112.

**negativ** pentru randamentul muncitorului şi activitatea întreprinderii respective.

Semnificativ este şi faptul că diferiţi conducători ai întreprinderilor în care s-a efectuat cercetarea nu s-au dovedit în măsură să aprecieze realist perspectivele fluctuaţiei în întreprindere. Aproape în toate cazurile, estimările pe care le-au făcut unii directori de întreprindere, şefi ai „serviciilor personal" ş.a. au dovedit necunoaşterea amploarei reale a predispoziţiei muncitorilor spre schimbarea locului de muncă.

### B. COMPONENŢA FLUCTUANŢILOR POTENŢIALI

Care sînt categoriile de muncitori în rîndul cărora tendinţa spre părăsirea întreprinderii este mai pronunţată?

La întrebarea : cine?, sîntem imediat înclinaţi să căutăm răspunsul printr-o operaţie de raportare a eşantioanelor studiate la cîteva variabile : vîrsta, categoria de calificare, situaţia familiară, reşedinţa urbană sau rurală ş.a.

Precizăm însă că, după părerea noastră, în strategia cercetării, aceste variabile nu pot fi considerate propriu-zis „factori" ai fluctuaţiei. Caracteristicile individuale exprimate în variabilele personalităţii nu sînt *ipso facto* purtătoare de sens pentru *cauzalitatea* fluctuaţiei. Ele nu explică în sine fluctuaţia, ci ne ajută mai întîi la detectarea subgrupelor mai masive de fluctuanţi potenţiali. Urmărirea lor răspunde de fapt la întrebarea : la ce valori (de vîrstă, calificare etc.) întîlnim frecvenţe mai mari ale fenomenului cercetat? Totodată, printr-o atare localizare devine posibilă apoi şi elaborarea unor ipoteze asupra resorturilor fluctuaţiei în aceste subgrupe.

Circumscriind zonele umane mai frecventate de ispita fluctuaţiei, vom căuta apoi înăuntrul lor aspiraţiile şi nesatisfacţiile care împing la fluctuaţie. „Influenţa factorilor structurali — cum observa M. Durand — poate fi căutată, dar atunci factorii nu sînt decît elemente în interiorul unei situaţii percepute" [10] de către muncitori într-un fel propriu, specific situaţiei lor. Ne vom apropia astfel în mod real de substratul *motivaţional* al fluctuaţiei şi de mobilurile urmărite prin acest comportament.

Tendinţa spre fluctuaţie nu este aceeaşi la diferite categorii de vîrstă din rîndurile muncitorilor. *Muncitorii tineri sînt mult mai înclinaţi să plece în alte întreprinderi decît cei de vîrstă medie sau decît cei vîrstnici.* În colectivitatea de bază, dorinţa de a trece în altă întreprindere şi-au exprimat-o 50,0% din muncitorii de pînă la 24 de ani şi numai 20,1% din muncitorii de peste 45 de ani. În schimb, vor să rămînă în aceeaşi întreprindere 70,6% din muncitorii peste 45 de ani şi numai 33,3% (unul din 3 !) din muncitorii sub 24 ani. O distribuţie apropiată a frecvenţei dorinţei de fluctuaţie, în raport cu vîrsta, a rezultat din cercetarea muncitorilor de la Combinatul siderurgic Galaţi şi de la cel de

[10] Monique Durand, *Etude sur la fluctuation de la main d'oeuvre dans l'industrie sidérurgique*, I.S.S.T., 1967, ronéo, p. 24.

industrializare a lemnului (vezi tabelul nr. 2), unde, de asemenea, tendința de fluctuație descrește cu vîrsta.

*Tabelul nr. 2*

**Vîrsta muncitorilor și dorința de a lucra în altă întreprindere (C.S. și C.I.L.)**

| Categ. de vîrstă | Total | Vor să lucreze în alte întrep. | Le este indiferent | Total col. 3 + 4 | Vor să rămînă | N-au răspuns |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |
| 16—24 ani | 100 | 46,5 | 19,8 | 66,3 | 33,7 | — |
| 25—34 ani | 100 | 42,0 | 20,4 | 62,4 | 32,2 | 5,4 |
| 35—44 ani | 100 | 42,0 | 12,9 | 54,9 | 32,2 | 12,9 |
| peste 45 ani | 100 | 11,1 | 11,1 | 22,2 | 77,8 | — |

Traduse în limbaj normativ, adică sub raportul concluziilor pe care *practicianul* le poate degaja din aceste constatări, rezultă necesitatea unor *măsuri speciale de stabilizare și prevenire a înclinației subiective spre fluctuație* în primul rînd între muncitorii *tineri*. Aceasta presupune sesizarea cauzelor specifice care determină dorința tinerilor de a schimba locul de muncă. Luat în sine, factorul vîrstă (de exemplu vîrsta tînără) nu este responsabil pentru fluctuație. Între vîrstă și comportamentul cercetat nu există o *cauzalitate liniară*. Dar izolarea variabilei de vîrstă, care se dovedește puternic discriminatorie în privința fluctuației potențiale, ne trimite la analiza *motivelor* specifice, a *așteptărilor* specifice, a *nevoilor* specifice diferitelor vîrste, care pot declanșa cauzal o fluctuație mai accentuată sau mai redusă.

Poate încă mai elocvent este rezultatul obținut în raport cu altă variabilă — *domiciliul urban* sau *rural* al muncitorilor. Analiza acestei variabile introduce un decupaj între muncitori care contrazice părerile curente asupra fluctuației. Împotriva acestor păreri, a rezultat că muncitorii care au domiciliul la *sat* și trebuie zilnic să învingă obstacolul distanței vor să rămînă în aceeași întreprindere într-o proporție mai mare (61,3%) decît muncitorii care domiciliază la oraș (numai 53% dintre aceștia vor să rămînă, în vreme ce 32,5% vor să părăsească întreprinderea, iar 12% sînt „indiferenți").

Uneori, în presă (de pildă într-un articol-anchetă despre „cocorii industriali", de altfel foarte sugestiv, precum și în alte articole) s-a emis presupunerea că muncitorii proveniți din mediul rural ar furniza cu precădere pe cei ce intră în categoria „plimbăreților", presupunere „întemeiată" pe următorul considerent: „Într-un anume sens, această tendință este continuarea în mediul industrial a unor deprinderi din mediul rural. Munca agricolă se caracterizează, printre altele, prin diversitate. Specificul lucrărilor în agricultură, ca și decorul lor, se schimbă de la un anotimp la altul, iar noțiunea de disciplină are alte trăsături decît în industrie" [11].

[11] Paul Diaconescu, *Cine sînt „cocorii" industriali?*, în „Scînteia" din 26 septembrie 1968.

Raționamentul ne pare superficial: dacă „specificul lucrărilor în agricultură" și „decorul lor ar fi responsabilul obiectiv al tendințelor subiective de fluctuație, atunci *toți cei ce provin din mediul rural* ar urma să îngroașe rîndurile „plimbăreților". „Deprinderile din mediul rural" nu sînt deprinderi de fluctuație, care să fie „continuate în mediul industrial". Datele prezentate mai sus ne permit să contestăm, cel puțin în limitele acestor cercetări, explicația citată.

### C. SATISFACȚIA MUNCII ȘI FLUCTUAȚIA

Căutarea cauzelor fluctuației implică analiza atitudinii pe care respectivii fluctuanți potențiali o au față de munca ce o prestează. Fiind un comportament voluntar, se poate presupune ipotetic că schimbarea locului de muncă are, ca subtext, o anumită atitudine de nesatisfacție față de condițiile existente în respectivul loc de muncă, față de munca prestată sau față de remunerarea ei. De aceea, înainte de a examina modul în care subiecții motivează ei înșiși intenția lor de a-și schimba locul de muncă, am considerat recomandabil să căutăm o clarificare a gradului lor de satisfacție sau nesatisfacție în muncă.

Cunoașterea nivelului satisfacției în muncă este utilă și pentru că îndreaptă raza analizei sociologice spre mecanismul de constituire a dorinței de schimbare a locului de muncă. Căci cercetarea satisfacției sau nesatisfacției în muncă introduce în dezbatere importanta categorie sociologică a *„așteptărilor"*, încercînd să măsoare fie realizarea așteptărilor inițiale, fie, dimpotrivă, infirmarea lor.

Numeroase investigații ale sociologilor americani cu privire la *job-satisfaction*" au ajuns la concluzia existenței unei relații negative între „așteptări" și „satisfacție", enunțînd această relație ca o *lege sociologică*; *cu cît „așteptările" față de muncă* sînt *mai ridicate, cu atît satisfacția posibilă de realizat este mai redusă*. Cu alte cuvinte, în rîndurile celor cu așteptări înalte ar urma să găsim cel mai mare procentaj de nesatisfăcuți.

Alți sociologi au demonstrat totuși că acest tip de relație negativă nu se regăsește întotdeauna și că postulatul amintit nu trebuie absolutizat [12]. Putem însă presupune că nerealizarea așteptărilor, generînd nesatisfacție, favorizează cu precădere apariția dorinței de schimbare a locului de muncă.

Evaluarea satisfacției în muncă ne indică modul subiectiv în care muncitorii își *percep și gîndesc situația lor* în mediul dat.

Pentru eșantioanele asupra cărora s-a efectuat cercetarea, analiza satisfacției în muncă a pus în evidență cîteva elemente semnificative din care relevăm: a) majoritatea muncitorilor (71,8%) au declarat că le place munca pe care o desfășoară, iar în rîndurile grupului de muncitori inovatori procentajul corespunzător este încă mai ridicat: 76,1%; b) un procentaj ce nu poate fi neglijat, în ambele eșantioane, a declarat că munca efectuată le place doar parțial sau de loc; c) motivația satisfacției în muncă la cele două grupuri de muncitori este considerabil diferită; ierarhia răspunsurilor, la întrebarea: de ce vă place munca? arată că inovatorii și

[12] Lucien Karpik, *Attentes et satisfactions au travail*, în „Sociologie du travail", 1966, nr. 4.

raționalizatorii caută în primul rînd *valori de conținut* în muncă — caracter variat și valențe instructive —, care la ceilalți muncitori — neinovatori — se situează pe aceeași scală la o treaptă mai scăzută de valorizare.

În același timp, la inovatori, satisfacția în muncă s-a dovedit a fi mult mai direct dependentă de asigurarea *corespondenței dintre aptitudinile personale și conținutul muncii*, denotînd interes pentru realizarea individului în munca sa, în vreme ce la eșantionul de muncitori neinovatori pe primul loc s-a situat explicarea „plăcerii în muncă" prin *obișnuința* creată de efectuarea zilnică a aceleiași operații, adică printr-un element de rutină.

Care este însă relația directă dintre satisfacția în muncă și dorința de fluctuare? Sau, altfel spus, existența sentimentului de satisfacție în raport cu munca prestată favorizează *atașamentul* pentru locul de muncă și întreprinderea respectivă?

Iată (vezi tabelul nr. 3) răspunsurile eșantionului de muncitori :

*Tabelul nr. 3*

**Relația dintre satisfacția muncii și dorința de a pleca din întreprindere**

| | Total | Vor să plece în altă întrep. | Le este indiferent | Col. 3 + 4 | Vor să rămînă | N-au răspuns |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |
| Le place munca | 100 | 25,8 | 10,3 | 36,1 | 61,5 | 2,4 |
| Le place parțial | 100 | 52,4 | 9,7 | 62,1 | 37,9 | — |
| Nu le place munca | 100 | 48,7 | 6,0 | 54,7 | 39,3 | 6,0 |

Se degajă de îndată, din tabelul de mai sus, două elemente esențiale :

a) faptul că cei cărora munca exercitată nu le place sau le place numai parțial furnizează într-adevăr procentul cel mai mare de fluctuanți potențiali ; între aceste stări de spirit ale muncitorilor — nesatisfacție și dorință de fluctuație — există o corelație directă. Circa jumătate din muncitorii ce se înscriu în această categorie au dorința de a lucra în altă întreprindere ;

b) chiar în rîndurile muncitorilor ce se declară satisfăcuți există un procent considerabil — peste 25% — care ar vrea să fluctueze.

Aceleași observații esențiale se degajă și din analiza grupului martor. Merită să reflectăm asupra procentajului — ridicat în ambele grupuri — de fluctuanți potențiali printre cei ce afirmă totuși că munca efectuată „le place". Întîmpinăm aici o *contradicție* — poate numai aparentă —, dar care trebuie clarificată.

Se poate considera, în acest sens, că legătura dintre satisfacție și fluctuație nu este liniară : plăcerea muncii îndeplinite poate fi reală, dar *nu și suficientă* spre a ataşa pe muncitorul dat de respectivul loc de muncă. „Așteptările" sale pot avea un spectru mai larg, nerezumîndu-se la „plăcerea muncii". Nerealizîndu-se, apare dorința de plecare în altă „întreprindere", în ciuda existenței unei anumite satisfacții profesionale.

Această interpretare este confirmată atît de analiza „motivației fluctuației", cît și de efectuarea aceleiași corelări în cadrul C.S.—Galați și C.I.L.—Bacău, care s-a bazat pe o evaluare mai rafinată a grupului de satisfacție în muncă. Totuși, rezultatele sînt asemănătoare.

La combinatul siderurgic și la C.I.L., potrivit metodei de cercetare aplicate, aprecierea satisfacției sau a insatisfacției muncitorilor s-a bazat pe *un grup* de întrebări privitoare la condițiile lor de muncă, salarizare, calificare, promovare, relații etc., ale căror răspunsuri însumate au permis alcătuirea unei scale a satisfacției, cu trepte ascendente de la 0 la 8. Fiecare muncitor a putut fi înscris pe una din treptele scalei. Grupînd muncitorii de pe treptele 0—3 (cei mai puțin satisfăcuți de muncă), cei de pe treptele medii (4—6) și de pe treptele superioare (7—8, cei mai satisfăcuți), a rezultat următoarea situație :

*Tabelul nr. 4*

**Relația dintre satisfacția în muncă și intenția de fluctuație**

| Treptele scalei | Vor să plece | | Le este indif. | | Vor să rămînă | | Nu răspund | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | C.S. | C.I.L. | C.S. | C.I.L. | C.S. | C.I.L. | C.S. | C.I.L. |
| 0—3 | 65,6 | 89,5 | 17,2 | — | 18,2 | 10,5 | — | — |
| 4—6 | 45,4 | 50,0 | 25,1 | 20,6 | 20,5 | 26,5 | — | 2,9 |
| 7—8 | 19,4 | 36,3 | 19,4 | 20,4 | 59,7 | 40,9 | 1,5 | 2,4 |

Relația dintre satisfacție și tendința latentă de fluctuație apare și în acest tabel evidentă. Faptul că chiar unii muncitori cu un nivel înalt de satisfacție vor să-și schimbe întreprinderea arată că contradicția dintre *„job-satisfaction"* și intenția de fluctuare este *o contradicție a vieții reale*, inteligibilă de îndată ce admitem că primul termen nu este suficient pentru a îndeplini toate așteptările.

Motivația personală a intenției de schimbare a locului de muncă relevă implicit *„așteptări" neîmplinite*, fațete sub care integrarea individului în muncă și colectivitate nu s-a realizat în respectivul post sau s-a realizat incomplet. Cunoașterea ei îngăduie să ne apropiem de *cauzele* fluctuației, așa cum se fac ele simțite la nivelul individului.

Pe baza răspunsurilor primite, am construit mai multe scări motivaționale corespunzătoare diferitelor colectivități, care pot fi confruntate, întrucît utilizează aceleași itemuri și rezultate din întrebări standardizate. Iată, mai întîi, natura acestor motive și ponderea fiecăruia din ele la eșantioanele de la Combinatul siderurgic și la Combinatul de industrializare a lemnului.

După cum se vede, ancheta noastră relevă existența unei *varietăți* de motive, cauze și împrejurări care, împreună sau separat, generează dorința de a părăsi întreprinderea în căutarea unei situații mai bune.

În esență, răspunsurile primite la anchetă arată anumite nemulțumiri ale muncitorilor față de condițiile în care lucrează, față de nivelul de cîștiguri, față de relațiile cu superiorii din întreprindere. Motivația *„fluctuației latente"* relevă astfel existența unor *„nemulțumiri latente"*,

mai mult sau mai puțin răspîndite. Persistența lor afectează *climatul întreprinderii* și gradul *satisfacției* în muncă a muncitorilor.

*Tabelul nr. 5*

**Motivația intenției de fluctuare**

| Motivul | Comb. sid. | Galați | Comb. indus. lemn. Bacău | |
|---|---|---|---|---|
| | în % față de total eșantion | în % față de total răspunsuri | în % față de total eșantion | în % față de total răspunsuri |
| Pentru a obține un salariu mai bun | 43,3 | 18,6 | 49,2 | 20,3 |
| Pentru a găsi o muncă mai interesantă | 40,5 | 17,1 | 19,8 | 6,9 |
| Pentru a fi mai aproape de locuință | 38,7 | 15,3 | 32,5 | 16,2 |
| Pentru că sînt relații proaste în colectivul de muncă | 23,5 | 9,0 | 18,9 | 6,2 |
| Pentru a avea posibilități de continuare a studiilor | 20,9 | 7,0 | 20,7 | 7,8 |
| Pentru condiții mai bune de muncă | 20,9 | 7,0 | 11,2 | 5,3 |
| Pentru un regim mai bun de lucru (fără depășirea orelor, schimburi) | 20,9 | 7,0 | 11,2 | 5,3 |
| Pentru că nu găsesc înțelegere la superiori | 18,9 | 6,6 | 18,9 | 6,2 |
| Pentru a avea o muncă mai ușoară din punct de vedere fizic | 18,1 | 6,2 | 28,5 | 11,6 |
| Pentru a găsi servicii sociale mai bune | 18,1 | 6,2 | 30,1 | 14,4 |

Consecințele acestei situații sînt însă nu numai plecările din întreprindere.

Mi se pare important să subliniez că *fluctuația* înseamnă o subtilizare a resurselor umane nu numai prin pierderile de timp și muncă determinate de actul propriu-zis al plecării, de durata inactivității, de randamentul mai scăzut din perioada adaptării la viitorul loc de muncă. Ea atrage o subtilizare reală a resurselor umane și în perioada premergătoare, uneori îndeajuns de lungă ca urmare a scăderii interesului celor care-și propun să plece pentru actuala muncă și pentru întreprinderea în care, deocamdată, se află. Multe deficiențe în muncă (productivitate nesatisfăcătoare, norme neîndeplinite, rebuturi etc.) își pot găsi explicația în asemenea fenomene, care persistă latent în cîmpul social al întreprinderii.

Deosebit de semnificativă poate fi analiza *ierarhiei* motivaționale. Stabilirea acestei ierarhii pe fiecare întreprindere în parte (ca în tabelul precedent) poate avea o deosebită valoare practică locală, dezvăluind împrejurări *specifice* în respectivele întreprinderi, apte să conducă la măsuri adecvate, de reducere a fluctuației. Întrucît nu avem posibilitatea, în articolul de față, să analizăm în detaliu fiecare întreprindere în parte, vom da un tabel comparativ pe toate cele cinci colectivități, care să alăture

ierarhiile motivaţionale medii din primele două cu ierarhiile din ultimele trei [13]. Din tabelul nr. 6 se vede locul fiecărui motiv pe scara motivaţională :

*Tabelul nr. 6*

**Compararea ierarhiilor motivaţionale**

| Motivul | Locul pe scara motivaţională | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | Eşantionul de bază | Grupul-martor inovatori | Comb. sid. Galaţi | C.I.L. Bacău | Muncitori căminişti [14] |
| Pentru a obţine un salariu mai bun | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 |
| Pentru a fi mai aproape de locuinţă | 2 | 6 | 3 | 2 | — |
| Pentru un regim mai bun de lucru (fără depăşirea orelor, schimburilor etc.) | 3 | 5 | 5—6—7 | 9—10 | 2 |
| Pentru a găsi o muncă mai interesantă, mai atrăgătoare | 4 | 1 | 2 | 6 | 3 |
| Pentru a avea o muncă mai uşoară din punct de vedere fizic | 5 | 9—10 | 9—10 | 4 | 4 |
| Pentru condiţii mai bune de muncă | 6 | 4 | 5—6—7 | 9—10 | — |
| Pentru a avea mai bune posibilităţi de continuare a studiului | 7 | 7—8 | 5—6—7 | 5 | 5 |
| Pentru că nu găsesc înţelegere la superiori | 8 | 3 | 8 | 7—8 | 7 |
| Pentru a găsi servicii sociale mai bune la întreprindere (cantină, creşă) | 9 | 9—10 | 9—10 | 3 | 6 |
| Pentru că sînt relaţii proaste în colectivul de muncă | 10 | 7—8 | 4 | 7—8 | 8 |

După cum se vede, pe lîngă o serie de diferenţe, scările motivaţionale indică unele asemănări frapante. Pe locul întîi apare la 4 din 5 colectivităţi căutarea unui salariu mai bun. La inovatori, la locul întîi apare căutarea unei munci mai interesante, iar „salariul" pe locul secund. Un loc „de sus" pe aceste scări deţine şi distanţa locuinţă-întreprindere, care accentuează tendinţele de fluctuaţie.

Faptul că *motivul economic* al fluctuaţiei — cîştigul — apare pe primul loc printre motivele fluctuaţiei indică o anumită **psihologie economică** şi o anumită *percepţie a situaţiei imediate*, adică ele reflectă convingerea că, în cadrul întreprinderii lor actuale, respectivii muncitori „fluctuanţi" nu ar avea la îndemînă mijloacele de a-şi spori cîştigul fie prin promovare, fie din rezultate mai bune în producţie etc. Pare mai realizabilă, pentru ei, sporirea cîştigului prin schimbarea întreprinderii decît prin îmbunătăţirea activităţii prestate în postul de muncă dat.

Diferitele semnificaţii pe care le are invocarea motivului economic se impun, după părerea noastră, atenţiei celor care vor să tragă concluzii practice din investigarea sociologică a proceselor sociale din întreprindere.

---

[13] Vezi volumul *Procesul de urbanizare în România — zona Braşov*, sub redacţia Miron Constantinescu, T. Bogdan, M. Cernea şi P. Cristea, p. 214. Sînt menţionate aici detaliat motivaţiile fiecărui grup în parte din cele 4 cămine.

[14] La colectivitatea căminiştilor, evident că motivul „pentru a fi mai aproape de locuinţă" nu a figurat în scara de motive.

Aspirația unor muncitori de a-și schimba situația și statutul în societate, inclusiv pe calea găsirii unei munci mai bine plătite, trebuie examinată cu grija de a identifica împrejurările care îngreuiază realizarea ei în cadrul întreprinderii date. Pe de altă parte însă, ea nu poate fi ignorată nici atunci cînd atare împrejurări nu există, și totuși o asemenea opinie se face simțită la unii muncitori în chip neîntemeiat.

Am constatat, în cursul cercetărilor, un fenomen în acest sens foarte important : faptul că *fluctuația este în mod frecvent legată de o informație falsă* asupra viitorului loc de muncă. În acest fel, anumite insatisfacții în legătură cu condițiile imediate se combină cu o informare greșită, care înfrumusețează ceea ce nu este perceput prin experiența proprie, canalizînd aceste insatisfacții nu pe calea soluționării lor la locul de muncă dat, ci pe calea căutării altui loc de muncă. Și faptul că se formează, pe o arie mai mult sau mai puțin întinsă, reprezentări inexacte despre avantajele economice pe care le poate aduce fluctuarea, merită toată atenția. Influența unor *reprezentări economice iluzorii* împinge pe unii muncitori la schimbări succesive ale locului de muncă.

Pe de altă parte, vom sublinia că, deși motivele economice au o pondere principală în geneza fluctuației la un număr însemnat de muncitori, *interpretarea care ar reduce fluctuația la cauze de salariu ar fi simplificatoare*. Semnificative sînt pozițiile ocupate pe scala motivațională de cauzele care privesc „*sfera relațională*", sfera raporturilor sociale — orizontale și verticale — din sistemul întreprinderii. Tensiunile din colectivele de muncă nu par a fi o cauză frecventă a dorinței de a schimba întreprinderea. Cu o excepție, ele se situează către subsolul scărilor motivaționale. Numai la eșantionul de inovatori situația este *sensibil diferită*, întrucît numeroși inovatori *intră în conflict cu superiorii lor*, lovindu-se de conservatorism, șicane, indiferență sau atitudini etice reprobabile.

Constatăm deci că, din variate cauze, sentimentul *integrării în întreprindere* al muncitorilor este de ajuns de slab. *Slaba identificare* cu uzina este un factor constant care întreține fluctuația.

Complexitatea și varietatea împrejurărilor care contribuie la geneza actului de fluctuare rezultă și din legătura ce se poate stabili între el și *schimbarea profesiunii*. Această legătură privește, după părerea noastră, fenomene mai îndepărtate în lanțul dependențelor care explică fluctuația, dar care nu pot fi neglijate. Avem în vedere împrejurări legate de orientarea profesională inițială a muncitorilor, ca și fenomene privind statutul diferitelor profesii în întreprindere și în societate.

Analizînd corelația dintre intenția de schimbare a întreprinderii și răspunsurile primite la altă întrebare — independentă — din chestionar, privind reconversiunea profesională, am constatat anumite *legături elocvente* (vezi tabelul nr. 7).

Analiza proporțiilor din acest tabel ne relevă *creșterea gradului de stabilitate a muncitorilor pe măsura descreșterii frecvenței intențiilor de schimbare a meseriei*.

Cauzele care determină dorința de schimbare a profesiunii acționează astfel, indirect, și asupra intenției de a rămîne sau a pleca din întreprindere. Potrivit observațiilor noastre, intenția de schimbare a profesiunii este mai frecvent *o cauză* decît *o consecință* a intenției de fluctuare. Schimbarea meseriei exercitate înseamnă, din multe

*Tabelul nr. 7*

**Corelația dintre dorința de schimbare a întreprinderii și dorința de schimbare a meseriei**

| | Total | Vor să-și schimbe meseria | Nu vor să-și schimbe meseria | Fără răspuns |
|---|---|---|---|---|
| Vor să plece din întreprindere | 192<br>*100,0* | 110<br>*57,3* | 72<br>*39,0* | 7<br>*3,7* |
| Le este indiferent unde lucrează | 63<br>*100,0* | 24<br>*38,2* | 35<br>*55,5* | 4<br>*6,4* |
| Nu vor să plece din întreprindere | 337<br>*100,0* | 63<br>*18,7* | 266<br>*79,0* | 8<br>*2,3* |
| N-au răspuns | 13<br>*100,0* | 2<br>*15,4* | 10<br>*77,0* | 1<br>*7,6* |
| TOTAL | 605<br>*100,0* | 199<br>*32,9* | 386<br>*63,8* | 20<br>*3,3* |

puncte de vedere, o modificare mai profundă pentru individ, pentru situația sa, decît schimbarea întreprinderii. Fluctuația apare, pentru el, în această situație, drept calea prin care el se poate îndrepta spre altă profesiune. Astfel, diferite împrejurări care nu asigură de la început o *orientare profesională* mulțumitoare pentru individ contribuie, de asemenea, în ultimă instanță, la ridicarea ratei fluctuației.

Corespunzător observațiilor precedente privind componența fluctuanților potențiali și categoriile de muncitori în care frecvența lor este mai ridicată, putem acum analiza diferențiat și motivația predispoziției spre fluctuație.

Astfel, motivele principale invocate de muncitorii *tineri* care vor să-și părăsească întreprinderea sînt legate de continuarea studiilor, și *nu* de salariu, ceea ce indică dorința lor de ascensiune profesională și socială, învățămîntul fiind unul din canalele principale ale mobilității verticale în societatea noastră. Se confirmă astfel cele arătate în capitolul despre componența fluctuanților că nu vîrsta, ca o variabilă individuală, este cauza în sine a fluctuației, ci anumite necesități sau cerințe mai frecvente între muncitorii dintr-o anumită grupă de vîrstă. Nemulțumirea tinerilor față de regimurile proaste de lucru, cu ore suplimentare etc., are la bază în multe cazuri tot piedicile pe care acestea le creează frecventării unor școli serale, cursuri etc.

Trecerea de la fluctuația potențială la cea reală, cum am mai arătat, nu se înfăptuiește nici în toate cazurile individuale, nici exact așa cum își reprezintă inițial subiecții acest proces.

Deosebirea dintre potențial și real este bine cunoscută. Analiza stărilor latente ne indică *tendințele*. Aceasta este esențial din punct de vedere sociologic, chiar dacă, în procesul traducerii acestor tendințe în act, proporțiile cantitative ale realizării lor înregistrează modificări în raport cu măsura stărilor latente, potențiale.

## D. ÎNTREPRINDEREA CA SISTEM ȘI FACTORII FAVORIZANȚI AI FLUCTUAȚIEI

Traiectoria investigației fluctuației nu se oprește la individ, la motivația personală, ci trebuie să continue mergînd în afara individului, căutînd împrejurările din afara sa care contribuie la acest proces. Ea trebuie să se întrebe *dacă în afara individului* nu există cumva anumite elemente care favorizează această rată ridicată a fluctuației?

A reieșit, de altfel evident, din întreaga analiză de pînă acum, că motivația proceselor de fluctuare nu privește doar aspecte strict individuale, accidentale ale vieții fluctuanților potențiali, ci angajează *relația lor cu mediul* sub dublu aspect: relația cu *grupul uman*, în care sînt încadrați și relația cu *sistemul instituțional* al întreprinderii, cu anumite elemente ale acestuia. Motivele intenției de schimbare a locului de muncă nu sînt, în foarte multe cazuri, o emanație exclusivă și arbitrară a individului fluctuant, ci se constituie ca *rezultat al ciocnirii așteptărilor individului cu ceea ce-i oferă grupul de muncă și întreprinderea.*

Întreprinderea însăși, ca organism, funcționează după anumite norme și urmărește anumite finalități; ea este un subsistem care acționează ca parte a sistemului global mai vast, al economiei naționale, conform normelor și obiectivelor acesteia. Relațiile dintre întreprindere ca instituție și cei ce lucrează în cadrul ei sînt reglementate prin norme speciale, legi și convenții contractuale. Actul plecării din întreprindere trimite și la analiza cauzelor care pot rezida în politica de angajare a personalului întreprinderii.

În fața întreprinderii se pune, practic, sarcina sporirii de la an la an a producției. Există însă tendința, în multe unități, de a atinge acest obiectiv pe cale extensivă — nu în primul rînd pe calea sporirii productivității muncii și îmbunătățirii organizării, ci îndeosebi pe calea angajării de forță de muncă suplimentară. Aceasta sporește artificial nevoia real crescîndă de forță de muncă în industrie. Apare tendința de a soluționa problema angajării de forță de muncă nouă pe seama efectivelor constituite deja ale altor întreprinderi.

Una din formele de recrutare utilizate de întreprindere este publicarea în presa locală a unor *anunțuri* privind profesiunile în care ele caută muncitori cu angajare imediată. La prima vedere, procedura pare foarte firească. La o examinare mai apropiată însă, ea se înfățișează în altă lumină.

Dacă ne întrebăm: *cui se adresează aceste anunțuri?*, apare evident că în condițiile în care nu există în zona respectivă un surplus liber de muncitori calificați, anunțul vizează pe muncitorii existenți în alte întreprinderi. Anunțurile pot fi, astfel, interpretate de aceștia ca o invitație discretă, voalată la fluctuație, la abandonarea vechiului loc de muncă.

Din convorbirile avute de noi la diferite servicii de personal rezultă că prin aceste anunțuri se contează în primul rînd tocmai pe „muncitorii care pleacă" de la alte întreprinderi (sau, s-ar putea spune, pe muncitorii invitați astfel să plece) și numai în subsidiar pe alte categorii posibile de muncitori. Anunțurile exercită astfel o presiune, o tentație asupra forței de muncă existente.

Există şi inegalităţi între diferite întreprinderi din punctul de vedere al unor condiţii pe care ele le pot asigura muncitorilor : anumite servicii sociale sînt mai dezvoltate la unele uzine decît la altele, unele întreprinderi dispun într-o măsură mai mare de locuri în cămine, dormitoare comune, posibilităţi de calificare etc.

Printre împrejurările care nu ţin direct de individ — ci de mecanismul funcţionării întreprinderii ca sistem — dar favorizează fluctuaţia, se înscriu şi *deficienţele în planificare*. Ele se fac simţite mai ales în *necorelarea* sarcinilor de dare în funcţiune a noi uzine şi secţii industriale cu planul de pregătire a forţei de muncă calificate corespunzătoare, deşi necesarul de cadre pentru aceste noi obiective poate fi dinainte calculat. Fenomenul se petrece îndeosebi în ramurile în care are loc o dezvoltare foarte rapidă a capacităţilor de producţie, cum este, printre altele, industria chimică. Adesea, uzinele noi, înzestrate cu utilaj modern, sînt nevoite să apeleze la forţă de muncă necalificată, improvizînd cursuri de scurtă durată pentru a-şi satisface „foamea" de muncitori. Sau, recurgînd la alte mijloace, ele supralicitează cadre de la întreprinderile mai vechi de profil asemănător, descompletîndu-le. Se creează astfel situaţia — anormală în principiu pentru o economie planificată — ca *ceea ce este funcţional pentru o întreprindere să fie nefuncţional pentru o alta.*

O problemă majoră care se pune la confluenţa motivaţiei personale a fluctuaţiei cu acţiunea întreprinderii pentru stabilizarea efectivului ei uman este *capacitatea de reacţie a întreprinderii ca sistem* la această motivaţie.

În acest sens avem în vedere în primul rînd structura administrativ-instituţională a întreprinderii : direcţia, aparatul de conducere, serviciul de personal, şefii diferitelor secţii etc. Am constatat în unităţile cercetate o sensibilitate în general redusă a aparatului de conducere faţă de motivaţia fluctuaţiei. Există adesea şi un circuit greoi în comunicaţia dintre palierele întreprinderii. Dificultăţile de comunicare îngreuiază adesea cunoaşterea la organele de conducere ale uzinei a motivelor care determină diferitele categorii de muncitori să încline spre schimbarea locului de muncă.

Insuficienţa unor mijloace speciale de informare intern adecvată şi cvasiabsenţa unui interes orientat în acest sens converg spre *diminuarea capacităţii de auto-corecţie a întreprinderii ca sistem*, pe baza *autocunoaşterii propriilor greşeli.*

Cunoaşterea sociologică a fenomenelor disfuncţionale care apar în mişcarea organismului complex şi foarte specific al întreprinderii în economia socialistă, descifrarea acestor fenomene atunci cînd se află în stare latentă, *in statu nascendi*, poate fi şi punctul de plecare al unor acţiuni practice. Considerăm că acesta este încă un motiv pentru dezvoltarea în continuare a cercetărilor asupra fluctuaţiei, asupra altor procese actuale, privite în chip realist, care să îmbogăţească substanţial teoria şi adevărurile sociologiei muncii ca disciplină ştiinţifică.

# 150 DE ANI
# DE LA NAŞTEREA LUI FRIEDRICH ENGELS

## PROGRESUL ŞTIINŢIFIC ŞI TEHNIC ÎN CONCEPŢIA LUI ENGELS ŞI CONTEMPORANEITATEA

DE

VALTER ROMAN

### I

Engels a analizat în profunzime *locul şi rolul ştiinţei în dezvoltarea societăţii*, atît sub aspectul corelaţiilor dintre ştiinţă şi producţia bunurilor materiale, cît şi sub aspectul independenţei relative a ştiinţei, a logicii specifice a dezvoltării ei interne. Esenţa poziţiei sale cu privire la ştiinţă, Engels o preciza cu ocazia înmormîntării lui Marx : „*Pentru Marx* ştiinţa *era o forţă motrice din punct de vedere istoric*, **o forţă revoluţionară**" [1]. Aşa o considera şi el.

Încă în anii tinereţii (la 23 de ani), în lucrarea *Schiţă a unei critici a economiei politice* (apreciată ca deosebit de valoroasă de către Marx), el abordează această problemă, situînd-o într-un context istoric real. Faţă de „uimirea" burgheziei în ce priveşte contribuţia ştiinţei la dezvoltarea producţiei, Engels scrie cu mult sarcasm : „Ce-i pasă lui (burghezului. — *V.R.*) că prin Berthollet, Davy, Liebig, Watt, Cartwright etc., ea (ştiinţa) i-a făcut daruri care l-au ridicat nespus de mult atît pe el, cît şi producţia lui ?". Vorbind în continuare, despre rolul „elementului spiritual" în producţie, Engels afirmă că „elementul spiritual ţine mai ales de elementele producţiei... Şi aici simţi, firesţe, o satisfacţie să ştii că cultivarea ştiinţei se răsplăteşte şi în mod material, să ştii că un singur rod al ştiinţei ca maşina cu aburi a lui James Watt a adus lumii, în primii 50 de ani ai existenţei ei, foloase cu mult mai mari decît sumele pe care lumea le-a cheltuit de la bun început pentru cultivarea ştiinţei" [2].

Deşi nu găsim în această lucrare a lui Engels formularea de mai tîrziu cu privire la transformarea ştiinţei în forţă nemijlocită de producţie (formulare aparţinînd lui Marx), meritul său istoric constă în aceea de a fi constatat şi de a fi atras atenţia asupra *rolului ştiinţei şi tehnicii în dezvol-*

[1] Marx-Engels, *Opere*, vol. 19, Edit. politică, 1964, p. 363 (subl. ns. — *V. R.*).
[2] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 554.

Rev. filoz., **17**, *12*, p. 1429 — 1447, Bucureşti, 1970

*tarea producției*, asupra problemei *eficienței economice a muncii de cercetare științifică*.

În acest context este important a fi subliniată ideea lui Engels cu privire la caracterul cumulativ al ideilor științifice. Dacă utilajele tehnice devin în mod periodic inutilizabile, datorită învechirii lor, ideile științifice supraviețuiesc secole ca „bunuri" care servesc unor noi descoperiri teoretice.

În lucrarea amintită, F. Engels, pornind de la faptul că știința ca fenomen social relativ independent posedă izvoare interne ale ritmului accelerat al dezvoltării sale, a formulat *legea dezvoltării în ritm rapid, accelerat a științei*. Demonstrînd netemeinicia teoriei lui Malthus cu privire la imposibilitatea de a se asigura hrană pentru populația pămîntului, Engels a arătat că „știința crește cel puțin la fel ca populația; populația crește proporțional cu numărul ultimei generații; știința progresează proporțional cu masa cunoștințelor care i-au fost lăsate de generația anterioară, așadar poate înainta și ea în progresie geometrică în împrejurările cele mai obișnuite" [3].

Această lege descoperită de F. Engels, potrivit căreia știința progresează „proporțional cu masa cunoștințelor" moștenite de la generațiile anterioare, deci legea *cumulativă* a dezvoltării cunoștințelor științifice exprimă *logica internă de dezvoltare a științei* și indică, totodată, creșterea *cumulativă* a eficienței ei sociale.

F. Engels a arătat că dezvoltarea științei a început *să se accelereze* la sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, cînd științele naturii s-au eliberat de scolastică și de cătușele religioase. Această dezvoltare, subliniază F. Engels, „s-a intensificat, ca să spunem așa, proporțional cu pătratul distanței parcurse (în timp) de la punctul de plecare" [4]. Această lege ar putea fi considerată drept *legea generală a dezvoltării accelerate a naturii vii și a societății* (cea arătată mai sus nefiind decît cazul particular al acesteia).

Dezvoltarea *accelerată* a științei în epoca contemporană este un factor de cea mai mare importanță, știința exercitînd o influență determinată asupra producției, asupra tuturor sferelor de activitate umană.

★

*Legile dezvoltării științei* descoperite de Engels (în afară de cea cu privire la corelația știință-tehnică, la care mă voi referi ulterior) continuă să acționeze și astăzi, iar folosirea lor conștientă este o necesitate istorică.

Atrage în mod deosebit atenția lui Engels cu privire la faptul că „cu fiecare descoperire epocală din domeniul științelor naturii, materialismul trebuie să-și schimbe forma" [5], el îmbogățindu-se substanțial prin noi teze, prin fundamentarea în amănunt a celor existente.

În acest context se pune cu acuitate problema *corelației dintre științele naturii și științele sociale*, problema dezvoltării inegale a diferitelor ramuri ale științei, respectiv așa-numita rămînere în urmă a științelor sociale față de științele naturii sau, invers, a rămînerii în urmă a unei

[3] *Ibidem*, p. 567—568.
[4] Idem, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 331.
[5] Idem, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 278.

anumite ramuri a ştiinţei faţă de o alta, problema necesităţii corelării dezvoltării lor în mod conştient.

Problema dezvoltării ştiinţelor sociale în ritm accelerat (în ritmuri asemănătoare cu ştiinţele naturii) este un imperativ al epocii actuale de mari frămîntări şi răsturnări revoluţionare, căci altfel ele (ştiinţele sociale) pot deveni o frînă în însăşi dezvoltarea ştiinţelor naturii, în folosirea realizărilor acestora spre binele omului, al societăţii. Rămînerea în urmă a ştiinţelor sociale poate pune sub semnul întrebării însăşi posibilitatea de a folosi revoluţia ştiinţifică şi tehnică în interesul progresului uman.

Se impune deci o reflectare mai adîncă asupra a ceea ce îndeobşte denumim *rămînere în urmă*, respectiv asupra *stadiului de dezvoltare* a unei anumite ramuri a ştiinţei faţă de alta sau a unui domeniu al ştiinţei faţă de altul. Este necesar, totodată, de a stabili însăşi *noţiunea de rămînere în urmă*, respectiv noţiunea de *stadiu de dezvoltare*. Caracterul relativ al acestor noţiuni este evident. Evident pare şi faptul că criteriile comparative trebuie stabilite cu cea mai mare grijă pentru a nu vicia concluziile.

Este vorba de o rămînere în urmă faţă de ştiinţele naturii, faţă de o anumită necesitate şi posibilitate? Sau acest fenomen trebuie abordat într-o cu totul altă manieră? Sau, cel puţin preponderent, într-un alt fel?

Se poate considera ca avînd un caracter relativ (dacă nu chiar eronat în anumite condiţii) aprecierea stadiului de dezvoltare a unei ştiinţe în comparaţie cu succesele obţinute, la un moment dat, într-o altă disciplină ştiinţifică. Firește, şi aici orice absolutizare ar fi greşită. În orice caz, în ce priveşte ştiinţele sociale, consider — cum am mai afirmat — că stadiul actual al dezvoltării lor, respectiv gradul lor de rămînere în urmă, de nedezvoltare, de subdezvoltare, se poate formula cu precădere printr-o corelaţie între *teorie şi practică*; respectiv în ce măsură cercetările *teoretice*, elaborările teoretice *au devansat* sau *au rămas în urma* practicii sociale.

Teoria, subliniam într-o dezbatere recentă, are astăzi un rol deosebit de important în dezvoltarea ascendentă şi accelerată a societăţii. Ca niciodată înainte, *practica socială* are nevoie de dezvoltarea *teoriei*; practica suferă astăzi mai mult de pe urma rămînerii în urmă a teoriei decît invers [6].

În această privinţă, este cazul să repetăm cu insistenţă şi deschis că această stare de lucruri se datoreşte în primul rînd influenţei şi urmărilor nefaste asupra gîndirii marxiste ale perioadei denumite cult al personalităţii. Rigiditatea şi dogmatismul au făcut ca noile fenomene şi procese ce apăruseră în istoria contemporană să nu fie, într-o primă fază, nici măcar sesizate; apoi, într-o a doua fază să fie ignorate şi negate, iar ulterior să fie deformat prezentate şi interpretate în mod necorespunzător, tendenţios. Lipsa de curaj în a recunoaşte noile realităţi şi a trage de aci toate concluziile necesare a făcut ca multe din tezele şi teoriile valabile la timpul lor, dar depăşite de procesul ireversibil al istoriei, să fie menţinute ca valabile, ceea ce a acţionat ca o frînă deosebit de puternică şi periculoasă asupra însăşi dezvoltării ştiinţelor sociale, a marxismului.

---

[6] Vezi intervenţia autorului în cadrul dezbaterii organizate de Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice pe tema *Revoluţie în ştiinţă şi tehnică. Natura şi direcţiile desfăşurării ei*, în „Lupta de clasă", 1970, nr. 7, p. 63.

S-a vorbit nu o dată — după denunțarea dogmatismului paralizant — despre aprecierile, cu totul eronate, făcute la timpul respectiv, asupra ciberneticii, asupra teoriei rezonanței, mecanicii cuantice, geneticii etc. etc. Consider însă că una din cele mai grave erori ale gîndirii marxiste contemporane constă în a nu fi prevăzut la timp această uriașă revoluție științifică-tehnică ce se desfășoară în lume de vreo două decenii, ci doar de a fi acceptat ulterior (dar chiar și asta nu fără reticențe și întîrzieri) existența ei. Preocupări mai serioase în această privință sînt de dată recentă. Și astăzi mai sîntem lipsiți de o teorie unitară închegată asupra evoluției științifice-tehnice. Revoluții (în societate și în știință) au avut loc, firește, și în trecut. Nimic nu era deci mai normal decît de a fi sesizat la timp și această nouă revoluție. Noul, ceea ce este realmente nou aici, constă în *amploarea și profunzimea* și, în special, *în ritmurile înalte ale acestui proces revoluționar și în ritmurile înalte ale transpunerii în practică, în viață a acestor cuceriri revoluționare*, fapt care determină profunde mutații structurale în economie și în producție, în viața socială, politică și culturală, în relațiile internaționale, în viața cotidiană a oamenilor.

E cazul să spunem că analizînd această problemă trebuie să ne dăm seama că științele sociale au un caracter mai *complex* decît alte ramuri ale științei, această complexitate fiind determinată, în primul rînd, de faptul că analiza vieții sociale înseamnă analiza formei superioare de mișcare a materiei. Nu putem să nu avem în vedere faptul că există *diferite* forme ale mișcării materiei (mișcarea fizică, chimică, biologică, socială) fiecare din ele avînd legi de dezvoltare proprii, calitativ deosebite una de alta (cu tot raportul de interdependență dintre forme ale mișcării *unice*), și că analiza diferitelor ei forme este cu atît mai complexă și dificilă cu cît ea (analiza) are în vedere formele superioare ale mișcării materiei, forma cea mai complexă de mișcare fiind cea care cuprinde istoria dezvoltării societății omenești. Iată de ce mi se pare just ca să vorbim de *complexitatea științelor sociale și umanistice*.

★

În domeniul științelor sociale se pun cîteva probleme, a căror clarificare pare a fi esențială pentru dezvoltarea contemporană a acestor științe. Nu încape îndoială că ideea lui Marx, îmbrățișată cu atîta ardoare de Engels, conform căreia „o știință nu este cu adevărat dezvoltată decît atunci cînd ajunge să se poată folosi de matematică" [7], reprezintă una din căile principale de dezvoltare a științelor sociale.

Problema *cuantificării științelor sociale* reprezintă, probabil, una din condițiile esențiale ale transformării și a acestui grup de științe într-o forță nemijlocită de producție. Dacă transformarea *științelor naturii* în forță nemijlocită de producție (cu toate că începutul acestui proces datează încă din perioada primei revoluții industriale) este legată organic de revoluția științifică contemporană, transformarea (parțială, treptată) a științelor sociale în forță nemijlocită de producție are contingențe serioase tocmai cu procesul de *cuantificare* și de *formalizare* a diferitelor ei ramuri, deși diferitele ramuri ale matematicii nu pot fi pur și simplu aplicate în do-

[7] *Amintiri despre Karl Marx*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 181.

meniul social (la fel, de altfel, cum nu pot fi aplicate mecanic nici în biologie, medicină sau în alte ramuri ale științelor naturii). *Sînt necesare noi nivele ale însăși gîndirii matematice, care, în loc să fie implantate din afară în gîndirea socială, trebuie să crească o dată cu ea, dinăuntrul ei.* Economia națională, de exemplu, constituie un sistem dinamic complex, căruia — după părerea unor savanți — îi sînt astăzi inerente elemente de nedeterminare și probabilitate. Aceasta înseamnă că descrierea, circumscrierea legăturilor și a nenumăratelor corelații din acest domeniu sînt imposibile prin mijloacele matematicii clasice. Programarea liniară și neliniară, modelarea statistică, teoria jocurilor și a grafelor etc. sînt metode noi absolut necesare pentru rezolvarea noilor probleme.

În acest capitol al matematizării (sau matematicizării) științelor sociale trebuie avută în vedere și corelarea analizei cantitative cu cea calitativă; cu atît mai mult cu cît (experiența istorică contemporană arată cu claritate) analiza structurii și a funcțiilor unui sistem social nu este posibil a fi realizată recurgîndu-se, în exclusivitate, la metode pur cantitative.

Matematizarea în condițiile nivelului actual al științei, în condițiile desfășurării revoluției științifice-tehnice, devine posibilă, în special, prin cibernetizarea și a științelor sociale, prin interpretarea materialismului istoric în termeni cibernetici, prin valorificarea cunoștințelor cibernetice și în științele sociale. Rezultatele obținute prin folosirea ciberneticii într-o serie de domenii ale științelor naturii și tehnice au pus pe ordinea de zi utilizarea metodelor ei și în științele social-politice și umanistice. Este vorba nu numai de o posibilitate, ci și de o necesitate. Orice interpretare în sensul caracterului idealist, nemarxist al unei asemenea încercări sau orientări ar fi lipsită de temei, căci nu folosirea metodelor cibernetice poate fi taxată ca atare, ci doar *felul* cum se înfăptuiește aceasta. Iar faptul folosirii metodelor cibernetice de către economiștii și sociologii burghezi pentru rezolvarea unor probleme ale sistemului capitalist nu poate infirma necesitatea și valabilitatea folosirii lor pentru edificarea, perfecționarea sistemului social socialist, chiar dacă acești reprezentanți ai intereselor capitaliste reușesc (și reușesc) să obțină unele rezultate meritorii în acest domeniu.

Perfecționarea *metodelor* științelor sociale (a materialismului istoric) nu vine în contradicție cu necesitatea elaborărilor *teoretice* (despre care am vorbit mai sus). Deși teoria și metoda nu se dezvoltă nici liniar, nici armonios (constatîndu-se o dezvoltare a lor inegală), consider că, la ora actuală, se simte nevoia acută de a dezvolta *atît teoria, cît și metoda.* Dacă materialismul istoric (la nivelul său inițial) a fost expresia stăpînirii legilor dezvoltării sociale de către om, folosirea conștientă și pricepută a ciberneticii (ca teorie a sistemelor dinamice de autoreglare) va face posibilă adîncirea metodelor materialismului dialectic și istoric, determinînd perfecționarea relațiilor sociale și găsirea unor noi căi pentru transformarea lor calitativă. Ca formă nouă a raportului dintre teorie și practică și ca o metodă de generalizare și abstractizare, cibernetica poate contribui la lichidarea rămînerii în urmă a științelor sociale.

Un alt factor de importanță majoră pentru dezvoltarea științelor sociale este *diferențierea* și *integrarea* lor; stabilirea unui anumit raport între aceste două procese (acest fenomen constatat în științele naturii

este pe deplin valabil şi pentru ştiinţele sociale). Este de subliniat că, deşi procesul de diferenţiere se accentuează în ultimul timp, totuşi el prezintă alte trăsături caracteristice decît în trecut, diferenţierea nefiind astăzi de fapt decît o formă a integrării ; acest fenomen fiind cu atît mai valabil cu cît este vorba de un proces de integrare mult mai vast şi care se referă nu numai la integrarea diferitelor ramuri ale ştiinţelor sociale, ci şi la integrări ale unor ramuri ale ştiinţelor sociale cu diferite ramuri ale ştiinţelor naturii şi tehnice.

Nimic nu este mai firesc decît acest fenomen, el reflectînd, în ultimă instanţă, caracterul *unic* şi *indivizibil* al naturii însăşi, integrarea fiind esenţa, iar diferenţierea forma, oarecum exterioară, a procesului de dezvoltare a diferitelor ramuri ştiinţifice. Unificarea ştiinţelor este un fenomen sesizat şi analizat atît de Marx, cît şi de Engels.

Procesul de integrare în ştiinţele sociale are loc, în ultimul timp, chiar mai intens decît în ştiinţele naturii. Trebuie remarcat însă că, deşi acesta este un fenomen real şi incontestabil, se observă totuşi (şi nu numai la noi) o tendinţă de fărîmiţare, de „autarhizare" a diferitelor ramuri şi domenii noi ale ştiinţelor sociale, ba chiar o anumită intoleranţă a unor specialişti din anumite domenii noi faţă de alte domenii, tot atît de noi, ale ştiinţelor sociale. Din dorinţa (lăudabilă, de altfel) de a „etala" propria „marfă" sînt încălcate anumite criterii general-valabile. Discuţiile privind obiectul unei ştiinţe devin cîteodată sterile, iar fenomenul de a contesta unele din ele, considerîndu-le „proprietate particulară" a unei alte ramuri ştiinţifice, împinge discuţiile uneori la absurd.

Este evident că asemenea abordări sînt greşite, dăunătoare. Ele pierd din vedere dialectica inexorabilă a dezvoltării ştiinţelor în general, dialectică care arată că graniţele dintre diferitele ramuri ştiinţifice (în special în cazul ştiinţelor sociale) devin tot mai formale, convenţionale, că între aceste diferite ramuri are loc un proces tot mai accentuat de interpătrundere.

În ştiinţele sociale, mai mult decît în ştiinţele naturii şi tehnice, apare necesitatea unei sinteze, a unei orientări sintetice dat fiind faptul că în centrul tuturor cercetărilor se găseşte omul. Omul este punctul spre care converg, în ultimă instanţă, toate ştiinţele. „Esenţa *umană* a naturii sau esenţa *naturală* a omului" (Marx) se confundă tot mai mult. „Contopirea" ştiinţelor care se ocupă de natură şi de om într-o „*singură* ştiinţă" (Marx) este garanţia ridicării ştiinţei pe noi culmi ale eficienţei sale sociale.

★

Una din premisele importante ale dezvoltării ştiinţei, ale progresului în toate domeniile, aş zice, în mod deosebit în ştiinţele sociale, o constituie dezbaterile libere, creatoare, confruntările deschise, curajoase ale unor păreri divergente, pe baza respectării principiilor ce garantează în mod real examinarea în spirit obiectiv a argumentelor adversarilor şi prin folosirea unei demonstraţii viabile.

Trebuie făcută o deosebire netă, după părerea mea, între dezbaterea problemelor politice şi dezbaterile în domeniul ştiinţei (deşi, firește, nici politicul nu poate fi exclus din sfera ştiinţei). În domeniul ştiinţei, orice experienţă, ipoteză este necesară în cel mai înalt grad, căci „fidelitatea" fanatică, dogmatică faţă de un anumit adevăr poate frîna dezvoltarea

nu numai a unei anumite ramuri a științei, ci și a științei în ansamblu. Mai mult ca în oricare alt domeniu, în știință este nevoie de multă răbdare, de generozitate față de cele mai diferite păreri, teze, ipoteze, curente.

Cu deplin temei a afirmat tovarășul Nicolae Ceaușescu : „Mai mult ca oricînd, omenirea are nevoie de gîndire creatoare, de oameni care să judece, să reflecteze, să-și exprime părerea despre noile procese sociale. Fără îndoială, nu toți vor fi la înălțime, nu toți vor formula cele mai juste puncte de vedere. Dar numai din confruntarea ideilor se poate cristaliza adevărul, se poate asigura mersul înainte al științei sociale, al marxism-leninismului" [8].

Exemplul lui Engels în această privință este revelator. Gînditor dialectician, Engels considera natura, societatea și gîndirea în permanentă schimbare, transformare, fenomenele și procesele ca avînd conexiuni și interdependențe precise ; el contrapunea concepțiilor metafizice, ce apăreau pe vremea lui, legat de caracterul etern, invariabil al diferitelor elemente ale lumii, propriile sale teze și concepții, furnizînd argumente puternice în favoarea concepției dialectice asupra realității.

A fi fidel marxismului nu înseamnă a repeta stereotip tezele elaborate de fondatorii săi ; gîndirea marxistă contemporană înseamnă, în mod deosebit, integrarea cuceririlor revoluției științifice-tehnice în știința marxist-leninistă, înseamnă perfecționarea calitativă a sistemului social socialist în strictă corelație cu cerințele acestei revoluții, înseamnă generalizarea teoretică a experienței revoluționare, acumulate de partidele comuniste și muncitorești, de statele socialiste.

În această situație se pune cu acuitate problema îmbogățirii, dezvoltării creatoare. Așa cum nașterea marxismului a reprezentat o cotitură în istoria gîndirii umane, la fel și îmbogățirea învățăturii marxiste, în raport cu noile și marile schimbări ce au avut loc în societatea contemporană, va reprezenta desigur, o nouă treaptă calitativ superioară, în dezvoltarea sa. Fără îmbogățirea creatoare continuă și multilaterală a învățăturii noastre există pericolul ca însăși gîndirea marxistă, cea mai revoluționară doctrină a tuturor timpurilor, cea care a reprezentat o adevărată revoluție în filozofie, să apară (astăzi, mîine) ca o învățătură conservatoare.

## II

Unul dintre marile merite ale lui Engels constă în analiza profundă, cu adevărat științifică, a *fenomenului revoluționar* în întreaga sa complexitate și multilateralitate istorică. Alături de *teoria revoluției sociale socialiste*, pe care a elaborat-o împreună cu Marx, Engels a dedicat multă energie și timp cercetării *fenomenului revoluționar din domeniul științelor naturii*, reușind să descopere unele legități în dezvoltarea științelor naturii, să lase posterității teze care continuă să contribuie la înțelegerea unor fenomene și procese contemporane.

La baza elaborării, împreună cu Marx, a teoriei revoluției socialiste stă descoperirea legității obiective și ineluctabile a istoriei (naturii și societății) — producerea la un anumit nivel de dezvoltare a societății, a științei a unui salt calitativ, a unei *revoluții*.

[8] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 486.

În diferite lucrări şi scrisori ale sale, dar în special în *Anti-Dühring*, în *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane* şi în *Dialectica naturii*, Engels abordează în diferite contexte, problema *evoluţiei* şi *revoluţiei* în dezvoltarea naturii, societăţii şi gîndirii, problema corelaţiei dintre aceste două forme fundamentale ale oricărei dezvoltări, ale oricărui proces istoric.

Repetarea axiomei că *evoluţia* şi *revoluţia* sînt două forme ale dezvoltării sociale şi ştiinţifico-tehnice, că între ele există un raport istoriceşte determinat apare ca o necesitate datorită, în primul rînd, interpretărilor neomecaniciste, metafizice, tendenţioase ce se găsesc în ultimul timp la unii autori atunci cînd abordează aspecte corelative ale unor procese istorice contemporane, fie prin nerecunoaşterea sau supraevaluarea elementelor cantitative, fie prin aceleaşi exagerări în ce priveşte transformările calitative (nepregătite de acumulările cantitative), ambele reprezentînd ignorarea unităţii lor dialectice şi care reflectă doar o latură a acelei crize acute în care a intrat gîndirea socială occidentală a zilelor noastre.

Reabordarea acestei probleme într-un mod creator apare cu atît mai necesară cu cît şi gîndirea marxistă are de făcut faţă unor sarcini de importanţă vitală atît în domeniul *teoriei*, cît şi al *metodei*, drept consecinţă a desfăşurării în ritmuri tot mai accelerate a revoluţiei ştiinţifice şi tehnice şi a influenţei acesteia asupra întregii vieţi economice, sociale, politice şi ideologice, asupra relaţiilor internaţionale.

Este important de subliniat că, în concepţia marxistă, la care Engels — în special în acest domeniu — şi-a adus contribuţia sa originală, revoluţia are drept menire istorică nu numai de a desăvîrşi procesele evolutive, dar — şi poate aceasta are o importanţă istorică şi mai mare — să creeze premisele unei noi evoluţii pe o treaptă calitativ superioară.

Revoluţia care se limitează doar la apărarea cuceririlor obţinute şi la repetarea experienţei iniţiale, fără a merge înainte, fără a elabora în continuu *noi echilibre* între infra şi tehno-structură, structura economică şi suprastructura politică şi ideologică, în concordanţă cu noile fenomene şi procese ce apar într-un ritm tot mai accelerat — şi care n-au putut fi prevăzute în faza iniţială a revoluţiei—, înseamnă a condamna, în ultimă instanţă, însăşi revoluţia la stagnare, la eşec, căci revoluţia — în concepţia marxistă — este, în special, o *ruptură*, începutul unei evoluţii noi, calitativ diferită faţă de perioada prerevoluţionară, şi nu un terminus.

Engels a exprimat această idee în repetate rînduri şi cu cea mai mare claritate. Referindu-se la perioada de după înfăptuirea revoluţiei socialiste, el făcea precizarea că „societatea socialistă" nu este „...ceva dat, o dată pentru totdeauna, ci, ca orice altă orînduire socială, trebuie considerată drept obiectul unor *continue schimbări şi transformări*" [9].

Engels insista asupra acestui criteriu, atrăgea atenţia asupra pericolului unei dogmatizări a învăţăturii marxiste pentru dezvoltarea societăţii, în cazul nesesizării la timp a unor noi fenomene şi procese şi a lipsei curajului de a da la o parte ceea ce viaţa a infirmat sau a depăşit. În acest context scria el chiar despre Marx : „Dar întreaga concepţie

[9] Marx-Engels, *Werke*, vol. 37, Berlin, Dietz-Verlag, p. 447 (subl. ns.).

asupra lumii (*Auffassungsweise*) a lui Marx nu este o doctrină, ci o metodă. Ea nu oferă dogme de-a gata, *ci puncte de sprijin pentru cercetări ulterioare și metode în vederea acestor cercetări*" [10].

Corelația *evoluție-revoluție*, deși este supusă unei schimbări permanente, nu ajunge niciodată la reducerea la zero a uneia dintre aceste componente. Ar fi tot atît de greșit de a accepta ideea unei revoluții cu caracter permanent, cît și ideea unui proces cu caracter evolutiv continuu. Revoluția este, firește, prin însăși natura sa imanentă istoriei, ea totuși nu devine implicit și permanentă. Fiind o funcție de timp, revoluția (oricare) are un început, o dezvoltare (în ritmuri variabile) și un sfîrșit. Între două salturi revoluționare, calitative se găsește neapărat o evoluție, mai mult sau mai puțin lentă, dar în orice caz de ordin cantitativ.

Aceste considerații rămîn valabile și pentru viitor, deși o privire retrospectivă (chiar foarte sumară și superficială) arată că marile răsturnări revoluționare de-a lungul istoriei umane, de-a lungul procesului de hominizare a ființei biologice în „*ființă socială*" (Marx), în întregul proces de „*devenire continuă*" (Gramsci) au avut tendința clară și categorică de scurtare a distanțelor între ele. Așa, bunăoară, dacă ne gîndim la *revoluția* să-i zicem *agrară*, al cărei început se situează la 6000—7000 de ani î.e.n., la prima *revoluție industrială*, care începe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și la *revoluția științifică-tehnică*, care începe la mijlocul secolului nostru, observăm că distanțele dintre aceste răsturnări revoluționare se reduc permanent. Dacă între revoluția *agrară* și cea *industrială* au trecut cel puțin 8 milenii, între revoluția *industrială* și cea *științifică-tehnică* nu s-au consumat nici două secole.

Aceeași accelerație arată și succesiunea *revoluțiilor tehnice*. Între revoluția tehnică (să spunem prima) din secolul al XVI-lea și cea de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea (a doua) există un interval de două secole; între aceasta din urmă și cea (a treia) de la sfîrșitul secolului al XIX-lea s-a scurs doar un secol, iar între aceasta și cea contemporană o jumătate de secol.

A trage de aici o altă concluzie decît aceea că revoluțiile în societate, în știință și în tehnică sînt etape istoric necesare ar fi greșit. Firește, adîncimea, sfera de cuprindere și consecințele unei revoluții sînt diferite de la una la alta. *Revoluția dă doar dreptul și posibilitatea de „a începe"*.

★

În lumina acestor considerații apare cu atît mai șubredă echilibristica unor filozofi, economiști, sociologi, politologi din diferite țări capitaliste cu privire la „depășirea" necesității istorice pe care o reprezintă revoluțiile în dezvoltarea societății. Afirmația recentă a lui Raymond Aron că revoluția „este tot mai puțin probabilă" [11] nu este decît reflectarea concepției, răspîndită în Occident, că revoluția științifică-tehnică ar rezolva, în mod automat, și problemele revoluției sociale.

Este cazul să vorbim aici și despre teza destul de răspîndită în ultimul timp în Occident și potrivit căreia revoluțiile ar constitui mai mult o frînă decît un accelerator al progresului istoric. Astfel, Thierry Maulnier,

---

[10] Idem, *Werke*, vol. 39, Berlin, Dietz-Verlag, 1968, p. 428 (subl. ns.).
[11] Din *Doi profesori la răscruce*, în revista „NIN" (R.S.F.I.), nr. 1 022/1970.

într-o serie de articole publicate în „Le Figaro", referindu-se la „efectele de încetinire" ale revoluției, afirmă că „anumite aspecte ale revoluțiilor apar depășite în momentul triumfului lor", că „ruptura nu marchează un avantaj asupra continuității" etc. El ajunge la concluzia că nici revoluția franceză, nici Revoluția din Octombrie nu ar fi contribuit la accelerarea dezvoltării acestor țări, că ceea ce s-a făcut ulterior s-ar fi realizat fără revoluții și cu sacrificii mult mai mici [12].

Ceea ce putem spune în legătură cu asemenea teze este că 1) ele nu sînt noi și că 2) ele sînt categoric infirmate de evoluția seculară a omenirii. Maulnier nu este de loc original; el reia, de fapt, o serie de teze ale unor istorici și sociologi din secolul trecut și în special echilibristica unor politicieni burghezi din perioada care a urmat victoriei revoluției socialiste din Rusia și care avansau aceleași concluzii.

Firește, ar fi o greșeală dacă am respinge *de plano* tot ce cuprind asemenea afirmații. Datorită unei întregi serii de împrejurări, ce țin de istorie, revoluțiile au fost însoțite și de anumite fenomene negative. Important este însă că aceste fenomene negative : 1) au un caracter temporar; 2) sînt incomparabil mai puțin importante decît cele pozitive și, 3) după un anumit timp (mai lung sau mai scurt), începe o ascensiune mult mai rapidă atît a forțelor de producție, cît și a vieții sociale și culturale în general, dovada faptului că societatea a găsit o armătură mult mai propice pentru dezvoltarea forțelor sale de producție ca înainte de revoluție.

Tezele marxism-leninismului cu privire la revoluție își păstrează în întregime valabilitatea. Revoluțiile sînt și astăzi *„locomotivele istoriei"* (Marx).

## III

Problema progresului tehnic (a tehnicii de producție) și a legilor sale de dezvoltare, a corelației dintre știință, tehnică și producție, dar în mod cu totul special problema *corelației dintre progresul tehnic și progresul social*, l-a preocupat și pe Engels. Sînt cunoscute aprecierile lui Marx și Engels cu privire la rolul tehnicii în dezvoltarea societății, în determinarea progresului social.

Este cunoscut că Engels a fost *primul* — încă în anii tinereții — care a supus unei analize minuțioase fenomenul revoluționar în dezvoltarea tehnicii de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea din Anglia și a abordat primul corelațiile, incidențele și implicațiile acestui proces revoluționar asupra dezvoltării economice și sociale a epocii respective. El este primul care pune bazele elaborării *conceptului de revoluție industrială*, considerîndu-l, împreună cu Marx, ca o *categorie istorică*. În lucrarea lui Engels *Situația clasei muncitoare din Anglia*, apărută în 1845, se spune : „Istoria clasei muncitoare din Anglia începe în a doua jumătate a secolului trecut, o dată cu inventarea mașinii cu aburi și a mașinilor de prelucrat bumbacul. Aceste invenții au determinat, după cum se știe, o revoluție industrială, o revoluție care a *transformat totodată întreaga societate civilă* și a cărei însemnătate istorică mondială începe să fie recunoscută abia astăzi" [13].

[12] Vezi „Le Figaro" din 7, 8 martie 1967 și din 21, 22, 23 octombrie 1967.

[13] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 2, București, Edit. politică, 1962, p. 251 (subl. ns.).

Marx și Engels au dedicat mult timp înțelegerii acestui fenomen, descoperirii unor legități în dezvoltarea tehnicii, fiind conștienți de faptul (pus într-o lumină reală tot de ei) că știința își exercită influența asupra dezvoltării sociale înainte de toate prin materializarea, întruchiparea ei *tehnică*. Tehnica constituie materializarea cunoștințelor, ea întruchipează mai devreme și mai deplin decît alte domenii cuceririle științei.

Lui Engels îi era limpede, în aceeași măsură ca și lui Marx (și aceasta rezultă cu deosebită claritate din corespondența purtată între ei în problemele rolului tehnicii în dezvoltarea socială, Marx supunîndu-i lui Engels nu o dată ideile sale pentru a afla părerile marelui său prieten și colaborator *), că dezvoltarea tehnicii merge pe linia înlocuirii tot mai accentuate a muncii fizice și apoi și a celei intelectuale a omului cu o tehnică tot mai perfectă și mai complexă, că are loc un proces de *obiectivare* a funcțiilor tehnologice de bază ale acestor două categorii de munci, că corelația dintre om și tehnică este supusă unei schimbări continue.

Legat de aceste fenomene, procese și legități, Engels a studiat cu atenție corelațiile dintre tehnică și societate. Chiar în ultimii ani ai vieții, el reia meditațiile sale asupra acestei teme, reafirmînd cu claritate — ceea ce Marx împreună cu el afirmaseră o viață întreagă — că tehnica de producție, schimbările din sfera forțelor de producție determină, în ultimă instanță, fenomenele economice și social-politice, relațiile sociale de producție. Astfel, într-o scrisoare către H. Starkenburg, Engels preciza în 1894 : „...*Întreaga tehnică* a producției... determină, după concepția noastră, și modul de schimb, apoi modul de repartiție a produselor, și, prin aceasta, după descompunerea societății gentilice, și împărțirea societății în clase, deci relațiile de dominație și supunere, și prin urmare statul, politica, dreptul etc." [14].

O asemenea abordare a problemei readuce în actualitate *problema corelației dintre progresul tehnic și social în condițiile desfășurării revoluției științifice-tehnice*. Aceasta cu atît mai mult cu cît și astăzi se manifestă cele mai diferite și destul de divergente păreri în legătură cu factorii determinanți ai progresului social, inclusiv în rîndul gînditorilor marxiști. La vechi controverse se adaugă astăzi noi confruntări.

Este, după părerea mea, în afara oricărui dubiu că răspunsul cel mai adecvat la această problemă l-au dat Marx și Engels.

Pornind de la criteriul că în viața socială locul primordial și fundamental îl deține sfera *producției materiale*, Marx și Engels au indicat, în repetate rînduri, că aceasta se referă la forțele de producție, la *nivelul* acestor forțe, la *ritmul* lor de dezvoltare, cît și la *productivitatea* muncii pe care o determină ele. În concepția lor, măsura cea mai precisă a for-

---

* Așa, bunăoară, în scrisoarea sa din 9 septembrie 1862 către Marx, Engels scria : „...Te afli pe o cale greșită. Timpul de uzură nu este de loc același pentru toate mașinile". La 20 august 1862, scria lui Engels tot în legătură cu mașinile : „...Nu ai putea să vii aci pentru cîteva zile?... aș vrea să mă consult cu tine asupra unor puncte". Sau în scrisoarea sa către Engels, Marx scrie la 24 ianuarie 1863 : „...Am o mare îndoială în ceea ce privește capitolul din cartea mea (este vorba de *Capitalul*. — *V.R.*) care tratează despre mașini" (vezi K. Marx și F. Engels, *Scrisori despre „Capitalul"*, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 106, 107, 110).

[14] K. Marx și F. Engels, *Opere alese*, vol. II, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1967, p. 476 (subl. ns.).

ţelor de producţie, o reprezintă tehnica de producţie (mai precis mijloacele de muncă), ea fiind totodată şi un indicator al relaţiilor sociale.

Un merit al lui Marx şi Engels constă în a fi privit tehnica atît în cadrul *sistemului forţelor de producţie*, deci funcţia ei tehnologică, cît şi în cadrul *sistemului social-economic*, deci funcţia ei social-economică, enunţînd, în acest fel, ideea *rolului dublu al tehnicii de producţie în dezvoltarea socială*. Ei au studiat corelaţiile dintre legităţile interne ale dezvoltării tehnicii şi legităţile social-economice. Rezultă cu claritate că în concepţia lui Marx şi Engels criteriul istoric fundamental al progresului social este dezvoltarea forţelor de producţie. Rezultă cu evidenţă că toate încercările de a considera ca factor fundamental, determinant al progresului social orice alt criteriu sînt, cel puţin, îndoielnice. Tezele care atribuie acest rol *modului de producţie* al bunurilor materiale sau *nivelului* orînduirii social-economice, sau complexităţii tot mai accentuate a structurilor, sau *nivelului de dezvoltare* a ştiinţei, tehnicii, sau *gradului de eliberare* a omenirii de sub opresiunea unor forţe stihinice ale naturii şi societăţii, sau regimului politic, gradului de libertate, moralei, familiei etc. (deşi fiecare în parte dintre aceste criterii poate fi luat în considerare, ele reprezentînd criterii specifice ale progresului) nu pot explica satisfăcător procesul istoric general, singurul criteriu de *conţinut* fiind forţele de producţie. În prefaţa la prima ediţie, din 1884, a lucrării sale *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, Engels scria : „Potrivit concepţiei materialiste, momentul hotărîtor în istorie este, în ultimă instanţă, producţia şi reproducţia vieţii nemijlocite" [15]. Iar în *Anti-Dühring*, el precizează : „Un surplus al produsului muncii peste cheltuielile de întreţinere a muncii, precum şi crearea şi acumularea din acest surplus a unui fond social de producţie şi de rezervă, a fost şi este baza oricărei dezvoltări (progres) *sociale*, politice şi intelectuale" [16].

Caracterul contradictoriu şi inegal al progresului social, îmbinarea progresului şi regresului însoţesc toate societăţile împărţite în clase antagoniste. Acest caracter s-a accentuat de-a lungul secolelor şi se manifestă într-o formă nouă, deosebit de violentă în capitalism.

O problemă de o importanţă cu totul deosebită constă în aceea de a aprecia în mod ştiinţific dacă evoluţia capitalismului contemporan reprezintă un progres sau un regres. Deşi din punct de vedere istoric lucrurile sînt cît se poate de clare, o apreciere prea sumară şi pripită n-ar duce totuşi la concluzii riguroase. Ca orice altă formaţiune social-economică existentă în trecut, şi capitalismul a avut perioada sa istorică de naştere, de dezvoltare, de înflorire, cînd întregul sistem al relaţiilor sociale a favorizat dezvoltarea forţelor de producţie. Capitalismul (ca de altfel toate formaţiunile anterioare lui) a intrat, în epoca contemporană, în perioada cînd relaţiile de producţie au încetat a mai fi un factor puternic de dezvoltare a forţelor de producţie, cu tot procesul de adaptare a relaţiilor capitaliste la noul nivel al forţelor de producţie ; aceste relaţii (chiar adaptate într-o anumită măsură) frînează folosirea *raţională*, în mod *integral* şi în folosul general a acelor posibilităţi care există în mod obiectiv pentru dezvoltarea forţelor de producţie, drept consecinţă a revo-

[15] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 27.
[16] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 4-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 193—194.

luției științifice-tehnice. Sînt contradicții (vechi și noi) care macină temelia societății capitaliste și o condamnă la pieire inevitabilă.

Subliniind aceste adevăruri istorice, trebuie să ne ferim, totodată, de orice exagerare sau judecăți pripite. Calificînd orînduirea capitalistă drept o formațiune condamnată de istorie, nu este echivalent cu a spune că în prezent capitalismul ar fi un sistem în totală stagnare și putrefacție. Dezvoltarea forțelor de producție, revoluția științifică-tehnică au loc și în capitalismul contemporan, ele poartă însă pecetea *inegalității*, a *antagonismului* crescînd, a unor limite de netrecut, ceea ce și face ca societatea capitalistă, ca orînduirea social-economică și politică, să nu poată supraviețui.

Cele 5—6 milenii de existență a societăților bazate pe existența claselor antagoniste au reprezentat un progres uriaș pentru omenire. Dar, totodată, această perioadă istorică se caracterizează și prin antagonisme și suferințe de nedescris. Societatea bazată pe exploatare n-a fost numai un motor, ci și o frînă a mișcării ascendente a omenirii. Cu multă îndreptățire spunea Engels : „Istoria este însă cea mai crudă dintre zeițe și își mînă carul ei triumfal peste mormane de cadavre, nu numai în timp de război, ci și în perioade de dezvoltare economică « pașnică ». Iar noi, bărbații și femeile, sîntem, din nefericire, atît de stupizi, încît niciodată nu găsim în noi curajul pentru un adevărat progres, decît poate doar în cazul în care ne determină la aceasta suferințe care depășesc aproape orice limită" [17].

În acest context se pune problema progresului, a *corelației dintre progresul forțelor de producție și progresul social și în socialism*. Se poate pune întrebarea : dacă această corelație este absolut liniară sau nu? Dacă progresul în socialism, în anumite domenii, este însoțit sau poate fi însoțit de regrese în alte domenii? Sau formulată altfel : socialismul ferește oare în mod automat și absolut societatea de fenomenele negative ce însoțesc de-a lungul mileniilor societățile antagoniste?

Ar fi, firește, o eroare gravă și cu totul nerațional a considera că, o dată cu preluarea puterii de către clasa muncitoare (fie în perioada de tranziție, fie chiar mai tîrziu), dezvoltarea societății ar deveni *ipso facto* echilibrată, armonioasă, că orice pericol al vreunui regres ar dispărea ca prin minune.

Caracterul tot mai conștient, planificat, echilibrat și armonios al progresului, o dată cu lichidarea antagonismelor de clasă, devine tot mai evident, devine o trăsătură tot mai caracteristică a noii formațiuni social-economice, dar aceste trăsături nu se impun deodată. Este vorba de un proces istoric îndelungat, în decursul căruia posibilitatea regresului, într-un sens foarte larg, se menține. Însăși problema caracterului antagonist al dezvoltării, al progresului în noua formațiune socială (post-capitalistă) nu dispare dintr-odată, deși se creează toate condițiile obiective pentru lichidarea lui, iar dispariția acestui caracter antagonist nu înseamnă că progresul social s-ar realiza în continuare fără contradicții, care sînt inerente oricărui progres, fiind forța lui motrice. Problema caracterului antagonist sau neantagonist al contradicțiilor trebuie privită, așadar, în întreaga ei complexitate istorică, știut fiind că concordanțe

[17] Marx-Engels, *Werke*, vol. 39, p. 38.

depline nu există nici în natură, nici în societate, căci dezvoltarea însăşi încalcă permanent aceste concordanţe.

O privire cît de sumară, dar obiectivă asupra dezvoltării ţărilor socialiste arată că problema progresului trebuie privită tocmai din acest unghi de vedere. Orice altă abordare ar avea un caracter necritic, neanalitic deci apologetic, ceea ce nu ar permite clarificarea marilor şi complexelor probleme teoretice şi practice ce se pun în aceste ţări. Atît timp cît se menţin în economie asemenea fenomene cum sînt piaţa, marfa, valoarea, preţul etc., atît timp cît statul nu poate să dispară, ba, dimpotrivă, se întăreşte, atît timp cît nivelul de dezvoltare a forţelor de producţie nu este în stare să asigure o repartiţie uniformă şi complet satisfăcătoare, condiţiile obiective pentru manifestarea a ceea ce Engels a denumit *„dualitatea" dezvoltării* se menţin.

Această teză a lui Engels îşi păstrează valabilitatea şi astăzi. La nivelul actual de dezvoltare, ştiinţa şi tehnica (revoluţia ştiinţifică şi tehnică) au o acţiune ambivalentă, putînd determina *variante diametral opuse* chiar în cadrul aceluiaşi sistem. Este vorba aici, în primul rînd, de posibilitatea autoreglării, autodezvoltării sau a autodistrugerii. Dispariţia ambivalenţei este organic legată de rezolvarea uneia din problemele centrale ale istoriei; *a asigura un caracter uman ştiinţei, a lega organic ştiinţa de dezvoltarea omului.* Or, aceasta este cu putinţă numai într-o societate unde ideea dominantă este aceea a dezvoltării multilaterale şi armonioase a omului.

Posibilităţile folosirii în sens uman a cuceririlor revoluţiei ştiinţifice şi tehnice în societatea socialistă sînt indiscutabil superioare faţă de cele existente în capitalism. Trebuie arătat şi repetat însă că nici aci procesele nu se desfăşoară lin, fără contradicţii şi conflicte, ce au însoţit pînă acum omenirea în drumul său milenar. Mai trebuie spus că, chiar în condiţiile revoluţiei ştiinţifice-tehnice, nu oamenii de ştiinţă sînt cei care hotărăsc asupra acţiunilor politice; ei trebuie să participe însă cît mai activ şi la luarea deciziilor de care depinde soarta unui popor, soarta lumii, iar oamenii politici trebuie să solicite contribuţia oamenilor de ştiinţă în adoptarea unei anumite alternative atît timp cît nu e încă prea tîrziu.

Sarcina marxiştilor, a partidelor revoluţionare constă nu în a nega posibilitatea regresului şi în condiţiile socialismului ci, pe baza studierii ştiinţifice a fenomenelor şi a proceselor istorice, să prevadă această posibilitate şi să facă în aşa fel încît greutăţile în drumul către obiectivul luminos al comunismului să fie cît mai mici.

## IV

Una din marile probleme ale dezvoltării este cea a *previziunii.* Astăzi, cînd ritmurile dezvoltării sociale şi ştiinţifice se accelerează tot mai mult, prospectiva devine un imperativ al oricărei conduceri.

Firește, prognoza a preocupat omenirea de-a lungul secolelor. Omul a vrut dintotdeauna să descifreze viitorul; acest lucru n-a fost însă uşor de realizat. Dacă în trecut insuficienţele prognozei nu au împietat prea mult asupra evoluţiei societăţii, astăzi — în condiţiile marilor mutaţii din infrastructura societăţii şi a influenţei puternice a acestora asupra

producției materiale și a vieții sociale — prospectiva, în întreaga ei complexitate și multilateralitate, devine un *sine qua non* al ascensiunii umane spre noi culmi ale civilizației.

Analizînd activitatea prodigioasă, multilaterală a lui Engels, nu putem să nu ne referim și la acest aspect al preocupărilor sale. Deși este un lucru cunoscut, se cuvine a repeta că *Marx* și *Engels* au fost și continuă să rămînă *cei mai mari „vizionari" ai evoluției istorice*. Prognoza lor în legătură cu soarta capitalismului și venirea inevitabilă a revoluțiilor socialiste rămîne un fapt de netăgăduit și confirmat de istorie.

Engels s-a ocupat mai mult chiar decît ilustrul său prieten de aceste probleme, de necesitatea previziunii atît în evoluția socială, cît și în dezvoltarea științei și tehnicii. El a subliniat (ceea ce prin prisma realităților de astăzi apare cu atît mai meritoriu) și necesitatea *previziunilor de lungă durată* în vederea „stăpînirii" diferitelor procese.

Îmi permit să dau aici un citat mai lung din lucrarea sa *Rolul muncii în procesul de transformare a maimuței în om*: „Și, într-adevăr, zi de zi învățăm să înțelegem mai bine legile naturii și să cunoaștem *consecințele mai apropiate și mai îndepărtate* (subl. ns. — *V.R.*) ale intervențiilor noastre în mersul ei firesc. Mai ales în urma uriașelor progrese înregistrate de științele naturii în secolul nostru sîntem tot mai mult în măsură să cunoaștem și consecințele firești mai îndepărtate, cel puțin pe cele ale acțiunilor noastre celor mai obișnuite din domeniul producției și astfel să le *stăpînim* (subl. ns. — *V.R.*)...

Dacă însă a fost nevoie de o muncă de milenii pentru a învăța întrucîtva să prevedem urmările *naturale* mai îndepărtate ale acțiunilor noastre legate de producție, cu atît mai greu a fost aceasta în ceea ce privește urmările *sociale* mai îndepărtate ale acestor acțiuni" [18].

Strîns legat de aceasta, Engels a analizat implicațiile sociale ale marilor cuceriri ale științelor naturii, insistînd asupra necesității studierii aprofundate a acestor fenomene și interacțiuni pentru a putea *„domina și reglementa"* urmările sociale ale acestor descoperiri științifice. El scria: „Oamenii care au lucrat în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea la crearea mașinii cu abur nu bănuiau că făureau instrumentul care va revoluționa mai mult ca oricare altul relațiile sociale din lumea întreagă și care, mai ales în Europa, prin concentrarea avuției în mîinile unei minorități și prin proletarizarea uriașei majorități, avea mai întîi să creeze condiții pentru dominația socială și politică a burgheziei iar apoi să dea naștere luptei de clasă dintre burghezie și proletariat, luptă care se poate încheia numai cu răsturnarea burgheziei și cu desființarea tuturor antagonismelor de clasă. Dar și în acest domeniu învățăm doar treptat, printr-o experiență îndelungată și adesea aspră, prin confruntarea și prin analizarea materialului istoric, să ne lămurim asupra urmărilor sociale indirecte, mai îndepărtate, ale acitivității noastre productive și să dobîndim astfel posibilitatea de a domina și de a reglementa aceste urmări" [19].

Aceste idei și teze ale lui Engels au o deosebită valoare și pentru noi. În acest text plin de miez, Engels atrage atenția asupra cîtorva situații,

---

[18] K. Marx și F. Engels, *Opere alese*, vol. II, p. 76—77.

[19] *Ibidem*, p. 77.

și anume : 1) *implicațiile sociale* ale marilor descoperiri din domeniul științei ; 2) *necesitatea previziunii* atît în domeniul științelor naturii, cît și în viața socială ; 3) necesitatea *previziunilor de lungă respirație* pentru a putea domina și reglementa efectele acestor procese.

★

Dezvoltarea accelerată a societății pune pe ordinea de zi a istoriei nu numai problema previziunii, a prospectivei, ci, strîns legat de aceasta, și problema *conducerii* conștiente și competente a proceselor ce au loc în societate — problema *științei conducerii*. Chemarea lui Engels de a cunoaște „*consecințele firești mai îndepărtate... din domeniul producției*" pentru „*a domina și a reglementa*" urmările sociale ale proceselor infrastructurale înseamnă tocmai a conduce propria noastră dezvoltare accelerată.

Problema științei conducerii sistemului nostru social este deosebit de complexă și dificilă datorită faptului că în dezvoltarea *noastră* istorică, în rezolvarea marilor sarcini ale prezentului și viitorului *nostru* trebuie să ținem cont de împrejurarea că, ceea ce îndeobște se denumește perioada *civilizației agrare* — din motive foarte diverse — nu s-a încheiat încă și că anumite elemente ale acestei civilizații se mai mențin sau, mai bine zis, că dezvoltarea agriculturii (în condițiile de astăzi) trebuie să țină cont în mod absolut obligatoriu de necesitatea aducerii ei la nivelul posibilităților oferite de știința și tehnica modernă, este vorba deci de *industrializarea agriculturii* ; că perioada *civilizației industriale* nu numai că nu s-a terminat, ci se dezvoltă încă (firește, în condiții și în împrejurări specifice, deosebite de formele ei clasice) și că așa-denumita *civilizație științifică* se găsește în plină desfășurare pe plan mondial (înscriindu-ne și noi în acest șuvoi general).

Aceasta înseamnă că dezvoltarea industrială nu poate și nu trebuie să aibă loc pe seama și în dauna agriculturii (industrializarea agriculturii neputînd fi considerată ca ceva prealabil, ci drept un corolar al industrializării, al dezvoltării industriale) ; că dezvoltarea științei nu trebuie să însemne trecerea sarcinilor dezvoltării industriale pe al doilea plan (aceste două intercondiționîndu-se reciproc). Avem de-a face, de fapt, cu trei procese revoluționare : *o nouă revoluție agrară*, desăvîrșirea sarcinilor *primei revoluții industriale* și desfășurarea *revoluției științifice-tehnice*. Aceste trei procese nu sînt rivale, ci complementare. Aceasta înseamnă că în edificarea noii noastre societăți socialiste s-au suprapus și se mai suprapun *trei sarcini istorice* : sarcinile legate de crearea unei *agriculturi industrializate*, a unei *industrii scientizate*, puternice și a unei *științe industrializate*. Sarcini istorice de loc ușoare ! A menține un echilibru constant între acești trei termeni ai ecuației, schimbînd continuu corelațiile pentru a construi edificiul socialist în conformitate cu progresul contemporan în știință și tehnică, ținînd cont de dezvoltarea noastră istorică, sînt imperative și sarcini de a căror rezolvare justă depind atît ritmurile creșterii noastre, cît și intervalul de timp în care vom ajunge la obiectivele fixate.

Pornind de la aceste realități și sarcini, Partidul Comunist Român și guvernul Republicii Socialiste România au elaborat un plan unitar al

dezvoltării țării, trasînd *trei* direcții principale ale politicii noastre economice: a) *elaborarea și înfăptuirea unei politici tehnice-științifice unitare*; b) *formarea unei structuri raționale pe ramuri a producției bunurilor materiale*; c) *perfecționarea continuă a metodelor de conducere și a organizării producției sociale.*

În acțiunile noastre ne ghidăm de dorința și voința de *a ameliora* ceea ce e necesar și cu putință, *a menține* ceea ce nu e depășit și de a nu le încurca pe acestea două, *a nu menține ceea ce trebuie și poate fi schimbat și a nu schimba ceea ce mai continuă să fie viabil.* Aceste imperative sînt strîns legate de definirea și demarcarea constantă a *posibilului* și *dezirabilului*, care niciodată nu trebuie confundate.

Între un viitor care „se face" și un viitor pe care „îl facem" există o deosebire esențială: în loc să-l suportăm, *viitorul trebuie modelat în conformitate cu interesele societății în care omul ocupă locul central.*

## V

Nu toate aprecierile și tezele formulate de Engels, nu toate legile descoperite de el au rezistat timpului. La aceste aspecte m-am referit nu o dată * și, dacă revin asupra lor și cu ocazia aniversării a 150 de ani de la nașterea marelui gînditor ce a fost Engels, o fac numai pentru a sublinia o dată în plus ceea ce însuși Engels și Marx considerau ca esențial în acțiunea de mișcare înainte a științei, a societății: spiritul analitic, critic, revoluționar, inovator al gîndirii.

Este cunoscută aprecierea lui Engels, enunțată în *Principiile comunismului*, cu privire la faptul că „revoluția comunistă va fi nu numai o revoluție națională, ci ea va avea loc concomitent în toate țările civilizate, adică cel puțin în Anglia, America, în Franța și în Germania" [20], idee ce a fost integrată în teoria revoluției socialiste, elaborată ulterior împreună cu Marx și care a fost infirmată de istorie. Același lucru s-a întîmplat și cu aprecierile cu privire la caracterul „socialist" al revoluției din 1848; sau convingerea lor că schimbul de mărfuri va dispărea încă din prima fază a edificării socialismului [21].

Consider că și în problema locului și a rolului științei nu toate aprecierile lui Engels își păstrează valabilitatea. Așa stau lucrurile, după părerea mea, în privința corelației dintre știință, tehnică și producție.

Cunoscuta apreciere a lui Engels: „dacă... tehnica depinde în cea mai mare parte de starea științei, apoi într-o și mai mare măsură depinde aceasta de *starea* și *necesitățile* tehnicii. Dacă societatea are o necesitate tehnică, ea împinge știința înainte mai mult decît zece universități" [22] este discutabilă. Orice absolutizare a acestei idei — atît de valoroase

---

* Vezi *Despre rolul fizicii în dezvoltarea științei și societății*, scris în 1954 (V. Roman, *Eseuri despre revoluția științifică și tehnică*, București, Edit. politică, 1970, p. 26); de asemenea studiul *Progresul științific și tehnic în gîndirea lui Marx* (*ibidem*, p. 322); studiul *Teoria revoluției științifice și tehnice* (*ibidem*, p. 383); de asemenea, studiul *Știință, tehnică, producție — corelație, priorități, opțiuni* (*ibidem*, p. 498—500).

[20] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 4, București, Edit. politică, 1963, p. 377.

[21] Vezi F. Engels, *Anti-Dühring*: „Producția nemijlocit socială, ca și repartiția directă, exclude orice schimb de mărfuri" (p. 311).

[22] K. Marx și F. Engels, *Scrisori despre „Capitalul"*, p. 360.

de altfel şi care, fără îndoială, a fost îndreptăţită pentru trecut — ar duce la concluzii eronate în ce priveşte situaţia actuală şi, cu atît mai mult, pentru viitor.

Corelaţia tehnică-ştiinţă şi a acestor doi factori cu producţia, cu economia s-a schimbat, în special, sub înrîurirea revoluţiei ştiinţifice-tehnice. A susţine şi astăzi prioritatea *absolută* a tehnicii, a producţiei bunurilor materiale faţă de ştiinţă, ar fi în flagrantă contradicţie cu realităţile istorice contemporane, ar însemna a împinge gîndirea contemporană pe un făgaş greşit.

Astăzi situaţia e radical schimbată : cercetările fundamentale capătă o largă aplicare în producţie (tot mai frecvent şi în termene tot mai scurte). Dezvoltarea ştiinţei (a cercetărilor fundamentale) este condiţionată, pe de o parte, de logica, de *legile interne ale structurii şi ale funcţionalităţii ştiinţei*, de legile activităţii psihice a omului, iar, pe de altă parte, este stimulată de *noile sarcini care apar în toate domeniile activităţii umane*. În cadrul acestei corelaţii, legile interne ale dezvoltării ştiinţei primesc o pondere tot mai mare. Dezvoltarea tehnicii şi a producţiei materiale în ansamblu depinde, în măsură din ce în ce mai mare, de succesele ştiinţelor naturii şi ale celorlalte ştiinţe.

Este indiscutabil că pînă în secolul al XIX-lea ştiinţa n-a jucat un rol mare în evoluţia tehnicii industriale ; ea a fost împinsă înainte, în fond, de necesităţile stringente ale proceselor de producţie. În această etapă istorică producţia pune ştiinţei sarcini multiple şi concrete, pe care ea le rezolvă. Ştiinţa se vede, în acest fel, impulsionată, fără a ajunge însă în situaţia de a revoluţiona forţele de producţie, producţia. Ştiinţa rezolvă doar problemele puse nemijlocit de producţie pentru a o perfecţiona. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea lucrurile evoluiază simţitor. Întîrzierea ştiinţei faţă de tehnică se reduce. Are loc, de fapt, o dezvoltare relativ autonomă a ştiinţei şi tehnicii. În această etapă a corelaţiei ştiinţă-producţie *primatul* producţiei, care era *categoric* în etapa anterioară, încetează de a mai avea acest caracter, între ele (ştiinţa-producţia) stabilindu-se un oarecare echilibru, un fel de „căsătorie". La mijlocul acestui secol, cînd se creează avansul de cunoştinţe necesare, datorită revoluţiei în ştiinţele naturii, ele devin, *ipso facto*, condiţia preliminară pentru naşterea unor noi ramuri de producţie, unor noi procese tehnologice ; corelaţia ştiinţă-producţie primeşte un conţinut nou.

Nu e vorba aci de o simplă răsturnare, întoarcere a acestei corelaţii (adică trecerea de la $P \rightarrow T \rightarrow Ş$ la $Ş \rightarrow T \rightarrow P$, în care Ş e ştiinţa, T tehnica, P producţia), ci de faptul că ştiinţa 1. — devine originea unor ramuri industriale noi (energetica nucleară, chimia şi petrochimia, electrotehnica şi electronica etc.) ; ştiinţa nu mai este o simplă acţiune inversă, răspunsul la o anumită comandă socială (a producţiei), ci devine *cauză* însăşi a producţiei moderne, pregăteşte practica productivă ; 2. — se stabileşte o nouă corelaţie, a cărei conţinut se exprimă prin *apropierea şi întrepătrunderea organică* a acestor două laturi, în care ştiinţa exercită o influenţă crescîndă (fără ca înrîuririle producţiei asupra ştiinţei să înceteze), ceea ce şi justifică constatarea cu privire la faptul că ştiinţa devine tot mai mult, a devenit o forţă nemijlocită de producţie. În această etapă putem vorbi cu deplin temei de „tehnica ştiinţifică" în opoziţie cu „tehnica empirică" de dinainte.

Este evident că dacă linia care duce de la necesitățile tehnice la știință, stimulează cu precădere cercetările aplicative și perfecționarea teoretică, linia care duce de la realizările științei la tehnică permite crearea unei tehnici principial noi, revoluționarea producției. Experiența contemporană arată că progresul tehnic al producției este asigurat de nivelul tot mai înalt al dezvoltării științelor naturii; pentru dezvoltarea vertiginoasă a noii tehnici este absolut necesară elaborarea detaliată a legilor fundamentale ale științei.

★

Aceste considerațiuni critice, în legătură cu unele idei și teze ale lui Engels, nu diminuează în nici un fel marele său merit în progresul gîndirii științifice a epocii sale.

Nimic nu poate umbri contribuția sa strălucită la elucidarea unor probleme istorice arzătoare, la înțelegerea istoriei științei și tehnicii și a legităților dezvoltării lor. Adversarii lui Engels (vechi și noi) greșesc profund cînd încearcă să contesteze valoarea științifică a operei lui Engels, contrapunînd pe Engels lui Marx, pe Engels „cel bătrîn", lui Engels „cel tînăr", sau considerîndu-l — cum procedează marxologul vest-german Fetscher — „un diletant", văzînd erori și acolo unde nu există decît reușită.

Omagiul nostru solemn, adus lui Engels — celui căruia Marx, în noaptea memorabilă a terminării primului volum al *Capitalului*, i se adresează prin cuvintele *„numai ție îți datorez faptul că acest lucru a fost posibil... te îmbrățișez plin de recunoștință"* — este expresia hotărîrii gînditorilor marxiști contemporani de a nu se limita doar la repetarea celor elaborate de acești doi titani, ci de a mișca înainte știința creată de Marx și Engels, în spiritul principiilor lor.

# VALOAREA TEORETICĂ A CONCEPTULUI DE OM ÎN CERCETĂRILE LUI ENGELS

DE

NICULAE BELLU

Întrebarea care se pune aici privește natura implicației atribuită de Engels conceptului de om în cercetările sale teoretice, ca și în reveniri le sale directe și indirecte — îndeosebi în scrisori — asupra statutului care îi aparține ideii de om și de acțiune umană în cadrul noii concepții despre lume și istorie. Sau, altfel spus, în spațiul gîndirii și al cercetării marxiste, atribuie oare Engels conceptului de om o valoare de cunoaștere și, în acest sens, o semnificație teoretică, sau faptul recurgerii la conceptul de om exprimă numai, în anii de geneză a materialismului istoric, un oarecare indice persistent al influenței feuerbachiene (în cadrul unei problematici hegeliene), iar în anii lucrărilor de maturitate un cîmp de preocupări mai curînd exterior teoriei însăși, dar activat totuși de inerențele confruntărilor de idei în spațiul determinat al ideologiei și politicii?

Este, evident, cunoscută scrisoarea lui Engels către Starkenburg din 1894, în cuprinsul căreia sînt expuse extrem de concis temele fundamentale ale materialismului istoric, cu sublinierea expresă a *interacțiunii* dintre dezvoltarea economică și domeniul spiritual al vieții sociale. Se insistă aici asupra faptului că: (1) sfera economică nu este *singura cauză activă*, toate celelalte fiind numai efect pasiv, ci (2) are loc o *interacțiune* pe baza necesității economice, care (3) se impune întotdeauna în *ultimă instanță*. Ceea ce se conturează astfel, deși pare analog cu un mecanism cu autoreglare dirijată în ultimă instanță de criteriul economicului, nu este totuși decît schema abstractă pe care o capătă activitatea omenească practică, ireductibilă, prin natura ei sensibilă și voluntară cu totul specifică, la nici o schemă din domeniul sistemelor fizice. Această *ireductibilitate* îi este nu numai evidentă lui Engels, dar, pe cît se pare, tocmai aceasta este și ideea pe care urmărește să o avanseze și lămurească. Astfel, în continuarea gîndului său, Engels trece imediat la semnalarea exemplificatoare a celorlalte „cauze active". Întîi este notat statul. „Sta-

Rev. filoz., 17, 12, p. 1449—1466, București, 1970

tul, de pildă, își exercită acțiunea prin taxe vamale protecționiste, prin liber-schimbism, printr-un sistem fiscal, bun sau rău". Acest din urmă: „bun sau rău" denotă natura aleatorie și, ca atare, arbitrară a acestei intervenții. De reținut: în rîndul al doilea este notată drept „cauză activă" starea spirituală sau climatul spiritual al epocii. Sigur, se urmărește aici logica internă a gîndului, așa cum se constituie în condițiile scrierii unei scrisori, cînd succesiunile sînt lăsate în voia lor. Dar mecanismul intern de constituire a unei teorii devine, datorită unor asemenea împrejurări, mai permeabil și inteligibil totodată. Iată, așadar, cum îi apare lui Engels, în exemplul său, starea spirituală a unei epoci în categoria *cauzelor active*: „Chiar și sleirea totală și neputința filistinului german — izvorîte din situația economică mizeră a Germaniei din perioada 1648—1830, care s-au manifestat mai întîi sub forma pietismului, iar apoi sub aceea a sentimentalismului și a prosternării slugarnice față de prinți și de nobilime — n-au fost lipsite de efecte economice. Ele au constituit una din cele mai mari piedici în calea unui nou avînt, și această piedică n-a fost zdruncinată decît prin faptul că războaiele revoluției și ale lui Napoleon au transformat mizeria cronică într-o mizerie acută" [1].

Climatul spiritual este, aici, cauza activă cînd sub formă negativă, cînd pozitivă. În primul sens ca sleire totală și neputință. Ideea că ambele decurg din situația economică nu lipsește, dar este numai afirmată. În timp ce trecerea de la negativ la pozitiv, de la sleire totală și neputință la *un nou avînt* pare să se fi petrecut cu precumpănire în chiar spațiul stării de spirit, „această piedică (respectiv sleirea totală și neputința) n-a fost zdruncinată decît prin faptul că războaiele revoluției și ale lui Napoleon au transformat mizeria cronică într-o mizerie acută". Mizeria sau „mizeria germană", în înțelesul pe care l-au atribuit acestei noțiuni și Marx, și Engels, semnifică o stare globală, rutina și imobilismul relațiilor economice în conexiune cu o stare de indiferență și pasivitate lașă a spiritului, dominat de autoritatea sacră, moștenită prin tradiție, a stărilor existente. Pietismul, sentimentalismul și prosternarea slugarnică față de prinți și față de nobilime sînt cauzele active care au fixat în nemișcare caracterul de servitute feudală al relațiilor economice, inclusiv climatul spiritual, care astfel se reproducea. Această reproducere a climatului spiritual, în condițiile aceluiași imobilism, este, așadar, produsul în relativ egală măsură al relațiilor economice, ca și al climatului spiritual, sacralizat prin tradiție și perpetuat de mitul propriei sale sacralizări. În exemplul lui Engels, *momentul de ruptură*, de la care o discontinuitate devine posibilă, se produce în chiar spațiul acestui imobilism. Nu intervenise încă nimic semnificativ nou la nivelul relațiilor economice, nici o mișcare lăuntrică activă nu-și conturase încă tendințele cînd *mizeria cronică devine mizerie acută*, mai curînd sub impulsul unor modificări care se petrec la nivelul condițiilor de viață, sferă globală a existenței umane, și la nivelul spiritului. Germania trăiește nemijlocit revoluția franceză sub forma războiului și a ocupației. Mizeria cronică, care exprimă împăcarea vieții germane, în pietism și prosternare, cu propria ei nemișcare și cu idolii sau credințele sacre ale acestei nemișcări, devine

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1967, p. 476.

dintr-o dată *mizerie acută*. E ca o trezire din somn a conştiinţei, ca o autodescoperire de sine sub impulsul acut al unei stări, altfel obişnuită, cu care conştiinţa trăia împăcată, dar acum împinsă la extrem, iar prin aceasta negîndu-se pe sine însăşi şi trecînd în opusul ei. Această schimbare, relativ bruscă, a stării de spirit nu este lipsită de premise, fie de ordin economic, fie spirituale, fie la nivelul modului de viaţă însuşi. Dar abia starea de „*mizerie acută*", ca un cristal într-o soluţie saturată, produce ruptura din inerţia anterioară. Procesul este, evident, de o extremă complexitate, distincţiile dintre zone se pierd, iar ceea ce rămîne — în rezultat — este un fapt de conştiinţă, prin mijlocirea căruia se proiectează un fascicul de lumină, poate neaşteptat şi surprinzător în acest context, asupra factorului uman, omul, subiectul nemijlocit al faptului de conştiinţă analizat. Încît fireasca continuare a argumentării lui Engels surprinde, aici, tocmai această implicaţie, care nu putea fi trecută cu vederea. „Prin urmare — continuă Engels direct — nu este vorba, aşa cum vor să-şi închipuie unii, din comoditate, de o acţiune automată a situaţiei economice, ci oamenii îşi făuresc singuri istoria, însă o făuresc într-un mediu dat, care o condiţionează pe baza relaţiilor reale deja existente, dintre care cele economice, oricît de puternic ar putea fi influenţate de celelalte — politice şi ideologice —, sînt totuşi, în ultimă instanţă, hotărîtoare şi constituie firul roşu care trece prin întreaga dezvoltare, singurul care duce la înţelegerea ei" [2].

Faptul că oamenii îşi făuresc singuri istoria apare astfel ca idee majoră a întregii teorii. Orice idee despre aşa-numita acţiune automată derivînd direct din situaţia economică este o denaturare a teoriei, o simplificare şi vulgarizare a ei. Iar aserţiunea „oamenii îşi făuresc singuri istoria" plasează în poziţia de *subiect activ* omul înţeles ca activitate în felul ei de sine stătătoare, respectiv înţelegerea omului ca fiind, înainte de toate, *un mod de a fiinţa de-sine-stătător* (respectiv nu adaptîndu-se pe sine la natură, ci adaptînd natura la propriul său mod de a fiinţa, creîndu-şi astfel un mediu înconjurător propriu), care explică posibilitatea şi realitatea istoriei umane. Mai mult, care este însăşi condiţia acestei istorii, inclusiv a activităţii economice sau a dinamismului relaţiilor dintre oameni, apărute şi continuu dezvoltate înăuntrul acestei dimensiuni. Ceea ce parazitează, aşadar, pe corpul teoriei care explică istoria omenirii prin propria ei activitate este *aparenţa de automatism*, indistinct infiltrată în interstiţiile ei, dar însoţind-o ca o implicaţie naturală.

Această *aparenţă de automatism* nu este totuşi lipsită de premise. Înainte de toate, faptul fundamental că oamenii, făurindu-şi singuri istoria, pleacă de fiecare dată de la condiţiile existente şi se află, prin chiar acest lucru, limitaţi de stadiul propriei lor dezvoltări anterioare. Această limitare înscrie succesiunea generaţiilor în spaţiul aceleiaşi problematici. Se constituie, prin repetare şi fixare, schemele funcţionale ale unei comunităţi, care devin — în modul lor global de a se manifesta — sistemul de înlănţuiri reciproce al condiţiilor date (datinile), pe fundalul, în limitele şi sub înrîuirea căruia se constituie angrenajul vieţii reale.

---

[2] *Ibidem*, p. 476.

*Remarcă.* În *datini* pătrund, alături de idei și sentimente, relațiile practice, cum ar fi cele de proprietate și de producție, a căror perpetuare sau a căror reproducere neschimbată determină o stare de imobilitate, un timp pe parcursul căruia pare a nu se întîmpla nimic. Asemenea timpuri de stagnare în planul mișcării aparente a istoriei nu înseamnă totuși absența oricărui proces și a oricărei acumulări, dacă se ia în considerare — în spatele lipsei de evenimente semnificative — ceea ce se petrece în planul subiectivității umane, tocmai ca urmare a succesiunii unui număr mare de generații în condiții relativ neschimbate, fixînd, într-un anumit sens, deprinderile omului, pînă la valoarea unor constante și afectîndu-i corespunzător dispozițiile sau aptitudinile (înclinațiile) sale. Transformările care au loc în planul subiectivității, modelarea prin modificări infinitezimale a psihicului uman sînt greu de surprins pe parcursul producerii lor tocmai din cauza extremei lor încetineli, la care se adaugă seria mare de mijlociri, prin intermediul cărora ele devin aparente, exprimîndu-se în dispoziții umane și acțiuni practice. Este aici un cîmp în egală măsură social și uman, dar care dispare în spatele efectelor pe care le produce. Se observă, de regulă, un obicei, nu drumul care a dus la fixarea lui; și cu atît mai puțin tipul de aptitudine umană formată și cristalizată, pe temeiul căruia el s-a putut constitui ca obicei. Or, nici o condiționare exterioară nu poate determina o modificare reală în planul subiectivității dacă nimic din însușirile, încă nediferențiate, ale acesteia nu ar face posibilă o dezvoltare corespunzătoare, dacă deci apariția ei n-ar exista ca posibilitate înainte ca ceva anume, o condiție externă, fie ea și accidentală, să-i favorizeze o evoluție semnificativă. Ar fi astfel de reținut că, atunci cînd semnele evidente arată că nu se petrece nimic, este posibil să se petreacă totuși ceva, și anume în spațiul ascuns, greu de observat al subiectivității umane. Cînd obiectul activității rămîne relativ inert, inerția însăși, deci faptul reproducerii acelorași relații și condiții de existență poate căpăta un sens nou și neașteptat — tocmai datorită acestei inerții — prin înrîurirea pe care o exercită asupra constituirii, apoi a fixării și cristalizării unor dispoziții umane subiective noi, ca și prin efectele lor asupra relațiilor umane, adeseori tulburătoare sau chiar înnoitoare și deschizătoare de perspective neașteptate.

Engels se arată sensibil la semnalele care vin din direcția acestui nivel ascuns al mișcării istorice. E mai curînd o intuiție, în absența unei teorii și nevoia evidentă a unei ipoteze de lucru, fie și provizorie. Dar chiar în aceste limite, ca simplă ipoteză de lucru, se conturează o direcție evident implicată a cercetărilor lui Engels, care i se impunea ca necesară pentru acoperirea unor spații albe ale teoriei și putînd să servească, azi, ca un reper imposibil de neglijat în descifrarea sensurilor, nu întotdeauna pe deplin explicite, ale soluțiilor sale teoretice.

În lucrarea *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, Engels supune unei analize de detaliu procesul de descompunere a orînduirii sclavagiste pe teritoriul Imperiului roman și, simultan, surprinde momentele-cheie ale apariției statului la germani, anunțînd structurile feudale ale unei noi ere, care tocmai se plămădea. Este consemnat astfel, în primul rînd, următorul tablou : „Sclavia nu mai era rentabilă și de aceea a dispărut. Dar, dispărînd, ea și-a lăsat spinul otrăvit sub forma

dispreţului celor liberi faţă de munca productivă. Acesta era impasul în care se găsea lumea romană : sclavia era cu neputinţă din punct de vedere economic, munca celor liberi era dispreţuită din punct de vedere moral. Prima nu mai putea, iar cealaltă încă nu putea fi forma de bază a producţiei sociale. Singura ieşire din această situaţie era o revoluţie radicală" [3].

Momentul economic : sclavia nu mai este rentabilă şi de aceea a dispărut, este văzut în proliferarea efectelor sale, şi anume într-un spaţiu cu totul distinct, acela al deprinderilor şi concepţiilor morale : dispreţul celor liberi faţă de munca productivă. Înăuntrul acestei dimensiuni, orice impuls economic a dispărut şi se reliefează, dimpotrivă, un contraimpuls, care i se opune criteriului economic, pînă acolo încît îl anihilează. Atitudinea negativă a omului liber faţă de munca productivă (dispreţul), care în etape anterioare parazita — ca un factor neutru — pe seama muncii forţate şi inumane a sclavului (nedemnă de un om liber), devine punctul nevralgic al unei noi situaţii, cînd eroziunea structurilor statului roman duce cu sine şi autoritatea sacră a proprietarilor de sclavi şi împăcarea firească a sclavului cu propria sa condiţie. Impasul noului timp survine, astfel, în condiţiile date, ale acestei dezagregări, dintr-un cîmp al subiectivităţii umane, anume din planul deprinderilor şi al concepţiilor sale morale, scoţînd în relief faptul, altfel ascuns şi neobservat, că, indiferent aproape de natura factorilor stimulativi, ceea ce decide nemijlocit în producerea evenimentelor din care se constituie istoria este tocmai entitatea umanului, înţeleasă în complexitatea globală a fiinţării ei ca natură, ca sensibilitate psihică şi ca gîndire dinamică (fie ea şi nedezvoltată sau puţin dezvoltată) asupra propriei sale fiinţări. În ecuaţia istoriei, nici o realitate nu-şi capătă recunoaşterea şi efectivitatea ei fără sinteza sau concluzia ei umană, deci fără receptarea ei umană, şi anume tocmai în modul cu totul specific în care această receptare se produce în spaţiul subiectivităţii umane. Aici este locul unic şi privilegiat al marilor sinteze, fără de care nici o singură iniţiativă umană nu este posibilă şi nu poate fi gîndită. Cînd Engels scrie, în scrisoarea către Starkenburg, că poziţia determinantă, în ultimă instanţă, a dezvoltării economice nu analizează interacţiunea care se produce cu dezvoltarea politică, juridică, filozofică, religioasă, artistică, morală, că „toate acestea acţionează totodată şi una asupra celeilalte, precum şi asupra bazei economice" [4], el are în vedere implicit *locul* acestei interacţiuni, spaţiul în care are loc confruntarea acestor cîmpuri de forţă şi unde se produce actul de sinteză, exprimat sau materializat în acţiunea umană practică. Cînd Engels scrie, în continuare, punctul *b.* : „Oamenii îşi făuresc singuri istoria...", sensul în întregime pozitiv al acestei aserţiuni nu poate fi cîtuşi de puţin diluat prin constatarea care urmează, anume că „... pînă acum ei nu au făcut acest lucru călăuziţi de o voinţă colectivă, după un plan colectiv, nici chiar în cadrul unei societăţi date, precis delimitate" [5]. Se precizează astfel, aici, întîi, carac-

---

[3] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 145.

[4] K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, p. 476.

[5] *Ibidem*, p. 477.

terul întotdeauna istoric determinat al activității umane; doi: natura contradictorie a procesului istoric, în condițiile de „*pînă acum*" dominate de mersul orb al necesității. Menționea lui Engels are în vedere că scopurile urmărite de oameni se încrucișează și ceea ce rezultă, la capătul unei anumite perioade, este mai curînd ceea ce nu a dorit nimeni, dar s-a impus totuși cu necesitate ca decurgînd din jocul forțelor individuale care s-au confruntat. Este modul de a se manifesta al necesității, care se realizează prin lanțul întîmplărilor sau, altfel spus, prin cumularea și confruntarea inițiativelor individuale sau ale comunităților umane distincte în urmărirea propriilor lor interese și scopuri. Dar nimic nu se petrece aici fără o acțiune umană, fără intervenția sa sensibilă, care își pune pecetea sa proprie asupra evenimentelor istorice, impunîndu-le astfel o anumită direcție, funcție tocmai de modul în care el însuși, în continuă schimbare, recepteză condițiile modificate ale existenței sale și reacționează la ele. Tocmai această particularitate semnificativă a înscrierii omului în procesul istoric, imprevizibilul acestei intervenții rezultînd din faptul că schimbarea condițiilor nu găsește sau găsește numai întîmplător, un om gata adaptat la cerințele ei, face necesară implicarea — de fiecare dată — a naturii umane istoricește determinată în structura oricărei teorii explicative asupra procesului istoric. Or, de aici decurge și *statutul teoretic al acestui concept*, a cărui recunoaștere devine o condiție în cercetările sociale. S-ar spune chiar o condiție fundamentală.

În Scrisoarea către Mehring din 1893, Engels se arată preocupat în primul rînd de insuficienta atenție care se acordă, în cercetările de teorie marxistă, domeniului ideilor și rolului lor în procesul istoric. Înregistrăm astfel nu atît o apărare, cît o concluzie de valoare teoretică, izvorînd din lucrările de cercetare cu caracter monografic pe care le-a întreprins în ultimii douăzeci de ani, de pildă *Originea familiei*, *Contribuții la studiul istoriei vechilor germani*; *Marea*; *Cu privire la istoria creștinismului primitiv* ș.a. Asemenea lucrări confruntă deducțiile, întotdeauna ipotetice, ale teoriei cu realitatea în mișcare a istoriei, dezvăluind lacune acolo unde simpla mișcare a categoriilor dialectice părea armonioasă și pe deplin acoperitoare. Engels descoperă importanța acestor goluri și tinde să atragă atenția asupra lor („aș vrea totuși să vă atrag atenția pentru viitor asupra acestui punct"), cînd, referindu-se la textul lui Mehring: *Materialismul istoric*, scrie: „Această latură a problemei (raportul în același timp activ și mistificat dintre idei și realitate. — *N.B.*)... am neglijat-o, cred, cu toții mai mult decît se cuvine. E vechea poveste: totdeauna se neglijează la început forma în favoarea conținutului. După cum am mai spus, și eu am făcut aceasta, iar de greșeală nu mi-am dat seama decît *post festum*" [6]. Este, așadar, vorba de „concepția stupidă a ideologilor că, întrucît negăm că diferitele sfere ideologice care joacă un rol în istorie ar avea o dezvoltare istorică independentă, negăm de asemenea și orice *înrîurire* a lor *asupra istoriei*". Or, dimpotrivă, constată Engels, „un moment istoric, o dată ce a fost adus pe lume de alte cauze, în ultimă instanță economice, poate reacționa la rîndu-i asupra mediului său, ba chiar asupra propriilor sale

[6] *Ibidem*, p. 470.

cauze..." [7]. Acesta este motivul pentru care, în Scrisoarea către Schmidt din 1890, găsim: „Întreaga istorie trebuie studiată din nou, condițiile de existență ale diferitelor formațiuni sociale trebuie cercetate în amănunt înainte de a încerca să se deducă din ele concepțiile politice, juridice, estetice, filozofice, religioase etc. care le corespund" [8]. Căci importante sînt, pentru înțelegerea procesului istoric, modul în care se constituie sinteza, de fiecare dată concretă și originală, a tuturor acestor interacțiuni, care anume împrejurări plasează într-o poziție mai activă una sau alta din forțele motrice ale unei inițiative sau direcții în dezvoltarea istoriei. Cum se naște tocmai acel întîmplător care își pune pecetea sa asupra evenimentelor. De aceea nu se poate face abstracție de idei, de sentimente și de om, care constituie expresia lor vie și nemijlocit activă, matricea posibilității și a existenței lor. În acest sens vede Engels că nu numai factorii abstracți lucrează, în exemplul citat, la năruirea dinnăuntru a orînduirii sclavagiste, ci însuși modul de a reacționa spontan al sclavului și al omului liber față de îndeletnicirea principală a oricărei orînduiri sociale, munca. Căci sclavia, pe cale de dispariție, în măsura în care mai exista, scrie Engels, „era suficientă pentru a face ca orice muncă productivă să fie considerată ca o treabă de sclav, nedemnă de niște oameni liberi, și această calitate (de oameni liberi — *N.B.*) o avem acum toți" [9]. Condițiile se schimbaseră treptat prin degenerarea relațiilor sclavagiste, libertatea și situația de oameni liberi se constituia astfel de la sine, printr-o diluare și apoi dispariție *de facto* a relației de servitute, dar omul — deși liber de vechile servituți — nu putea fi încă decît posesorul, în continuare, al acelor sentimente și deprinderi exprimînd vechea condiție a sclavului și a muncii, ca o activitate de sclav. Din acest tip de destrămare lentă a relațiilor sclavagiste de servitute nu putea rezulta — așa cum observă Engels — decît un impas al istoriei. Forțe umane, apte de o nouă inițiativă nu puteau să apară dintr-o radicală schimbare a acestor condiții, încît „singura ieșire din această situație era o *revoluție radicală*".

Dar care putea fi, în acele condiții, sensul posibil al unei *revoluții radicale*, dacă tocmai forța socială apță să și-o propună sau cel puțin să o dorească și să o realizeze lipsea? Or, pentru Engels, revoluția radicală, singura posibilă în condițiile date privea tocmai producerea acestei *forțe umane*, absentă încă, dar conținută ca posibilitate în condiția de oameni liberi sau de coloni care apăruse pe ruinele sclavagismului. Au urmat, după cum consemnează datele istorice, patru secole de relativă imobilitate în planul dezvoltării istorice, întrucît, „în decursul următorilor 400 de ani — scrie Engels — , nivelul producției nici n-a scăzut și nici n-a crescut în mod simțitor, și de aceea a dat iarăși naștere, cu aceeași necesitate, aceleași repartizări a proprietății și acelorași clase ale populației" [10]. S-ar spune, o totală nemișcare în planul istoriei. Dar nu. Imobilismul este numai aparent, în orice caz unilateral. Căci Engels descoperă, în spatele acestei nemișcări, o mișcare ascunsă în planul subiectivității umane, respectiv tocmai în acel mod de inerție care constituise cauza

[7] *Ibidem.*
[8] *Ibidem*, p. 458.
[9] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 144.
[10] *Ibidem*, p. 148—149.

impasului anterior şi fără dezlegarea căruia starea de stagnare, pe care o producea, rămînea cu neputinţă de depăşit.

„Şi, totuşi — scrie Engels — , în aceşti 400 de ani s-a făcut un pas înainte. Chiar dacă la sfîrşitul acestei perioade întîlnim aproape aceleaşi clase principale ca şi la începutul ei, *oamenii* care alcătuiau aceste clase se schimbaseră. A dispărut sclavia antică, au dispărut şi oamenii liberi ruinaţi, ajunşi în mizerie, care dispreţuiau munca, socotind-o o treabă de sclav. Între colonul roman şi noul iobag se afla ţăranul franc liber. « Nostalgia stearpă şi lupta zadarnică » ale lumii romane putrede erau îngropate şi uitate. Clasele sociale din secolul al IX-lea nu s-au transformat în marasmul unei civilizaţii pe cale de dispariţie, ci în chinurile naşterii unei noi civilizaţii. În comparaţie cu înaintaşii ei romani, noua generaţie, stăpîni şi servitori deopotrivă, era o generaţie de adevăraţi bărbaţi"[11].

Ceea ce s-a schimbat, aşadar, pe parcursul acestei inerţii au fost *oamenii*, şi tocmai această schimbare devine punctul de plecare al unei noi dezvoltări. Evident, oamenii sînt principala forţă de producţie a societăţii, încît schimbarea şi înnoirea lor coincid cu schimbarea şi înnoirea acestui element fundamental al forţelor de producţie sociale. Dar omul este mult mai mult decît un element, fie el şi fundamental, al forţelor de producţie. Căci, urmărindu-şi scopurile sale, *el pune în mişcare forţele sociale latente ale istoriei*; ca ucenicul vrăjitor deschide cutia Pandorei; aduce în cîmpul posibilului şi al realului cele mai neaşteptate direcţii de dezvoltare constructivă, neanunţate de nici un alt semn şi neavînd nici o altă premisă decît aptitudinea în continuă formare şi dezvoltare a omului de a prospecta asupra viitorului, respectiv de a descoperi în prezentul limitat al propriilor sale condiţii posibilitatea transformării şi depăşirii lui. Dar tocmai această *aptitudine istoriceşte constituită a omului*, deschisă oricărei evoluţii, este stimulată şi activată, sau, dimpotrivă, alterată pînă la aparentă anulare funcţie de natura relaţiilor sociale şi de condiţiile accidentale ale cursului istoric, cristalizate în sistemele politice şi în practica socială a vieţii de fiecare zi. Cînd Engels observa, analizînd impasul în care ajunsese lumea romană, că „singura ieşire din această situaţie era o revoluţie radicală" (şi în realitate tocmai o asemenea revoluţie radicală avea să se înfăptuiască pe parcursul celor patru secole de aparentă stagnare care au urmat), el pleca de la recunoaşterea faptului că: 1. cu omul acelui timp, fie el sclav sau liber, produs al relaţiilor sclavagiste în descompunere, nu era de prevăzut ca posibilă o ieşire din impas, din starea de dezorganizare şi decădere a producţiei materiale şi a vieţii cultural-spirituale; nu puteau exista, rezultă de la sine, nici forţele social-umane apte să iniţieze şi să înfăptuiască o revoluţie radicală; 2. ceea ce putea astfel să urmeze devenea funcţie, înainte de toate, de schimbările care puteau surveni în planul subiectivităţii, al aptitudinilor, al afectelor şi pasiunilor, al interesului şi curiozităţii, al disponibilităţii pentru efort şi al energiei în urmărirea intereselor sau a scopurilor sale.

Tocmai aici se află terenul de defrişat şi deştelenit, aici întîlnim revoluţia radicală; „nostalgia stearpă şi lupta zadarnică" ale lumii

[11] *Ibidem*, p. 149 (subl. ns.).

romane putrede trebuiau îngropate şi uitate. Radicalismul revoluţiei stătea anume în această îngropare şi uitare. Nimic nu se putea inova pe terenul acelei delăsări şi demoralizări generale, exprimată cel mai virulent în dipreţul faţă de munca productivă, gîndită, înţeleasă şi resimţită spontan ca un semn de sclavie, ca o acceptare a condiţiei de sclav, nedemnă pentru un om liber. Eliberarea însăşi capătă astfel semnificaţia directă a eliberării de servitutea muncii şi nu era liber decît acela care nu muncea. Încît parazitismul însuşi apare ca năzuinţă, condiţie a virtuţii şi a fericirii. Din acest marasm al unei civilizaţii pe cale de dispariţie nu există nici o altă ieşire în afară de propria lui epuizare în sterilitatea efectelor sale şi în stagnarea care rezultă de aici. Forma negativă a discontinuităţii, producerea unei rupturi. Dar această lucrare, cu sens negativ şi care operează precumpănitor asupra subiectivităţii umane, ca o şcoală a dezvăţului, nu este mai puţin un proces istoric, o lucrare, un moment al prefacerii şi înnoirii. „Îngroparea" unei anumite spiritualităţi şi „uitarea" unor deprinderi morale adînc înrădăcinate la un moment dat îşi dezvăluie astfel sensul lor real, pozitiv şi revoluţionar. Evident, nu se şterge totul, nu dispare orice continuitate. Dar sînt eradicate, „îngropate" şi „uitate" tocmai elementele-cheie ale marasmului şi descompunerii anterioare. Iar această eradicare nu apare, în timpul istoric analizat de Engels, decît ca rezultatul unei alte practici sociale, în cîmpul căreia însăşi dispariţia sclaviei impunea o reangajare a omului şi o cointeresare a sa în munca productivă, iar efectivitatea continuu reprodusă a cointeresării producea o nouă deprindere şi un nou stil al angajării umane, o reconciliere a omului cu sensul cercetător, prospectiv, creator şi dinamic al propriei sale naturi. Or, o asemenea structură a subiectivităţii umane nu putea să apară în marasmul unei civilizaţii pe cale de dispariţie, ci abia, cum scrie Engels, „în chinurile naşterii unei noi civilizaţii". Între momentul de impas fără de ieşire (colonul roman) şi noul iobag, care devine punctul de pornire al unui nou dinamism al istoriei, „se afla ţăranul franc liber"[12], scrie Engels, dar chiar această infuzie de moravuri neviciate de marasmul unei civilizaţii s-a putut produce pe fondul rupturii cu vechea morală de sclav şi al revoluţiei în modul de viaţă, care tocmai avea loc.

Engels introduce, astfel, conceptul de om în structura teoriei istorice pe care o elaborează şi îi conferă pe această cale un statut teoretic corespunzător. Althusser, dar şi alţi gînditori marxişti, suspectează această direcţie a cercetărilor lui Engels ca reflectînd sau exprimînd fie o prelungire a influenţei antropologice, Hegel şi Feuerbach îndeosebi, cînd este vorba de lucrările din tinereţe, fie — ca în cazul lucrărilor de maturitate — o inconsecvenţă de natură antropologică parazitînd pe terenul materialismului istoric. Althusser consideră că Marx, începînd cu lucrările sale din 1845, „rupe în mod radical cu orice teorie care întemeiază istoria şi politica pe o esenţă a omului" [13]. Şi, evident, „esenţa omului" nu poate constitui temeiul unei teorii riguroase a istoriei. Dar Althusser vede în această ruptură *in-validarea* conceptului de om ca valoare teoretică, limitarea statutului său la spaţiul ideologiei şi al poli-

[12] *Ibidem*, p. 149.
[13] Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Éditions Maspero, 1965, p. 233.

ticii. Sensul acestei invalidări este limpede : cum, în vederile lui Marx, omul (esența umană) nu este decît ansamblul relațiilor sociale, trecerea de la o viziune antropologică (filozofică) asupra lumii (Hegel, Feuerbach) la o concepție științifică, care, depășind filozofia fundamentează o teorie, această ruptură (tăietură) epistemologică implică abandonarea vechiului sistem de concepte (filozofic și speculativ) și elaborarea unui nou sistem, întemeiat pe posibilitatea unei cunoașteri pozitive, corespunzător cerințelor de rigurozitate și validitate ale noii teorii. Statutul teoretic al conceptului de om cade sub rigoarea acestui criteriu.

„Această ruptură unică — scrie L. Althusser — comportă trei aspecte teoretice indisociabile :

1. Formarea unei teorii a istoriei și a politicii întemeiate pe concepte radical noi : conceptele de formație socială, forțe productive, raporturi de producție, suprastructură, ideologii, determinare în ultimă instanță de către economie, determinații specifice ale celorlalte nivele etc.

2. Critica radicală a pretențiilor *teoretice* ale oricărui umanism filozofic.

3. Definirea umanismului ca ideologie "[14].

Rigurozitatea noii teorii apare astfel cristalizată în faptul că esența omului, concept criticat (pct. 2), este definită ca ideologie (pct. 3), categorie care se subsumează (cu sensul precis de conștiință neteoretică, confuză) noii teorii despre societate și istorie (pct. 1). Conceptul de om nu este astfel abandonat, ci numai invalidat ca valoare teoretică ; el este deplasat din poziția sa anterioară (la Feuerbach și chiar, sub forma ideii, la Hegel constituia pivotul întregii filozofii) în interiorul și limitele cîmpului de aparențe (mituri, iluzii, idealuri, stări de spirit), din care se constituie *ideologia*, încît Althusser nu vede că s-ar putea renunța, practic, la o semnificație ideologică a umanului, de pildă în acțiunea politică sau la nivelul vieții empirice. Totodată, „sub raport strict teoretic, se poate și trebuie să se vorbească deschis de un *antiumanism teoretic al lui Marx* și să se vadă în acest *antiumanism teoretic* condiția posibilității absolute (negative) a cunoașterii (pozitive) a lumii umane însăși și a transformării ei practice" [15]. Și mai departe : „Nu se poate *cunoaște* ceva despre oameni decît cu condiția absolută de a face țăndări mitul filozofic (teoretic) al omului. Orice gîndire care s-ar reclama deci de la Marx pentru a restaura într-un fel sau altul o antropologie sau un umanism teoretic n-ar fi *din punct de vedere teoretic* decît țăndări" [16].

Radicalismul formulărilor lui Althusser pare a împinge dezbaterea dincolo de orice interpretare dată anterior descoperirilor teoretice revoluționare obținute de Marx și Engels. Acest antiumanism teoretic îndeosebi, care ar delimita astfel gîndirea filozofică marxistă de orice reziduu ideologic, are în vedere faptul că în ideologie „raportul real este inevitabil învestit într-un raport imaginar : raport care *exprimă* mai curînd o *voință* (conservatoare, conformistă, reformistă sau revoluționară), adică o speranță sau o nostalgie, decît descrie o realitate". Ipoteza lui Althusser se clarifică, astfel, tocmai în acest punct, exprimînd

[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem*, p. 236.
[16] *Ibidem.*

ideea posibilității unei detașări nete a cîmpului teoretic în cercetarea istoriei și a societății de cîmpul — denotat de ideologie — „care exprimă mai curînd o voință...", adică o zonă confuză a subiectivității, în care realul este învestit într-un raport imaginar și deci nu apare decît în acest travesti. Problema pusă în acești termeni de Althusser constituie, evident, un moment cheie, dar soluția avansată pare viciată tocmai de tendința de a înscrie între parantezele ideologiei, deci extirpînd din cîmpul teoriei *nivelul practicii umane*, care este retorta istoriei. Evident, Marx și Engels reduc în țăndări *mitul filozofic al omului*, dar nu pentru a extirpa omul din explicația *teoretică* a istoriei, ci pentru a reconstrui — în locul mitului — un concept teoretic, învestit cu atributele propriei sale realități și putînd fi astfel validat ca instrument de cunoaștere sistematică în investigarea societății și a istoriei. Cînd Marx formulează, în tezele sale despre Feuerbach, că esența omului este *ansamblul* relațiilor sociale, el nu neagă necesitatea unei interogații asupra omului, ca element necesar în descifrarea fenomenului istoric, dar precizează că această „esență" nu este în sine dată, că ea se constituie în istorie, și anume din ansamblul relațiilor sociale și în dinamica acestora. Evident, această temă este și rămîne neelaborată în lucrările lui Marx și foarte puțin dezvoltată, mai mult incidental, în lucrările lui Engels. Dar Engels nu va socoti această situație ca decurgînd, deliberat, din logica internă a noii teorii, ci mai curînd ca o lacună, care nu putea să nu apară, date fiind vastitatea și infinita diversitate a cîmpurilor care trebuiau cercetate din nou în lumina noilor descoperiri. În 1890, în Scrisoarea către Bloch, acest punct de vedere este exprimat cu deplină claritate : „De faptul că uneori tinerii dau laturii economice mai multă importanță decît i se cuvine, sîntem vinovați în parte noi înșine, Marx și cu mine. Față de adversari a trebuit să accentuăm acest principiu fundamental, pe care ei îl negau, și n-am avut întotdeauna vreme, loc și prilej să acordăm suficientă atenție celorlalți factori care participă la această interacțiune" [17]. Pe cît s-ar părea, cei care văd în momentul de ruptură renunțarea radicală la orice implicare *teoretică* a omului (negarea oricărei antropologii) și fundamentarea întregii teorii exclusiv pe conceptele (teoretice) : formațiune socială, forțe productive, raporturi de producție, suprastructură, ideologii, determinarea în ultimă instanță de către economie cad în grava eroare pe care încă Engels o vedea instalîndu-se și se străduia să-i prevină pe tinerii teoreticieni asupra ei. Ajuns aici, Engels va observa, totodată, că propria lor eroare (a lui Marx și a sa) se repartizează inegal asupra lucrărilor lor, resimțindu-se mai mult în expunerile cu caracter teoretic general și mai puțin în cele de analiză asupra unui capitol al istoriei, cînd această *lacună* a teoriei era suplinită în aplicarea ei practică la o cercetare determinată. „Dar de îndată ce ajungeam la expunerea vreunei perioade istorice — scrie Engels (în continuarea constatărilor de mai sus) — , deci la aplicarea practică, lucrurile se schimbau, și aici nu mai era cu putință nici o eroare" [18].

Care anume eroare nu mai era cu putință? Anume tocmai acea eroare care consta din neluarea în considerare a voințelor individuale,

[17] K. Marx și E. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, p. 461.
[18] *Ibidem*.

puse în paranteze şi excomunicate în spaţiul neteoretic al ideologiei. „Dar din faptul că *voinţele individuale* — scrie Engels — din care fiecare în parte nu vrea altceva decît ceea ce îi cer constituţia sa fizică şi împrejurările exterioare, în ultimă instanţă economice (fie ale sale personale, fie cele general-sociale) — nu realizează ceea ce vor, ci se contopesc într-o medie generală, într-o rezultantă comună, din acest fapt nu trebuie totuşi trasă concluzia că ele urmează să fie considerate nule. Dimpotrivă, *fiecare în parte contribuie la această rezultantă* şi, *în această măsură este cuprinsă în ea*" [19].

Asistăm, astfel, la o *re-validare* a „voinţelor individuale". Cursul istoriei nu poate fi înţeles fără impulsul dat de „voinţele individuale", şi tocmai de aceea istoria este opera lor. Şi tocmai de aceea orice „expunere a unui capitol istoric", deci orice „aplicare practică" a noii teorii la o analiză determinată, impunea cu necesitate, ca o cerinţă *a teoriei* însăşi, soluţionarea nemijlocită, în cursul practicii teoretice, a locurilor rămase încă albe, deci necunoscute ca atare ale teoriei. Numai aposteriori va fi constatat Engels că s-a produs această dezvoltare sau completare spontană a teoriei pe parcursul unor aplicări practice ale teoriei generale; şi aceasta era posibil, ba chiar decurgea în mod firesc pe parcursul cercetărilor teoretice *aplicative*, pentru că teoria generală însăşi, deşi lacunară sub acest raport, se constituise prin implicarea — neaparentă, dar nu mai puţin interioară — a acestui moment.

Confuzia care s-a putut naşte asupra acestui punct se datoreşte în fond faptului pozitiv (şi numai aparent paradoxal) că Marx şi Engels n-au renunţat niciodată la *momentul activ al umanului* în explicarea proceselor istorice, descoperind şi insistînd în schimb asupra naturii istoriceşte limitate şi deci determinată a acestui *moment activ*, ţinut sub controlul posibilităţilor subiective şi obiective ale unui anumit stadiu al dezvoltării istorice. Şi întrucît tocmai această înscriere lucidă în condiţiile date era în acelaşi timp condiţia descoperirii celor mai noi tendinţe care se conturau pe terenul realului, singurele care puteau întemeia o acţiune practică neizvorîtă din utopii, noua teorie se elabora firesc cu faţa spre descoperirea tendinţelor necesare de ansamblu ale epocii care tocmai îşi exprima particularităţile sale. Totodată, mecanismul relaţiilor capitaliste, generat de acţiunea „voinţelor individuale" şi exprimînd-o în limbajul ei universal, îşi dezvăluie cu aceeaşi energie tendinţa sa contrară, respectiv exercitarea unui control strîns şi progresiv asupra acţiunii „voinţelor individuale", determinîndu-le „să voiască" ceea ce decurgea cu necesitate din legea internă (dinamică) a întregului mecanism. Încît este corect să se observe că de fapt „voinţele individuale" sînt în tot atîta măsură creatoare de situaţii empirice originale (prin intermediul cărora produc istoria) pe cît sînt, la rîndul lor, produsul acestor situaţii şi se manifestă în marginile posibile ale unui anumit cadru istoric determinat. Or, pînă la Hegel, filozofia nici nu cutezase încă să-şi pună deschis această problemă, iar Hegel, care o descoperă în adîncul ascunzişului ei şi o pune cu o uluitoare siguranţă pe ordinea de zi a gîndirii timpului său, o descifrează totuşi în limitele compatibile cu

[19] *Ibidem* (subl. ns.).

o viziune idealistă şi antropocentrică asupra existenţei şi istoriei. Ceea ce le-a revenit astfel lui Marx şi Engels a fost să repună din nou întreaga problemă eliberînd-o de prizonieratul speculativ al filozofiei tradiţionale şi cutezînd să o dezvăluie în impudicitatea propriei sale goliciuni. Fără mituri, fără mitologii. Fără mituri şi mitologii, dar ştiind bine că în producerea istoriei mitul şi mitologia se constituie ca un moment activ şi creator, care nu poate fi înlăturat dintr-o teorie explicativă fără ca tocmai ceea ce este de cunoscut să rămînă incognoscibil. În aceiaşi termeni va fi abordată tema omului şi va fi *reconceput* sensul umanului, acţiunea „voinţelor individuale", validîndu-i-se astfel un statut teoretic corespunzător valorii sale euristice. Din nou Engels în Scrisoarea către Bloch : „Situaţia economică este baza, dar diferitele elemente ale suprastructurii : formele politice ale luptei de clasă şi rezultatele ei — constituţiile date de clasa biruitoare după cîştigarea luptei etc. — , formele juridice, fără a mai vorbi de **oglindirea tuturor acestor lupte reale în minţile participanţilor...** toate aceste elemente exercită de asemenea o influenţă asupra desfăşurării luptelor istorice şi determină, în multe cazuri, în special *forma* **lor**" [20]. „Oglindirea tuturor acestor lupte reale în minţile participanţilor" situează locul ; retorta unde condiţiile sociale se întîlnesc cu voinţlee individuale şi produc, în rezultat, ceva nou, iniţiativa umană, modul subiectului uman de a re-acţiona, tinzînd să facă din condiţiile date, care îl limitează, instrumentele propriei sale acţiuni libere şi supunîndu-şi, astfel, voinţei sale, ceea ce iniţial i se opunea. Dar tocmai acesta şi este conceptul de **om real** pe care Marx şi Engels îl opun abstractului „om real" feuerbachian. Omul nu mai este acum „iubire şi credinţă", ci „oglindirea" activităţii sale reale în propria sa minte, în deprinderi şi aptitudini, ca şi produsul însumat şi activ al acestei „oglindiri", care este tocmai manifestarea faptelor sale de viaţă, adunate în evenimente şi acţiuni din care se constituie istoria. Această **situare** concomitentă în planul umanului şi dincolo de el, în spaţiul relaţiilor sociale, al **modului de interacţiuni** care produce evenimentul vieţii istorice explică inevitabilitatea unei oarecare confuzii de planuri, cîtă vreme teoria nu este pe deplin elaborată în articulaţiile ei ; după cum explică — la Marx şi Engels — considerarea acestei laturi ca fiind implicaţia logică a întregii teorii, de unde lipsa de interes major pentru elaborarea ei distinctă şi explicită.

În acelaşi timp şi indiferent de cauze (subiective sau obiective) apare, aici, un spaţiu încă nelucrat şi abia indicat în elaborarea teoriei. Engels, ca şi Marx în scrierile sale, depăşeşte *în mers* dificultăţile care survin de aici şi contribuie astfel, deşi numai fragmentar, la conturarea unei teorii privitor la integrarea „voinţelor individuale", limitate şi contradictorii, în procesul istoric. Particularitatea acestui proces de asimilare rezultă din faptul că, topind „voinţele individuale", se păstrează totuşi propria lor originalitate, care rămîne astfel imprimată în substanţa evenimentului istoric, influenţează propria sa evoluţie şi dezvoltare. Tocmai la această împrejurare se referă Engels cînd îi scria lui Bloch : „Dar îndată ce ajungeam la expunerea vreunei perioade istorice, deci *la aplicarea practică* (subl. ns.), lucrurile se schimbau, şi aici *nu mai*

[20] *Ibidem*, p. 459—460 (subl. ns.).

*era cu putință nici o eroare*" (subl. ns.). Ceea ce pare a se contura astfel cu totul evident este că problema *ca atare* nu-și căpătase încă un statut teoretic explicit, nu se impusese ca o întrebare (dificultate) în măsură să solicite cercetări deosebite și în cele din urmă un răspuns elaborat. Sesizarea faptului că în acest punct e un loc slab al teoriei, apt să ducă la interpretări eronate survine abia și tocmai sub presiunea erorilor care începeau să apară în lucrările mai noi, în cuprinsul cărora viciul pînă atunci neaparent producea, după Engels, adevărate ravagii. Confruntat cu asemenea denaturări și combătîndu-le, Engels reține totodată existența acestei zone puțin elaborată a teoriei și atrage atenția asupra ei. Or, se abordează aici nu numai rolul ideilor sub forma abstractă a politicii, religiei, filozofiei (înțelese ca distincte de practica umană nemijlocită), ci felul în care acestea se fixează ca datini, deprinderi, moravuri și idealuri „în mințile participanților", în stările lor afective. Engels pune acum tocmai această problemă în centrul atenției, reacționînd caustic la orice unilateralitate, la orice neglijare a factorilor aleatorii. „Cu greu ar reuși cineva, fără a se face de rîs, să explice prin factorul economic existența fiecărui stătuleț german din trecut și din prezent sau originea permutărilor consoanelor din vechea limbă germană din sud...". Sau: „Din păcate însă prea des se întîmplă să crezi că ai înțeles perfect o teorie nouă și că poți jongla cu ea fără greutăți de îndată ce ți-ai însușit — și nici măcar întotdeauna bine — principiile ei fundamentale. Or, de acest reproș nu-i pot scuti pe unii dintre « marxiști »" mai noi, și acestor lucruri li se datorează și unele confuzii surprinzătoare..."[21]. Engels vede soluția în elaborarea teoriei dincolo de punctul odată atins, cu atît mai mult cu cît „concepția noastră despre istorie... e înainte de toate o călăuză pentru studiu, și nu o pîrghie pentru construcții în genul lui Hegel". Urmează: „Întreaga istorie trebuie studiată din nou, condițiile de existență ale diferitelor formațiuni sociale trebuie cercetate în amănunt înainte de a se încerca să se deducă din ele concepțiile politice, juridice, estetice, filozofice, religioase etc. care le corespund. În această direcție s-a făcut puțin pînă acum... Aici avem nevoie de un ajutor masiv, domeniul este nesfîrșit de vast...[22]"

Se sugerează astfel, și anume tocmai în această direcție, existența unei îndatoriri testamentare — Engels însuși lucrează în această direcție, dacă n-ar fi să ne referim decît la lucrările sale: *Ludwig Feuerbach...* și *Originea familiei...*, dintre care reluarea, după 40 de ani de la *Ideologia germană*, a criticii lui Feuerbach, dar și a lui Hegel pare a fi elocventă. Ar fi cu siguranță utilă o critică comparată a celor două texte Feuerbach, acela din 1845 (primul capitol, neterminat, din *Ideologia germană*) cu lucrarea din 1886. Revăzîndu-l în 1886. Engels îl consideră neconcludent. „Înainte de a trimite aceste rînduri la tipar — scrie el în *Prefața* din 1888 la *L. Feuerbach*.... —, am căutat vechiul manuscris din 1845—1846 și l-am răsfoit încă o dată. Capitolul despre Feuerbach nu este încheiat... Manuscrisul nu conține o critică a doctrinei feuerbachiene însăși; de aceea este inutilizabil pentru actualul meu scop"[23].

[21] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, p. 460 și 461.
[22] *Ibidem*, p. 458.
[23] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 357.

Or, critica doctrinei lui Feuerbach, pe care Engels a socotit necesar să o elaboreze din nou, constituie în întregul ei *o cercetare pozitivă asupra conceptului de om*, în limitele pe care le îngăduia natura polemică a subiectului abordat. O cercetare pozitivă în direcția distingerii *omului real* de fantoma lui abstractă, întruchipată în modelul feuerbachian. Căci Feuerbach, în ciuda nevoii sale de realitate sensibilă, „nu a știut să iasă din domeniul abstracțiilor". Ceea ce îi reproșează ca atare lui Feuerbach nu este *indicarea omului* și a relațiilor sale sensibile drept nodul gordian al filozofiei, cît faptul că (la Feuerbach) relațiile dintre oameni (în cazul de față, cele bazate pe înclinație reciprocă, anume dragostea dintre sexe, prietenia, mila, devotamentul) nu sînt considerate „pur și simplu drept ceea ce sînt prin ele însele, nelegate de reminiscențele unei religii particulare..., ci susține că ele își dobîndesc valoarea deplină abia atunci cînd li se conferă consfințirea superioară prin denumirea de religie" [24]. „Același Feuerbach care în fiecare pagină predică senzualitatea, cufundarea în concret, în realitate, devine cu totul și cu totul abstract de îndată ce începe să vorbească despre alte relații între oameni decît cele sexuale" [25]. Relațiile umane sînt reduse la cele morale, iar morala la relațiile dintre sexe, în surprinzătoare contradicție cu idealistul Hegel, care vedea morala ca pulsînd o dată cu întregul sistem al vieții sociale și incluzîndu-l. La Feuerbach apare tocmai contrarul: „În formă el este realist, ia drept punct de plecare omul; dar el nu vorbește de loc despre lumea în care trăiește acest om, și de aceea omul lui rămîne mereu același om abstract care figura în filozofia religiei. Acest om nu este născut din trup de femeie, ci ieșit din dumnezeul religiilor monoteiste; de aceea el nici nu trăiește într-o lume reală, formată și determinată istorice; deși întreține relații cu alți oameni, fiecare dintre aceștia este tot atît de abstract ca și el însuși" [26]. Ceea ce devine astfel evident, în această rediscutare a lui Feuerbach este că critica antropologismului său nu vizează invalidarea umanului în sfera și din unghiul noii teorii a materialismului istoric, ci, dimpotrivă, *necesitatea ridicării sale la concept*. Notele de radicalism extrem, încărcate de un oarecare nihilism din anii 1845—1846, cînd angajarea polemică viza înainte de toate răfuiala cu propria lor conștiință filozofică anterioară, dispar acum sub această căutare pozitivă, îndreptată spre *distingerea* elementelor care concură la elaborarea conceptului de om, în opoziție cu abstracția feuerbachiană (ieșită din dumnezeul religiilor monoteiste). Dar „pasul pe care nu l-a făcut Feuerbach trebuia totuși făcut; cultul omului abstract... trebuia înlocuit prin **știința despre oamenii reali** și despre dezvoltarea lor istorică" [27].

Critica lui Feuerbach, această *a doua* critică, după 40 de ani de practică teoretică pozitivă în direcția construirii noii teorii, reabilitează de fapt ideea unei antropologii (filozofice) ca parte integrantă a materialismului istoric. Ca și critica lui Hegel, a cărui depășire implica reevaluarea pozitivă a dialecticii sale revoluționare, critica lui Feuerbach, a

[24] *Ibidem*, p. 284.
[25] *Ibidem*, p. 285—286.
[26] *Ibidem*, p. 286.
[27] *Ibidem*, p. 289 (subl. ns.).

doua critică, apare ca o reevaluare pozitivă a descoperirii omului, prin depășirea omului abstract și înlocuirea lui cu *știința* despre oamenii reali și despre dezvoltarea lor istorică. Este de la sine înțeles că o asemenea știință, oricît de riguros ar fi ea concepută și elaborată, nu acoperă încă întregul spațiu al vieții sociale și nu poate fi identificată, de aceea, cu ceea ce reprezintă materialismul istoric în ansamblul său. Dar este o parte integrantă a întregului, fără de care întregul rămîne el însuși abstract, lipsit de înțelegerea propriei sale diversificări și a secretului dinamicii sale istorice, atît de inegale în timp și atît de contradictorii în spațiu.

Formularea lui Engels capătă valoarea unei concluzii, însumînd atît 1) rezultatele propriei sale munci teoretice în cercetări monografice (de pildă *Originea familiei...*), cît și 2) sesizarea faptului că neglijarea momentului antropologic devine sursa unor confuzii grave în noile lucrări teoretice de orientare marxistă. Ceea ce apare în acest sens nou și semnificativ într-o lucrare care ocupă o poziție de *sinteză a genezei și dezvoltării filozofiei marxiste* este tocmai această lumină proiectată asupra conceptului de om, care ar putea sta ca *moto* al unui tratat de antropologie marxistă :„... În istoria societății, **factorii activi sînt numai oamenii** înzestrați cu conștiință, care acționează cu rațiune sau cu pasiune în vederea unor scopuri anumite; nimic nu se întîmplă fără o intenție conștientă, fără un scop voit"[28]. Desigur, *scopul voit și urmărit* nu infirmă faptul că mersul istoriei este guvernat de legi generale interne; scopurile acțiunilor sînt voite, dar rezultatele care se obțin în fapt din aceste acțiuni au pînă la urmă *cu totul alte efecte* decît cele voite. Se formulează așa conceptul de istorie : „Oamenii își făuresc istoria, indiferent de rezultatele ei, prin aceea că fiecare își urmărește propriile sale scopuri, voite în mod conștient, iar rezultanta acestor numeroase voințe care acționează în direcții diferite și a multiplelor lor influențe asupra lumii exterioare este tocmai istoria. Prin urmare, *contează* și ceea ce vor numeroșii indivizi" [29]. Este vorba tocmai de *multiplele influențe* pe care le ercită „voințele singulare" asupra lumii exterioare și asupra rezultantei care se constituie în cursul istoriei. Engels a făcut demonstrația, în cercetările sale privind istoria vechilor germani sau în problema descompunerii relațiilor sclavagiste pe teritoriul Imperiului roman și geneza noilor relații feudale, cît de decisivă poate să devină, într-o anumită conjunctură a procesului istoric, înrîurirea pe care o exercită starea de spirit și caracterul moravurilor asupra întregului curs al dezvoltării istorice ulterioare. Se poate afirma, pe temeiul acestor cercetări, că, în împrejurări istorice de impas, cînd o civilizație intră în contradicție acută cu sine însăși, producînd o stare de demoralizare și de confuzie spirituală cu tendințe de generalizare, așa cum s-au petrecut lucrurile în anii de degradare internă și decădere a Imperiului roman sau așa cum par a se contura azi unele procese de disoluție în structurile tradiționale ale societății americane : disoluția familiei, disprețul față de munca productivă, ostilitatea rasială și revolta negrilor, starea revoluționară în campus-urile studențești, recursul în masă la stupefiante etc...., că, așadar, în asemenea situații

[28] *Ibidem*, p. 295 (subl. ns.).
[29] *Ibidem* (subl. ns.)

de impas, momentul *stării de spirit*, altfel subordonat — dar subordonat abia în ultimă instanță motivului economic — , poate deveni (tocmai datorită acestei distanțe) precumpănitor prin înrîurirea sa asupra cursului evenimentelor viitoare, modificînd astfel rezultanta istorică de durată. Poziția „de ultimă instanță" a economiei reprezintă, de aceea, numai premisa unei interpretări posibile într-o teorie prospectivă, dacă toate celelalte nivele — fie ele numai fenomenale — care se interpun între cauza din ultimă instanță și actul de voință (faptul empiric) introduc atîtea sensuri noi, atîtea modificări „eterogene" care dereglează pînă la nerecunoaștere „primul impuls" al economicului. Gîndirea teoretică este, astfel, confruntată cu această întrepătrundere de nivele, din al cărei joc se constituie fenomenele de durată ale istoriei. Orice unilateralitate se dezvăluie ca antiteoretică. Încît, dacă noua teorie, materialismul istoric, descoperă că trebuie cercetate forțele motrice care alimentează mobilurile oamenilor (printre care sfera producției se dezvăluie ca fundamentală), iar această cercetare merge de la fenomen la esență, urmează cu tot atîta necesitate că trebuie parcurs apoi drumul invers, de la forțe motrice de diferite grade de profunzime spre mobiluri, de la esență la fenomen, și aici întîlnirea cercetării cu speța umanului, stare de spirit, tradiții, moravuri, aptitudini și înclinații psihice, deprinderi și idealuri, această întîlnire și această confruntare devin de neevitat, fără ca teoria însăși să rămînă abstractă, neputincioasă și sterilă. Engels, în a doua critică a lui Feuerbach, ajunge explicit la această concluzie : „A aprofunda cauzele determinante care, în mod clar sau confuz, nemijlocit sau într-o formă ideologică, poate chiar fantezistă, se oglindesc ca mobiluri conștiente în mintea maselor în acțiune și a conducătorilor acestor mase, așa-numiții oameni mari, este singura cale în stare să ne pună pe urmele legilor care guvernează istoria în ansamblu, precum și diversele perioade și țări. Tot ceea ce îi pune în mișcare pe oameni trebuie să treacă prin mintea lor ; dar forma pe care o ia în această minte depinde în foarte mare măsură de împrejurări"[30]. Problema care se pune acum nu se reduce la a ști dinainte că „economicul determină în ultimă instanță", ci constă în „a aprofunda cauzele determinante" întrucît pot fi mai multe, venind din direcții contrarii și pot fi, de fiecare dată, un alt *complex* de cauze. Fără să se anuleze rolul de „ultimă instanță" al economiei, economia însăși poate să acționeze în modul cel mai diferit, chiar contradictoriu, cînd ca declanșator și stimulent, cînd ca frînă și factor de demoralizare, cînd și una și alta simultan, funcție de complexul de cauze prin desișul cărora se decantează, funcție de tipul uman sau de starea de spirit a claselor sociale cu care se confruntă și care le recepteză și interpretează *în spiritul propriei lor subiectivități*, istoricește formată. Este de reținut această teză : „Tot ceea ce îi pune în mișcare pe oameni trebuie să treacă prin mintea lor ; dar *forma*, pe care o ia în această minte depinde în foarte mare măsură de împrejurări". Iar *împrejurările* exprimă, fără distincție, mobilitatea condițiilor obiective, ca și ceea a condițiilor subiective. Subiectul uman este situat astfel, din nou, în locul pe care îl ocupă de fapt în complexul de cauze reale, care face posibilă și explică orice desfășurare istorică de durată. Abia

[30] *Ibidem*, p. 297.

pe acest temei conceptele de clasă socială şi rol istoric sau funcţie istorică devin inteligibile şi îşi găsesc locul în cuprinsul teoriei, nu sînt numai aparente şi ideologice.

În Prefaţa la *Originea familiei*... (prima ediţie din 1884) Engels scrie: „Potrivit concepţiei materialiste, momentul hotărîtor în istorie este, în ultimă instanţă, producţia şi reproducţia vieţii nemijlocite. Dar această producţie este şi ea de două feluri: pe de o parte, producerea mijloacelor de subzistenţă — alimente, îmbrăcăminte, locuinţă — şi a uneltelor necesare în acest scop; pe de altă parte, producerea omului însuşi, perpetuarea speciei"[31]. Rezultă de aici, cum arată Engels în continuare, că „rînduielile sociale în condiţiile cărora trăiesc oamenii dintr-o anumită epocă istorică... sînt determinate de ambele feluri de producţie: de treapta de dezvoltare pe care se află, pe de o parte, munca, iar pe de ată parte familia" [32]. Omul apare, evident, în ambele „feluri de producţie". Şi, dacă în muncă nu este decît în calitate de *forţă de producţie*, în familie *omul devine în sine scop* încă înainte ca societatea însăşi să fi descoperit şi asimilat un asemenea sens major, deşi încă plasat în viitor, al existenţei umane. Dar teoria descoperă, ca o previziune, această posibilitate şi o descoperă nu dintr-un oarecare impuls ideal, mobil, generos şi umanitar, ci observînd cum din adîncurile cele mai obscure ale istoriei omul îşi pune pecetea sa asupra evenimentului care-l depăşeşte, observînd cum omul îşi produce, chiar şi indirect, pînă acum mai ales indirect şi inconştient, condiţia propriei sale umanităţi, infiltrînd chiar în această condiţie cîte ceva din sensul uman al propriei sale existenţe.

Descoperirea şi elaborarea teoretică a acestei tendinţe îi aparţin lui Engels. Dar Engels însuşi se considera pe sine, după moartea lui Marx, executorul unui mandat testamentar.

---

[31] *Ibidem*, p. 27.
[32] *Ibidem*, p. 27—28.

# ELEMENTE DE METODOLOGIA ȘTIINȚEI ÎN OPERA LUI FRIEDRICH ENGELS

DE

ȘTEFAN GEORGESCU

Din oricare parte s-ar privi personalitatea lui Friedrich Engels, nu poate să nu frapeze caracterul enciclopedic al formației sale spirituale, universalitatea științei pe care — cu o rară capacitate de intuiție a esențialului și a noului — a ajuns să și-o însușească și s-o pună în serviciul construcției teoretice. Opera lui Engels este strîns legată de ceea ce era nou în știința de atunci și profund angajată în dezbaterile teoretice ale vremii.

Desigur, multe din faptele științifice pe care se sprijină gîndirea lui Engels sînt astăzi perimate. De aceea nu este întreprindere mai facilă decît de a-l dezminți pe acest teren. Cu aceeași lipsă de dificultate se poate demonstra însă că imensa majoritate a reflecțiilor filozofice sugerate de acele fapte, fiind luminate de înțelegerea lor dialectică, au supraviețuit epocii, confirmîndu-se ca predicții ale evoluției ulterioare a lucrurilor. Pentru a învedera actualitatea gîndirii lui Engels este necesară degajarea conținutului ei de formele trecătoare în care a luat naștere.

Un loc însemnat ocupă în gîndirea lui Engels reflecțiile de filozofie a științei, iar în cadrul acestora se pot găsi numeroase și profunde idei aparținînd unei ramuri a metaștiinței care s-a desprins ca disciplină independentă în ultimele decenii, anume *metodologia*.

Cu tot interesul pe care l-ar prezenta un recensămînt al acestora, care va trebui făcut într-o zi, acest lucru nu ar fi nici posibil, nici util în împrejurarea de față; ne vom mărgini la semnalarea cîtorva, pentru a arăta — nu doar că operei lui Engels i se poate da astăzi o lectură nouă — adevăr banal, valabil pentru orice lucrare și pentru orice moment — , ci că ea poate fi citită, cu mari beneficii, cu optica metodologiei și, mai general, a epistemologiei actuale.

Opera lui Engels conține descrieri și aprecieri — adeseori, e drept, fragmentare — ale unor metode variate de cunoaștere, de la cele mai

Rev. filoz., **17**, *12*, p. 1467 – 1474, București, 1970

generale şi mai frecvent urmate de către gîndire pînă la unele cu totul speciale, ţinînd de domeniul metodologiei euristice.

La nivelul cel mai înalt al ierarhiei demersurilor intelectuale prin care se creează ştiinţa se situează atitudinile generale pe care le ia gîndirea atunci cînd se află în faţa problemelor; astfel sînt *analiza* şi *sinteza*, cărora Engels le consacră numeroase referiri valabile fără excepţie şi astăzi. Tot aici pot fi rînduite consideraţiile lui asupra demersurilor *inductiv* şi *deductiv*, care nu se restrîng la a fi tipuri de raţionament (şi la care, cum insistă Engels, nu se reduc formele raţionamentului), putînd fi tratate ca suprametode de gîndire.

Combătînd opunerea lor prin polarizare, Engels dovedeşte, prin răsturnările produse sistematic în ştiinţă, justeţea tezei lui Hegel despre caracterul problematic al concluziilor inducţiei amplificatoare şi respinge cu referire la crearea termodinamicii „pretenţia inducţiei de a fi forma unică sau cel puţin, predominantă a descoperirilor ştiinţifice..."[1]. Engels sugerează astfel ideea valorii euristice a deducţiei într-o epocă în care acest demers de gîndire era, în general, în dizgraţie. El a sesizat apropierea faţă de deducţie a inducţiei analitice, intensionale, constînd în decelarea esenţei în spatele fenomenului, a necesităţii dincolo de contingenţă.

O contribuţie din cele mai preţioase la îndrumarea ştiinţei constă în rezolvarea dialectică a problemei raportului dintre *fapt* şi *teorie*. Recunoscînd rolul fundamental al faptului în construcţia ştiinţei, Engels scrie: „Sîntem cu toţii de acord că în fiecare domeniu ştiinţific, în natură, ca şi în istorie, trebuie să plecăm de la *faptele* date...; că deci şi în ştiinţa teoretică a naturii conexiunile nu trebuie născocite şi introduse în fapte, ci descoperite în fapte şi, odată descoperite, demonstrate, pe cît posibil, experimental" [2].

Împotriva paninductivismului ieşit din empirism, Engels a înţeles însă limitele cunoaşterii experimentale, arătînd că „observaţia empirică nu poate demonstra niciodată singură în mod satisfăcător necesitatea"[3] şi că enunţurile — ştiinţifice sau filozofice — pot fi evaluate epistemologic numai în plan teoretic; luînd exemplul teoriei identităţii calitative absolute a materiei, el arată că „empiric ea poate să fie tot atît de puţin respinsă pe cît poate să fie demonstrată"[4].

Marele merit al lui Engels în această privinţă constă în aceea că, împotriva curentului epocii — generat de pozitivism — care îşi închipuia că se poate face ştiinţă în dispreţul teoriei, el a restituit acesteia din urmă demnitatea şi importanţa ei adevărată, relevînd dincolo de necesitatea imperioasă de a clasifica şi sistematiza materialul empiric caracterul presant al nevoii de teorie. Dialectica, arăta Engels, „devine o necesitate absolută pentru ştiinţa naturii" [5] ajunsă în faza transformării cunoaşterii „dintr-o ştiinţă empirică într-una teoretică" [6]. În acest nou stadiu, „metodele empirice sînt neputincioase, aici nu ne poate ajuta

---

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 526.
[2] *Ibidem*, p. 353.
[3] *Ibidem*, p. 527.
[4] *Ibidem*, p. 549.
[5] *Ibidem*, p. 503.
[6] *Ibidem*, p. 494.

decît gîndirea teoretică" [7]. Și cum în natură gîndirea este dată numai ca aptitudine, ea trebuie dezvoltată, cultivată, singurul mijloc în acest scop fiind „studiul filozofiei de pînă acum" [8]. Cît de mult dezavua Engels empirismul și prețuia teoria rezultă și din afirmația lui că „o națiune care vrea să fie la înălțimea științei nu se poate lipsi de gîndire teoretică" [9]. El a demonstrat, totodată, cît de dăunătoare pot fi teoriile false, ceea ce este încă o dovadă a rolului oricărei teorii.

Multe din ideile care alcătuiesc patrimoniul actual al *epistemologiei* sînt profund elaborate, iar altele numai schițate în opera lui Engels, care este și în acest domeniu un mare precursor. Amintim numai, fără a ne opri asupra ei, ampla *teorie a adevărului*, larg însușită și în afara marxismului, dezvoltată detaliat, pe multiple planuri, de către Engels. Cele mai importante rezultate ale ei sînt relativizarea adevărului la condițiile și limitele epocii și, mai ales, demistificarea lui prin demonstrarea faptului, aparent paradoxal, că tocmai exaltarea adevărului ca „absolut", „etern" etc. conduce cunoașterea către platitudini și banalități.

Se pare că Engels a intuit faptul că adevărul aparține planului epistemologic, metaștiințific atunci cînd scrie că „lucrările cu adevărat științifice evită, de regulă, asemenea expresii dogmatice-morale ca eroare și adevăr..." [10]. Știința este căutare de adevăr, dar nu orice adevăr satisface nevoia de cunoaștere științifică.

În viziunea profund dialectică pe care și-a format-o Engels asupra științei și adevărului i-a apărut ca inevitabilă revizuirea oricărei cunoștințe, oricît de solid ar părea așezată. „Survin destul de des — scrie el — descoperiri... care ne silesc să supunem unei revizuiri totale toate adevărurile definitive, ultime stabilite pînă la această descoperire... și să înlăturăm pentru totdeauna mormane întregi de asemenea adevăruri" [11]. Engels opune adevărului static și banal al constatării cunoștința construită în planul gîndirii teoretice, care rezolvă problemele „de cele mai multe ori numai pe porțiuni, printr-o serie de cercetări care durează adesea secole" [12].

Asemenea idei profunde au avut puternice rezonanțe în epistemologia ultimelor decenii. Între alții, K. R. Popper, de pildă, arată că știința nu poate fi sumă de truisme și dezvoltă, în alt context, ideea că ceea ce vizează știința este nu pur și simplu adevărul, ci adevărul interesant și semnificativ.

Deschiderea științei la propriile revizuiri apare la Engels ca progres al cunoașterii către aproximări mereu mai bune, către teorii mai cuprinzătoare și mai profunde.

Cu referire la faptul că legea lui Boyle s-a dovedit valabilă numai în anumite limite, el arată că și acolo „este exactă numai cu aproximație, ea pierzîndu-și valabilitatea în special la gazele care pot fi lichefiate prin comprimare" [13]. Același lucru cu „legea căderii corpurilor, care

---

[7] *Ibidem*, p. 349.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*, p. 351.
[10] *Ibidem*, p. 91.
[11] *Ibidem*, p. 87.
[12] *Ibidem*,
[13] *Ibidem*.

devine inexactă la numai cîteva minute de la începerea căderii, căci în acest caz nu mai putem considera, fără a comite o eroare, raza Pămîntului = $\infty$, iar atracţia Pămîntului creşte în loc să rămînă egală cu ea însăşi, cum presupune legea căderii a lui Galilei" [14]. Într-adevăr, legile empirice ale lui Galilei nu sînt valabile decît pentru cazul ideal al căderii libere în vid, şi chiar pentru acesta numai aproximativ. La Newton, gravitaţia nu mai este constantă, acceleraţia corpurilor în cădere crescînd cu scăderea distanţei faţă de centrul Pămîntului.

Dacă n-a formulat explicit, Engels a sugerat prin aceste consideraţii ideea profundă că, în dialectica dezvoltării cunoaşterii, noile teorii regîndesc pe cele anterioare, determinînd limitele valabilităţii lor şi încorporîndu-le sub formă de cazuri particulare.

Înţelegînd că numai teoriile se înlocuiesc, în timp ce faptele cunoscute, eventual cu ajutorul lor, se sumează, se cumulează, Engels a dat aproape o descriere a procedurii care în metodologia euristică se numeşte metoda reînnoirii unei teorii: „... În chimie, teoria flogisticului a furnizat abia după un secol de muncă experimentală materialul cu ajutorul căruia Lavoisier a putut să descopere în oxigenul preparat de Priestley antipodul real al flogisticului imaginar şi să răstoarne în întregime teoria flogisticului. Dar prin aceasta rezultatele experimentale ale flogisticii nu au fost cîtuşi de puţin eliminate. Dimpotrivă, ele au rămas în picioare însă formularea lor a fost inversată, tradusă din limbajul flogisticii în limbajul chimiei contemporane, şi şi-au păstrat valabilitatea" [15].

Reînnoirea vocabularului teoriilor ştiinţifice îi apare lui Engels ca o cale de a le face mai comprehensibile; el citează cazul descoperirii unor relaţii seriale ale vreunui corp chimic în urma căreia „vechea lui denumire devine o piedică pentru înţelegerea lui şi trebuie înlocuită *printr-o denumire care indică seria* (parafine etc.)" [16]. Engels s-a referit în mai multe rînduri la unele probleme ale limbajului ştiinţei.

De la constatarea caracterului aproximativ şi deschis al cunoaşterii, Engels a ajuns în mod logic la concluzia că adevărul şi falsul sînt cadre prea strîmte pentru a putea cuprinde toată bogăţia rezultatelor gîndirii. Adevărul şi eroarea „au valabilitatea absolută numai pentru un domeniu foarte limitat" [17], dincolo de care aplicarea lor „devine relativă şi deci inutilizabilă pentru o exprimare ştiinţifică precisă" [18]. Mijloacele pentru exprimarea valorilor intermediare (aproximativ, indeterminat, plauzibil, verosimil) au fost şi sînt construite de către logicile polivalente şi probabiliste.

Dialectician de excepţională pătrundere, Engels a sesizat în mod complex relativitatea ştiinţei în înţelesul de a o fi considerat ca o construcţie în continuă realizare, deschisă nu numai deasupra, spre viitor, ci şi dedesubt, în punctele ei de plecare, în fundamentele ei, care nu pot fi considerate ca definitiv încheiate, imuabile, absolute. Una din erorile empirismului exclusivist este, arată Engels, de a-şi „închipui că operează

---

[14] *Ibidem*, p. 568.
[15] *Ibidem*, p. 355.
[16] *Ibidem*, p. 590.
[17] *Ibidem*, p. 89.

numai cu fapte incontestabile. În realitate însă, el operează de preferinţă cu reprezentări moştenite, cu produse în mare parte perimate ale gîndirii predecesorilor săi... Acestea îi servesc drept bază pentru nesfîrşite calcule matematice, în care natura ipotetică a premiselor poate fi uşor dată uitării datorită rigorii formulelor matematice"[19].

Formularea implică recunoaşterea dreptului ştiinţelor de a începe într-un punct relativ, de a construi teorii ipotetico-deductive, care nu pretind să se formeze şi să se desfăşoare la adăpostul unor puncte de plecare inatacabile, să urce la fundamente ultime, absolute. Această recunoaştere apare *expresis verbis* în rîndurile următoare: „Desigur, învinuirea adusă lui Darwin că ajunge la un impas acolo unde i se rupe firul descendenţei este o învinuire gravă, dar irefutabilă. Din păcate, ea poate fi adusă ştiinţelor naturii în ansamblul lor. Acolo unde li se rupe firul descendenţei, ele au şi ajuns «la un impas»"[20].

Caracterul ipotetic-deductiv al construcţiilor ştiinţifice este invocat de Engels pentru a apăra ştiinţele naturii de reproşul că, fiind construite dintr-un punct de vedere geocentric, ar avea o valoare minoră. „Aceste ştiinţe — scrie el — nu pierd nimic cînd se spune despre ele că sînt valabile numai pentru Pămînt şi că sînt deci numai relative... (Este suficient) să ştim că în circumstanţe identice *trebuie să urmeze* pretutindeni aceleaşi consecinţe"[21].

Într-adevăr, în ştiinţă, cel mai adesea propoziţiile de la care se pleacă sînt inferate inductiv, prin amplificare, sînt interpolări sau extrapolări. Adică nu sînt absolut sigure. Dar şi atunci deducţia rămîne nu numai posibilă, ci profund instructivă. Se ştie, astfel, că se poate ca, în raţionamentul „B este A, C este B, de unde C este A", premisa majoră B este A să nu fi fost stabilită cu certitudine; dar va fi totdeauna adevărat că, *dacă* B este A şi *dacă* C este B, *atunci* şi *numai atunci* C este A. Acesta este modul în care trebuie înţelese propoziţiile ştiinţei actuale. Cum am arătat că rezultă din opera lui, Engels a sesizat această înţelegere şi a înaintat într-o anumită măsură pe drumul ei. Dacă, deşi avea repere pentru înţelegerea lor, s-a oprit în faţa problemelor naturii şi a funcţionalităţii axiomelor în construcţia ştiinţifică, este datorită tributului plătit atmosferei generale empiriste. Apărînd teza originii experimentale a întregului conţinut al gîndirii, el nu ia în considerare capacitatea gîndirii de a obţine cunoştinţe din alte cunoştinţe, de a se îmbogăţi şi prin cercetări purtînd asupra formelor cunoaşterii, nu numai asupra conţinutului ei. În aceste condiţii — tratînd static primitivitatea şi indemonstrabilitatea axiomelor —, el a crezut că acestea pot fi explicate ca rezultat al „«unei eredităţi acumulate»"[22].

Opera lui Engels aduce contribuţii la defrişarea comprehensiunii a numeroase alte concepte ale epistemologiei şi metodologiei; acesta este cazul conceptului de *problemă*, în legătură cu care el sesizează fenomenul numit, în terminologia teoriei actuale a informaţiei, „creşterea entropiei de laborator" atunci cînd scrie că „fiecare problemă rezolvată ridică

[19] *Ibidem*, p. 438.
[20] *Ibidem*, p. 72.
[21] *Ibidem*, p. 536.
[22] *Ibidem*, p. 562.

un număr imens de probleme noi"[23]. Este de asemenea cazul conceptului de *ipoteză*, a cărei funcționalitate este explicată dialectic. Engels arată că numai această înțelegere logică și dialectică a mulțimii și schimbării ipotezelor nu conduce prin relativism la scepticism sau agnosticism.

Apreciind sub raport metodologic conceptul de *definiție*, Engels arată că trebuind „să se limiteze la fenomenele cele mai generale și mai simple, din punct de vedere științific, toate definițiile au o valoare redusă"[24]. Însă „pentru *uzul curent*, o scurtă prezentare a trăsăturilor celor mai generale și totodată mai caracteristice într-o așa-numită definiție poate fi adesea utilă, ba chiar necesară, și nu poate dăuna dacă nu i se cere mai mult decît poate exprima" [25]. Subliniind că „definițiile sînt foarte comode" [26], Engels consideră comoditatea, operaționalitatea, economicitatea în privința efortului psihic solicitat — însușiri subsumabile marelui principiu metodologic al simplicității — ca fiind determinări favorabile aprecierii pozitive a unui demers de gîndire.

Dintre noțiunile cărora Engels le-a relevat și semnificația metodologică, amintim pe cele de *simplu* și *complex*. Se știe, și Engels a reamintit, că sub aspect filozofic ele își pierd sensul: „Organismul — scrie el — nu este *nici* simplu, *nici* compus, oricît ar fi de complex" [27]. Într-adevăr, nici din punct de vedere ontologic, nici gnoseologic nu există limită de simplitate, structuri indecompozabile, „cărămizi" ale universului.

Dar sub unghi metodologic aceste restricții dispar, existînd libertatea de a trata orice structură ca limită de simplitate, ca atom de structură. Această libertate pusă în valoare numai în ultima vreme în conceptele metodologice de „cvadripol" sau „cutie neagră" a fost sesizată de Engels sub forma legitimității unei multitudini a punctelor de vedere din care poate fi determinat un concept oarecare (unitatea, infinitul, măsura).

Arătînd că moleculele sînt infinit de mici față de macrocorpuri, că în raport cu acestea din urmă, adică cu masele și dimensiunile corpurilor experienței zilnice, masa și raza Pămîntului apar ca infinit de mari — cum și sînt tratate în mecanica terestră galileană — , dar că „nu numai Pămîntul, ci întregul sistem solar și toate distanțele din el apar, la rîndul lor, ca infinit mici de îndată ce ne ocupăm de distanțele care se evaluează în ani-lumină ale sistemului stelar..." [28], Engels trage concluzia că se poate concepe „un infinit nu numai de ordinul întîi, ci și de ordinul doi..." [29] ș.a.m.d., că deci există o multitudine de nivele de simplitate (și/sau de complexitate) la care se pot considera lucrurile. Aceleași concluzii sînt implicate și în considerațiile asupra dialecticii raportului dintre unitate și pluralitate: „... La măsurarea liniilor, a suprafețelor și a volumelor constatăm că putem lua drept unitate orice mărime de ordinul corespunzător și tot astfel la măsurarea timpului, a greutății, a mișcării etc. Pentru măsurarea celulelor, milimetrul și miligramul sînt prea mari,

[23] *Ibidem*, p. 87.
[24] *Ibidem*, p. 82.
[25] *Ibidem*, p. 617.
[22] *Ibidem*, p. 82.
[27] *Ibidem*, p. 512.
[28] *Ibidem*, p. 563.
[29] *Ibidem*.

pentru măsurarea distanțelor stelare sau a vitezei luminii kilometrul este deja incomod de mic"[30] etc. etc. Este, astfel, subliniată relativitatea cunoașterii sub aspectul nou al unui element de convenționalitate pe care nu poate să nu-l includă. De aici poate fi trasă logic concluzia că este o obligație metodologică de a defini totdeauna nivelul la care se plasează analiza, „ordinul corespunzător", căruia aparțin concluziile care sînt adesea — conform teoriei tipurilor a lui Russell — netransferabile de la un nivel la altul.

Altă contribuție importantă adusă de Engels la elaborarea unor probleme de metodologie a științei constă în aprecierile făcute de el asupra *transferului de concepte* sau de vocabular dintr-un domeniu al științei în altul, transfer care s-a verificat ca o metodă plină de riscuri, dar și de promisiuni. Ideile lui în această privință apar mai ales în referirile la teoria darvinistă și îndeosebi la legea luptei pentru existență, a căror geneză o explică printr-un transfer de concepte și care, odată elaborate, au condus la un retransfer, unii oameni începînd „să vadă pretutindeni numai *luptă*"[31]. „Întreaga teorie a lui Darwin despre lupta pentru existență este, pur și simplu, o transpunere din domeniul societății în al naturii însuflețite a teoriei lui Hobbes despre *bellum omnium contra omnes* și a teoriei economice burgheze despre concurență, precum și a teoriei malthusiene despre populație. După efectuarea acestui tur de forță (a cărui justificare necondiționată, mai ales în ceea ce privește teoria malthusiană, mai este foarte discutabilă) este foarte simplu a retranspune această teorie din istoria naturii în istoria societății"[32]. Se vede că Engels nu respinge *de plano* transferul operat, ci se îndoiește de justificarea lui absolută, consideră discutabilă legitimitatea extrapolării mai ales a tezelor malthusiene. Cum arată în continuare*, el acceptă argumentul pentru a-l supune însă analizei și apreciază ca imposibilă numai „orice transpunere fără rezerve" dintr-un domeniu în altul.

Engels exprimă același acord de principiu și aceleași obiecții împotriva exceselor și în legătură cu transferul conceptului de *lucru* (în limba germană, lucru mecanic și muncă sînt omonime, fiind desemnate prin cuvîntul „die *Arbeit*"). „Această categorie este transpusă de teoria mecanică a căldurii din economia politică în fizică (căci *fiziologic* ea mai este departe de a fi determinată în mod științific), dar aici ea este definită într-un mod cu totul diferit..."[33]. El arată în continuare că încercarea de reimportare a categoriei termodinamice de lucru în economia politică „nu ar duce decît la absurdități"[34]. Cu alt prilej, Engels denunțase și transferul neinspirat de metode, arătînd, pe exemple din chimia

[30] *Ibidem*, p. 556 (subl. ns.).
[31] *Ibidem*, p. 602—603.
[32] *Ibidem*, p. 603.
* „Dar să acceptăm pentru moment, *for argument's sake*, această formulă: «lupta pentru existență». Animalul ajunge în cel mai bun caz *să culeagă*, pe cînd omul *produce*, el creează mijloace de subzistență, în sensul cel mai larg al cuvîntului, pe care natura nu le-ar fi produs fără el. Aceasta face imposibilă orice transpunere fără rezerve a legilor care guvernează viața societăților animale la societatea omenească" (ibidem).
[33] *Ibidem*, p. 605.
[34] *Ibidem*, p. 606.

experimentală, „cum metode vechi, comode, adaptate la practica uzuală de pînă acum se transmit în alte domenii şi devin aici o piedică"[35].

Metoda euristică a transferului constă deci în a se încerca folosirea unui concept sau a unei metode în afara cîmpurilor lor de valabilitate cunoscut. Într-adevăr, chiar cînd nu se aplică asupra unor concepte sau tehnici de cercetare învechite, metoda transferului este destul de riscantă şi duce, în cele mai multe cazuri, la eşec ; ea permite însă rare, dar mari creaţii ştiinţifice, cum a fost şi cazul darvinismului. Cibernetica, semiotica, teoria informaţiei şi multe altele stau, de asemenea, mărturie cu privire la virtuţile ei inovatoare.

Istoria şi teoria ştiinţei au reţinut şi confirmat previziunea lui Engels că cele mai mari rezultate sînt de aşteptat din partea cercetărilor purtate asupra punctelor de contact dintre ramurile ştiinţei [36]. De asemenea, aşa-numita lege a accelerării dezvoltării proporţional cu patratul distanţei în timp de la punctul de plecare s-a verificat nu numai ca postdicţie riguroasă, descriind evoluţia ştiinţei de la Copernic la Engels, ci şi ca predicţie, ştiinţa dezvoltîndu-se în ultimul secol în mod exponenţial.

Orice teorie a ştiinţei şi, mai ales, orice teorie a teoriilor ştiinţei trebuie să se refere la aportul adus de Friedrich Engels la constituirea ei.

---

[35] *Ibidem*, p. 589 ; vezi şi p. 635.
[36] Vezi *ibidem*, p. 587—588.

# DESPRE SENSUL ȘI ACTUALITATEA DISTINCȚIEI DINTRE CUNOAȘTEREA EMPIRICĂ ȘI CUNOAȘTEREA TEORETICĂ ÎN DIALECTICA NATURII

DE

MIRCEA FLONTA

În cîteva pasaje din *Dialectica naturii* [1], Engels examinează critic „paninductivismul", punct de vedere susținut de marii naturaliști ai epocii, ca, de pildă, Haeckel, după care enunțurile științelor teoretice ale naturii ar fi luat naștere prin inducție amplificatoare, prin simpla generalizare a datelor de observație și experimentale.

Engels considera „paninductivismul" ca ilustrativ pentru lipsa de cultură filozofică a naturaliștilor vremii sale. Celor care apreciază că inducția amplificatoare ar fi o metodă infailibilă de cunoaștere a naturii trebuie să li se amintească, crede Engels, anumite argumente uitate ale lui D. Hume despre limitele cunoașterii empirice.

Generalizările empirice, oricît de mare ar fi numărul faptelor și oricît de întinsă ar fi experiența pe care s-ar sprijini, a arătat Hume, sînt lipsite de necesitate și pot fi oricînd infirmate de noile constatări faptice. Engels invocă clasificările sistematice pentru a ilustra ideea lui Hume că prin inducție incompletă, generalizatoare putem ajunge la rezultate probabile, și nu certe, necesare : „Dacă inducția ar fi cu adevărat atît de infailibilă, nu ar fi posibile răsturnările din clasificarea lumii organice care se înlătură atît de repede una pe alta? Ele sînt produsul cel mai autentic al inducției și totuși se anulează una pe alta" [2].

Amintind limitele inducției amplificatoare, Engels abordează deci o temă centrală a filozofiei lui D. Hume. Atît referirile directe la limitele inducției și la rolul practicii în fundamentarea ideii de cauzalitate, care se fac în aceste pasaje, cît și contextul în care sînt făcute permit, după părerea noastră, degajarea cîtorva concluzii.

În primul rînd reținem că Engels apreciază drept întemeiată teza lui Hume cu privire la imposibilitatea de a întemeia un enunț cauzal,

---

[1] Vezi F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1966, p. 203—210.
[2] *Ibidem*, p. 206.

caracterizat prin necesitate și universalitate, pe baza generalizării constatărilor faptice, adică pe calea inducției amplificatoare.

Argumentînd această teză, Hume arătase, în *Cercetare asupra intelectului omenesc*, că noi putem cunoaște prin observații singulare succesiunea repetată a două evenimente, dar nu puterile ascunse prin care un eveniment îl produce pe altul. Nu avem deci nici un temei pentru a afirma relația necesară dintre cele două evenimente și pentru a afirma, pe baza constatării producerii primului eveniment, necesitatea producerii celui de-al doilea. Cînd o anumită succesiune a evenimentelor s-a produs de foarte multe ori în experiența noastră trecută, fără să aibă loc vreodată un caz contrar, un contraexemplu (de pildă creșterea temperaturii și dilatarea corpurilor) ia naștere un sentiment de obișnuință, și noi așteptăm după producerea primului eveniment ca să se producă și cel de-al doilea, presupunînd că viitorul va semăna cu trecutul. În asemenea cazuri, noi acordăm producerii celui de-al doilea eveniment o probabilitate mare, ceea ce echivalează cu certitudinea practică asupra producerii evenimentului.

Hume distinge net certitudinea practică, ca sentiment, ca încredere subiectivă în producerea unui eveniment, de certitudinea teoretică, care poate fi întemeiată numai pe cunoașterea unei conexiuni necesare între evenimente. Dar prin observații empirice, noi (și nu este vorba, în acest caz, numai de experiența unui individ, ci de experiența colectivităților și a generațiilor) nu constatăm de fapt decît că într-un număr foarte mare de cazuri, după primul eveniment, s-a produs cel de-al doilea.

Engels subliniază justețea concluziei lui Hume că, prin generalizarea unor constatări faptice oricît de numeroase și de concordante, noi nu putem întemeia enunțuri universale și necesare, cum sînt, de pildă, cele exprimate prin propozițiile cauzale. „Observația empirică nu poate demonstra niciodată singură în mod satisfăcător necesitatea. *Post hoc*, și nu *propter hoc*"[3]. Și, mai jos : „E drept că succesiunea regulată a anumitor fenomene din natură poate da naștere reprezentării de cauzalitate : căldura și lumina, care apar o dată cu Soarele ; dar aceasta nu constituie o dovadă, și în aceeași măsură scepticismul lui Hume ar avea dreptate să afirme că regularitatea unui *post hoc* nu poate fonda niciodată un *propter hoc*"[4].

Nu încape îndoială, prin urmare, că Engels acceptă o teză a lui Hume : inducția amplificatoare poate produce numai cunoștințe probabile, pasibile să fie infirmate într-o observație viitoare, oricît de mare ar fi numărul de confirmări pe care le-au primit aceste cunoștințe în experiența trecută.

În al doilea rînd, considerarea acestor pasaje din *Dialectica naturii*, ca și a altora din aceste manuscrise, precum și din lucrările publicate, ne duce la concluzia că Engels face o distincție netă între cunoașterea empirică și cunoașterea teoretică, între corelațiile empirice, care întemeiază doar anticipări probabile (probabilitate care crește o dată cu numărul confirmărilor, fără a atinge vreodată punctul-limită, adică certitudinea teoretică) și legile teoretice ale științei, care fac posibile anticipări necesare.

[3] *Ibidem*, p. 207
[4] *Ibidem*, p. 208.

Conștiința acestei distincții la Engels implică conștiința faptului că analiza critică făcută de Hume limitelor cunoașterii omenești și concluzia sa cu privire la imposibilitatea de a întemeia ideea conexiunii necesare dintre ceea ce numim cauză și efect nu sînt îndreptățite decît cu referire la cunoașterea empirică, la cunoștințele care iau naștere prin simpla generalizare a datelor de observație. Aprecierea întregii cunoașteri omenești ca o cunoaștere empirică, care ne spune numai ceea ce a fost și este și nu ceea ce trebuie să fie, rezultă la Hume, ca și la continuatorii cei mai reprezentativi ai liniei lui Hume pînă la Wittgenstein și la membrii Cercului de la Viena, ca o consecință necesară implicată în concepția empiristă asupra izvoarelor cunoașterii. Pentru gnoseologia empiristă, limitele cunoașterii empirice sînt limitele întregii cunoașteri omenești. Gnoseologia empiristă intră, prin urmare, în conflict cu faptul existenței unei științe teoretice a naturii, și tocmai înțelegerea acestui fapt a constituit punctul de plecare al reconstrucției epistemologice întreprinse de Kant.

Ideea că empirismul nu oferă o epistemologie satisfăcătoare a științelor teoretice ale naturii este un motiv central al manuscriselor filozofice ale lui Engels, și faptul în sine invită la reflecție.

Polemica cu empirismul ocupă un loc considerabil mai mic în lucrările publicate ale lui Engels, și acest lucru poate fi ușor explicat, după părerea noastră, dacă ținem seama de rolul și ponderea pe care le-au avut finalitățile ideologice în publicistica filozofică a lui Engels, ca și a lui Marx și Lenin de altfel. Este evident că analiza critică a empirismului nu răspundea unor asemenea finalități. În filozofia epocii, empirismul și materialismul erau strîns legate. Filozofia empiristă a cunoașterii se prezenta spiritului vremii, mentalității filozofice curente, ca un punct de plecare în critica idealismului speculativ și în întemeierea concepției materialiste despre lume, iar marea majoritate a adepților și a susținătorilor materialismului filozofic, îndeosebi din rîndul oamenilor de știință ai epocii, nici nu puteau concepe o explicație materialistă a cunoașterii care să nu se întemeieze pe principiile empirismului.

Manuscrisele filozofice ale lui Engels — o imagine, desigur, săracă și extrem de schematică a preocupărilor și ideilor sale epistemologice — ne dezvăluie, totuși, cît de departe era Engels de un asemenea punct de vedere. Dacă delimitarea de empirism ocupă un loc atît de important în notele lui Engels, motivul nu poate să fie, după părerea noastră, decît unul singur : conștiința faptului că empirismul reprezintă o epistemologie vetustă, legată de un stadiu depășit în dezvoltarea științelor naturii. Reluînd o formulă folosită adesea de Engels, am putea spune că empirismul, ca teorie a cunoașterii științifice, la fel ca și metoda metafizică de gîndire, au avut o justificare istorică de-a lungul unei întregi epoci, cînd științele naturii, cu excepția mecanicii raționale, erau în stadiul empiric al dezvoltării lor, în stadiul adunării, descrierii și clasificării faptelor. Empirismul a apărut și s-a dezvoltat de la Locke la Hume și mai tîrziu, ca expresie și justificare filozofică a programului unei științe empirice.

O serie de pasaje din *Dialectica naturii* și îndeosebi cele indicate la începutul cercetării noastre sprijină presupunerea că, pentru Engels, trecerea științelor din stadiul empiric în stadiul teoretic reprezenta nu

numai o etapă nouă în cunoaşterea caracterului dialectic al proceselor naturii, ci şi premisa unei reconstrucţii epistemologice. Problema kantiană a explicării posibilităţii unei ştiinţe teoretice se punea cu acuitate sporită în a doua jumătate a secolului trecut, în condiţiile trecerii unor ramuri importante ale ştiinţelor naturii din stadiul empiric în stadiul teoretic. În *Dialectica naturii*, Engels tratează, după părerea noastră, empirismul şi concluzia lui metodologică necesară, „paninductivismul", ca o conştiinţă epistemologică şi metodologică perimată, ca o teorie a cunoaşterii care nu mai corespunde practicii ştiinţelor teoretice ale naturii.

„Pentru cel ce neagă cauzalitatea — notează Engels, orice lege a naturii este o ipoteză, inclusiv analiza chimică a corpurilor cereşti pe baza spectrului obţinut cu o prismă" [5]. Această însemnare ni se pare cu deosebire importantă pentru susţinerea consideraţiilor de mai sus. Căci aici este implicată ideea că o concepţie empiristă asupra cunoaşterii, consecventă cu premisele ei, aşa cum este cea a lui Hume, care neagă, prin urmare, posibilitatea de a cunoaşte o conexiune necesară între stările reale, este în contradicţie cu practica curentă a ştiinţelor teoretice ale naturii. Această însemnare nu este izolată; ea se corelează cu altele, între care amintim vestitul pasaj [6] în care Engels invocă cea de-a doua lege a termodinamicii a lui S. Carnot pentru a ilustra „cît de puţin îndreptăţită este pretenţia inducţiei de a fi forma unică sau cel puţin predominantă a descoperirilor ştiinţifice", de îndată ce o ştiinţă a ajuns în stadiul formulării unor legi teoretice.

Ajungem acum la o a treia concluzie, care ni se pare că poate fi degajată din analiza acestui text. Este vorba de sensul epistemologic al criticii tezei sceptice a lui Hume privitoare la imposibilitatea de a cunoaşte o conexiune necesară între stările reale, critică pe care Engels o schiţează doar, probabil în vederea unei dezvoltări viitoare.

După ce subliniază că observaţia empirică singură nu poate întemeia niciodată afirmarea unei relaţii cauzale, necesare, între fenomene, Engels continuă: „Dar dovada necesităţii stă în activitatea umană, în experiment, în muncă: dacă eu pot *realiza* un *post hoc*, acesta devine identic cu *propter hoc*" [7]. În pasajul care urmează, intitulat „Cauzalitate", Engels se explică astfel: „Dar nu constatăm că o anumită mişcare este urmată întotdeauna de alta, ci şi că putem face să apară o anumită mişcare, creînd condiţiile în care ea se produce în natură; mai mult, că putem chiar produce mişcări care nici nu se întîlnesc în natură (industria), cel puţin nu în această formă, şi că putem imprima acestor mişcări o direcţie şi proporţii dinainte fixate. *Prin aceasta*, prin *activitatea omului*, poate fi fundamentată reprezentarea de *cauzalitate*, reprezentarea că o mişcare este *cauza* altei mişcări [8]. Şi Engels dă, în continuare, exemple de producere a anumitor efecte prin activitatea umană, conchizînd că „aici scepticul nici numai poate să spună că din experienţa de pînă acum nu rezultă că şi data viitoare va fi la fel" [9].

---

[5] *Ibidem*, p. 210.
[6] *Ibidem*, p. 206.
[7] *Ibidem*, p. 207.
[8] *Ibidem*, p. 207—208.
[9] *Ibidem*, p. 208.

Scepticismul lui Hume este respins în acest pasaj prin ceea ce numim „introducerea punctului de vedere al practicii în teoria cunoașterii". Într-adevăr, practica, activitatea umană poate verifica, poate proba dacă există o relație necesară între fenomene despre care simpla observație ne poate indica doar că se succedă în toate cazurile unul după altul. Dacă noi putem produce experimental o anumită schimbare, un anumit efect, făcînd să acționeze cauza în condiții controlabile, dovedim prin aceasta că fenomenul cauză nu numai că precedă, dar și produce fenomenul efect, că al doilea nu numai că urmează după primul, dar este și determinat de acesta. În acest sens afirmă Engels că, dacă putem produce practic, experimental, un *post hoc*, acesta devine un propter *hoc*. Succesul acțiunii practice implică, din punct de vedere teoretic, existența unei relații necesare de producere a consecventului de către antecedent.

Engels arată deci că, introducînd practica în teoria cunoașterii, se poate da replica scepticismului lui Hume în măsura în care scepticismul contestă posibilitatea de a proba existența unei relații interne de producere a efectului de către cauză. Prin activitatea practică, prin experimentele pe care le realizează în activitatea de fiecare zi, în primul rînd, în procesul muncii, oamenii au dovedit, de fapt, din timpuri îndepărtate, existența unei relații cauzale, de producere între anumite evenimente care se înfățișează observației doar ca succesive. Dar acest fapt nu are valoare de probă nici pentru conștiința comună, care nu-și pune problema epistemologică, și, ca atare, nu face nici o distincție între certitudinea practică asupra producerii unui efect, întemeiată pe acumularea unui număr uriaș de observații și certitudinea privitoare la efectele acțiunii umane, și nici pentru filozoful care, ca și Hume, examinează problemele teoriei cunoașterii dintr-un punct de vedere strict contemplativ.

Introducerea practicii în teoria cunoașterii a însemnat, prin urmare, punerea în valoare a semnificației epistemologice implicate într-o experiență fundamentală, milenară a omenirii. Subliniind deosebirea dintre anticipările empirice, doar probabile, pe care le generează observații numeroase și concordante asupra succesiunii evenimentelor, și anticipările care au fost probate în activitatea practică a oamenilor, Engels a argumentat în mod convingător, în critica făcută scepticismului lui Hume, însemnătatea depășirii punctului de vedere contemplativ, a introducerii practicii în teoria cunoașterii.

Criteriul practicii ne permite, prin urmare, să dovedim conținutul cauzal al unor corelații empirice și să le deosebim de corelațiile empirice al căror conținut cauzal nu a putut fi încă probat în practică sau nu a fost confirmat prin proba practică. Se pune însă întrebarea : cum este posibilă afirmarea unei relații cauzale, cu alte cuvinte, care sînt activitățile subiectului prin care se realizează cunoașterea unei relații cauzale, necesare dintre fenomene. Această întrebare nu este decît specificarea problemei kantiene a posibilității științei, ca un corp de enunțuri care posedă atributele universalității și necesității. Engels a înțeles că explicarea posibilității legilor teoretice ale științei este o problemă. Referindu-se la o lege teoretică a fizicii, cea de-a doua lege a termodinamicii, Engels observa că această lege, ca orice lege teoretică, nu a luat naștere prin generalizare empirică, prin inducție amplificatoare, ci printr-o abstractizare constructivă, și că din acest motiv numărul cazurilor luate în

considerare în elaborarea legii nu are nici o influență asupra certitudinii ei.

Ar fi însă nepotrivit să căutăm, în textele lui Engels, o elaborare pozitivă a acestei probleme.

Abia în ultimele decenii, investigația epistemologică beneficiază de instrumente metodologice care permit punerea ei mai precisă. Avem în vedere analiza logică a deosebirilor dintre legile empirice și legile teoretice, ca enunțuri, care țin de două nivele diferite ale limbajului științei, precum și sugestiile pe care le oferă cercetările de psihologie și epistemologie genetică pentru explicarea trecerii de la limbajul empiric la cel teoretic. Amintim, în acest sens, însemnătatea conceptului de invariant al transformărilor pentru explicarea originii necesității și universalității legilor teoretice ale științei.

Ceea ce dorim să subliniem este însă că Engels a apreciat în manuscrisele sale filozofice explicarea caracteristicilor care deosebesc legile teoretice de corelațiile empirice, formulate prin inducție, ca un punct important în cadrul unui program de cercetări, menite să elaboreze o teorie epistemologică adecvată în raport cu o știință nouă — știința teoretică a naturii.

# DIALECTICA NATURII

## MODELUL DE CLASIFICARE A ȘTIINȚELOR ÎN OPERA LUI ENGELS

DE

ȘTEFAN PAPAGHIUC

Atenției unui gînditor de valoarea și profunzimea lui Engels, care s-a preocupat îndelung de domeniul științei, nu-i putea scăpa problema realizării unui *model de clasificare a științelor*, problemă cu caracter general filozofic. Structurarea cunoașterii umane impune gruparea tuturor cunoștințelor într-un ansamblu sistematizat, care să reflecte logica obiectului supus investigației științifice, concepția generală despre lume.

Modelul de clasificare a științelor realizat de Engels este rezultatul unor profunde și îndelungi meditații, el cristalizîndu-se în întreaga sa operă. În diverse scrisori, în *Dialectica naturii*, în *Anti-Dühring* sau *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane* sînt elaborate, rînd pe rînd, *coordonatele principale* ale modelului, noțiunile logice generalizatoare, precum și criteriile sale esențiale.

În locul vechilor principii materialist-metafizice sau idealist-dialectice, Engels optează pentru un *sistem dialectic al științelor naturii*, care pornește de la definirea obiectului fiecărei științe în funcție de forma de mișcare pe care o studiază. „Dar acum — scria Engels —, cînd conexiunea evolutivă universală din natură este demonstrată, simpla înșiruire exterioară este tot atît de insuficientă ca și trecerile dialectice artificiale ale lui Hegel. Trecerile trebuie să se facă de la sine, trebuie să fie naturale. După cum o formă de mișcare se dezvoltă din alta, tot așa și imaginile lor, diferitele științe, trebuie să derive în mod necesar una din alta" [1].

Prezentă pentru prima oară într-o *scrisoare* adresată lui Marx (30 mai 1873), ideea realizării unui model de clasificare a științelor bazat pe definirea științelor în raport cu forma de mișcare pe care o studiază capătă deplină împlinire în *Dialectica naturii*. De altfel, întregul plan al *Dialecticii naturii* este generat de studierea de către Engels a diferitelor forme de mișcare ale materiei, începînd cu cele mai simple pînă la cele mai complexe. Punînd în evidență dialectica formelor de mișcare, Engels a descoperit implicit și raporturile dialectice existente între diversele științe, înlăturînd în felul acesta hiatusurile prezente în modelele anterioare.

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1966, p. 226—227.

Rev. filoz., **17**, *12*, p. 1481—1484, București, 1970

*Forma de mișcare*, ca obiect de studiu al diverselor științe, i-a servit lui Engels, concomitent, și ca *noțiune logică generalizatoare* a tot ceea ce se descoperise pînă atunci în cercetarea mișcării. Ea reprezintă *fundamentul* modelului realizat, exprimă *caracterul contradictoriu, dialectic al mișcării*, permite atît cuprinderea generală, unitară a fenomenelor desemnate de ea, cît și punerea în evidență a specificului lor. Forma de mișcare ca expresie logică, ca noțiune generalizatoare, reflectă polarizarea dialectică general-particular (specific) în orice mișcare.

Privită mai atent, o clasificare după un asemenea criteriu apare, din punct de vedere logic, ca o diviziune a noțiunii generale „formă de mișcare", ca o trecere de la general la particular, ca o determinare de la noțiunea gen la noțiunea specie. „*Clasificarea științelor* — scria Engels —, din care fiecare analizează cîte o anumită formă de mișcare sau un șir de forme de mișcare conexe și care trec una într-alta, este în felul acesta clasificare, ordonare conform succesiunii lor inerente, a acestor forme de mișcare înseși, și tocmai în aceasta constă importanța ei" [2].

Engels a realizat o clasificare prealabilă, liniară-cuaternară, superioară celor ale lui Hegel și Comte, cu care se aseamănă la prima vedere. La Engels „forma de mișcare" generează *principiul subordonării*. Așadar, clasificarea liniară-cuaternară urmează concomitent și calea de la simplu la complex. Cele patru științe sînt dispuse după cum urmează : mecanica, fizica, chimia, biologia.

Structura acestei prime clasificări pune în evidență faptul că științele nu sînt dispuse, în cadrul sistemului, după criterii formale, după caracteristici exterioare, ele decurg cu necesitate una din alta, trec una în alta, se interferează, după cum o formă de mișcare se dezvoltă din alta, și trece în alta.

În cercetarea sa asupra sistemului științelor, Engels ajunge la concluzia că dezvoltarea istorică a procesului cunoașterii urmează o cale analogă creșterii complexității formelor de mișcare ale materiei. Potrivit acestei idei, cunoașterea, înaintînd metodic, începe cu descoperirea legităților formelor simple de mișcare ale materiei, apropiindu-se asimptotic de înțelegerea complexității formelor superioare. Întîlnim în clasificarea lui Engels, așadar, o *suprapunere a logicului și istoricului*. Sistemul realizat reprezintă o înlănțuire logică-teoretică, o reflectare a însuși nivelului de dezvoltare a naturii. Modelul de clasificare a științelor primește astfel și argumentarea istorică. Într-adevăr, clasificarea prezentată de Engels în diferite note din perioada 1874—1875, incluse în *Dialectica naturii*, reflectă succesiunea științelor naturii atît potrivit formelor de mișcare, cît și după ordinea istorică a instituirii lor. În nota *Elemente istorice* găsim o asemenea clasificare :

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| „Astronomia | Chimia | Geologia | Fiziologia vegetală | Terapeutica |
| Mecanica | Fizica | Paleontologia | Fiziologia animală | Diagnostica"[3]. |
| Matematica | | Mineralogia | Anatomia | |

[2] *Ibidem*, p. 226.
[3] *Ibidem*, p. 172.

Preocupat permanent de descoperirea legăturilor naturale, presupuse — pe plan teoretic — a exista în mod necesar, Engels include în modelul său termodinamica (ca ştiinţa ce studiază trecerea între diverse forme de mişcare, „între căldură şi mişcarea mecanică, între căldura emisă şi căldura din nou folosită"), precum şi teoria antropogenezei.

Prin includerea antropogenezei, ştiinţă ale cărei coordonate au fost schiţate în lucrarea sa *Rolul muncii în procesul de transformare a maimuţei în om*, se realiza legătura între ştiinţele naturii şi istorie. Engels definea antropologia ca ştiinţă „care face trecerea de la morfologia şi fiziologia omului şi raselor lui la istorie".

În elaborarea modelului propus, Engels a ţinut cont, evident, nu numai de forma de mişcare, ci şi de legătura acesteia cu purtătorul ei material. În *Anti-Dühring*, Engels insista tocmai asupra analizei structurii discrete a materiei. O atare analiză a permis realizarea clasificării ştiinţelor nu numai după dezvoltarea progresivă şi din ce în ce mai complexă a formelor de mişcare, ci, concomitent, şi după structura discretă a purtătorului material specific. În articolul *Dialectica* (1879) din cadrul *Dialecticii naturii* se conturează modelul clasificării ştiinţelor ce are la bază mai multe criterii, printre care şi acela al structurii discrete a purtătorului material.

Reflectînd asupra *criteriilor* pe care Engels le-a folosit în construirea sistemului său, observăm că ele polarizează în jurul ideii de *dezvoltare*. Referindu-se la această problemă, B. M. Kedrov sublinia faptul că, „...analizînd logica internă a structurii clasificării ştiinţelor la Engels, ajungem la concluzia că ea se fundamentează pe patru principii de bază ce includ aspecte diferite ale ideii de dezvoltare : 1) pe principiul reflectării nivelului istoriei naturii ; 2) pe principiul reflectării dezvoltării formelor de mişcare şi a substratului lor ; 3) pe principiul reflectării mişcării cunoaşterii de la abstract la concret, ca părţi diferite ale realităţii ; 4) pe principiul reflectării mişcării cunoaşterii de la general la particular, în condiţiile descoperirii specificului diverselor grade de generalitate" [4].

Esenţialitatea criteriilor folosite, dinamica acestora, legătura logică firească a ştiinţelor sînt elementele hotărîtoare în definirea coordonatelor modelului de clasificare a ştiinţelor realizat de Engels. Modelul se impune nu numai ca o realizare în sine, ci, mai ales, prin perspectivele pe care le-a deschis unei viitoare evoluţii şi adaptabilităţi.

Adversar al oricăror încercări de osificare, de dogmatizare a tezelor susţinute, Engels n-a considerat nici un moment modelul său ca un sistem închis, ca un model ce nu va fi afectat de progresul ulterior al ştiinţei. Dimpotrivă, el era conştient de faptul că întreaga sa cercetare asupra ştiinţei în general, şi deci şi asupra problemei clasificării, va constitui doar un punct de plecare pentru viitoare aprofundări şi sinteze.

Dar Engels nu s-a limitat să constate posibilitatea istorică a depăşirii sistemului său clasificator de dezvoltarea ulterioară a ştiinţei, ci a încercat chiar să întrevadă direcţiile evoluţiei acestuia.

Sursa explicării unor fenomene, semnalate doar în acea perioadă, s-ar fi aflat, după Engels, în analiza naturii discrete a materiei. Concret, Engels emite în legătură cu electricitatea, al cărei purtător material nu

---

[4] B. M. Kedrov, *Classificaţia nauk*, I, Moscova, 1961, p. 378.

fusese descoperit, ideea existenţei ipotetice a unor particule de eter ca purtător material al acestei forme de mişcare. Făcînd aprecieri asupra a ceea ce ar fi putut înţelege Engels prin aceste particule ipotetice de eter, B. M. Kedrov este de părere că ele „ar fi putut constitui purtătorul discret al mişcării electrice, adică acele particule materiale care, curînd după aceea, descoperite, au primit denumirea de electroni". Engels mai putea considera aceste particule ipotetice de eter ca „substratul material al energiei, purtătorul ei discret, adică acele particule care au fost descoperite douăzeci de ani mai tîrziu şi au primit denumirea de fotoni sau cuante de lumină" [5].

Posibilitatea descoperirii unor noi purtători materiali a fost tradusă în viziunea lui Engels ca posibilitate de completare a sistemului său cu noi ştiinţe, ce ar avea ca obiect de studiu ceea ce numim astăzi mişcarea subatomică.

Prin introducerea matematicii în modelul clasificării ştiinţelor, realizat în perioada 1874—1875, Engels deschide perspective nebănuite sistemului său. Matematica nu studiază o anumită formă de mişcare, ci latura cantitativă a oricărei forme de mişcare. „Matematica este ştiinţa mărimilor — scria Engels —, ea porneşte de la noţiunea de mărime" [6]. Ulterior s-au descoperit şi alte ştiinţe (cibernetica, teoria jocurilor, teoria sistemelor) care nu pot fi clasificate raportîndu-le la o formă sau alta de mişcare. Ideea clasificării unor ştiinţe după felul cum acestea studiază anumite proprietăţi comune unui grup sau tuturor formelor de mişcare ale materiei capătă un credit din ce în ce mai mare în procesul sistematizării ştiinţei contemporane. Plauzibilitatea modelului de clasificare a ştiinţelor contemporane este legată tocmai de analiza unei proprietăţi a întregii realităţi, şi anume structuralitatea ei. Analiza structurii realităţii obiective, ca obiect de cercetare a ştiinţei în general, mai precis a elementelor sale componente — lucruri, proprietăţi, relaţii —, poate permite realizarea uneia dintre cele mai importante cerinţe ale modelului clasificării ştiinţei contemporane — maxima generalitate a criteriilor sale, generalitate ce afectează, în mod automat, şi universalitatea modelului.

Orice investigaţie ştiinţifică ce intenţionează să atingă eficienţa maximă, într-un domeniu sau altul, trebuie să plece, în condiţiile actuale, de la înţelegerea tabloului organic, structurat al sistemului ştiinţelor. Realizarea lui Engels reprezintă, din acest punct de vedere, un instrument de o deosebită valoare în dezvăluirea logicii interne, a structurii şi legităţilor proprii ştiinţei.

Coordonatele valorice ale cercetării efectuate de Engels impun integrarea ei printre factorii ce contribuie nemijlocit la dezvoltarea ştiinţei moderne.

---

[5] *Ibidem*, p. 356.
[6] F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 233.

# FRIEDRICH ENGELS: ISTORIE ȘI FILOZOFIE ÎN STUDIUL RELIGIEI*

DE

PETRU BERAR

S-ar părea că două tipuri predomină în desfășurarea aniversărilor. Există, pe de o parte, acel calm festiv, consfințit printr-o îndelungată tradiție și pe care-l degajă mai ales aniversarea unor mari personalități din istoria „științelor exacte"; pe de altă parte însă, și mai ales o dată cu începuturile istoriei moderne, omenirea a consacrat și acele forme de aniversare care nu se înscriu de loc în zone de acalmie, ca momente senine de contemplare relaxantă a marilor valori spirituale. Este vorba de acele aniversări care, după decenii sau secole de la data rememorată, vin să reediteze, pe planul unor aprinse dezbateri polemice, întreaga dialectică a vieții, a activității și a operelor sărbătorite, de aniversările în care se întîlnesc adesea afirmările cele mai pasionate, cu contestările cele mai înverșunate.

La dimensiuni ideologice internaționale, relevante ele însele pentru situația marxismului în lumea contemporană, tocmai în asemenea modalități de luptă ideologică, de polemică, se desfășoară aniversarea clasicilor acestei teorii. Așa încît adevărul că nu poți sărbători mai bine o personalitate științifică decît regîndind, într-un mod creator, însăși opera acesteia este pe deplin verificabil în cazul marxismului, teorie prin excelență critică, iar prin caracterul său „deschis" — sursă neepuizată de meditații teoretice și metodologice.

Firește, în marile confruntări de idei, atît în interiorul marxismului, cît și în cadrul celor dintre marxism și criticii săi, de diferite nuanțe, stau pe primul loc acele probleme care vizează relațiile majore dintre modelele conceptuale marxiste și dezvoltarea societății contemporane. Discutarea unor asemenea probleme, cum sînt, de pildă, destinul capitalismului sau locul socialismului în lumea contemporană, influențele sale

* Autorul își propune formularea unor observații teoretice pornind îndeosebi de la studiile lui F. Engels despre creștinismul primitiv : *Bruno Bauer și creștinismul primitiv*, *Apocalipsul*, *Istoria creștinismului primitiv*.

Rev. filoz., **17**, *12*, p. 1485–1492, București, 1970

sociale hotărîtoare şi viitorul acestei societăţi pe plan mondial ş.a., nu diminuează însă cu nimic însemnătatea unor probleme teoretice care ocupă realmente (sau doar în aparenţă) un loc mai restrîns în lucrările marxiste clasice.

Una dintre aceste teme, care poate părea modestă dacă este comparată cu problemele sociologice cardinale ale marxismului, o reprezintă tocmai locul pe care-l ocupă în cadrul acestei teorii studiile şi referirile lui Engels la unele *probleme filozofice şi istorice ale religiei* în general, ale *creştinismului primitiv* în special.

Firește, după cum s-a relevat adesea de către marxişti, fapt observat uneori şi de criticii acestei teorii, o ierarhizare absolută a problemelor în interiorul marxismului, după criterii gnoseologice, şi nu de esenţă social-politică imediată, practică, este un lucru extrem de dificil, dacă nu chiar imposibil şi inadecvat metodologic, datorită fluidităţii dialectice a conceptelor acestuia, aspect căruia trebuie să i se adauge apoi constatarea că prezentarea sistematică a acestor concepte nu reproduce aidoma şi schema istorică a apariţiei şi dezvoltării conceptelor fundamentale ale marxismului. Există deci întotdeauna o diversitate de aspecte şi cauze care explică configuraţia unei probleme teoretice sau alteia în cadrul marxismului. Dacă ne referim, în acest sens, la criticii marxismului, se poate constata, în primul rînd, fie neglijarea completă a scrierilor lui Engels în explicarea de către aceştia a teoriei marxiste a religiei, fie diminuarea valorii lor ştiinţifice, ele fiind considerate ca avînd un caracter de popularizare. Or, acest lucru nu poate fi explicat exclusiv doar prin aceea că, excluzînd *Războiul ţărănesc german* sau referirile la religie din lucrările comune (*Sfînta familie*, *Ideologia germană*, *Manifestul Partidului Comunist*), scrierile lui Engels despre religie sau cu referiri la această problemă au fost elaborate în a doua parte a vieţii lui (*Anti-Dühring* este scris în 1878; *Dialectica naturii* în 1873—1886; *Bruno Bauer şi creştinismul primitiv* în 1882; *Apocalipsul* în 1883; *Istoria creştinismului primitiv* în 1894—1895), în timp ce cronologia scrierilor lui Marx înfăţişează o situaţie inversă. După cum atitudinea exegeţilor nemarxişti ai acestei teorii nu se explică pe deplin nici prin tendinţa de a exclusiviza însemnătatea operelor celui care a dat numele teoriei elaborată împreună de către Marx şi Engels, deşi această tendinţă îşi face loc aproape întotdeauna în lucrările marxologilor.

Ceea ce determină în primul rînd această metodologie a marxologilor constă, credem, în faptul că ei reduc problematica marxistă a religiei la sfera tematică a alienării religioase, aşa cum este expusă în lucrările de tinereţe ale lui Marx (vezi, de pildă, *La Pensée de Karl Marx* a lui Jean Yves Calvez), practicînd, în acelaşi timp, în cadrul acestor examinări teoretice, două genuri de denaturare a concepţiei marxiste despre religie: o izolare artificială a ideilor despre religie în cadrul marxismului şi o accentuare a filiaţiei Hegel-Feuerbach-Marx, prin estomparea marilor diferenţe dintre marxism şi filozofia clasică germană. Or, consecinţele nefaste ale unor asemenea exegeze ale marxismului sînt multiple, căci din cadrele lor dispare tocmai specificul ateismului marxist, dispar dimensiunile sociologice ale concepţiei marxiste despre religie. Ceea ce explică, de altfel, şi optica îngustă, reducţionistă, didacticistă a multor marxologi în selectarea unor lucrări ale lui Marx şi Engels menite, după

ei, să degajeze concepţia marxistă despre religie ; de pildă, o lucrare cum este *Capitalul* este considerată ca neavînd legături cu concepţia lui Marx despre religie, la fel cum lucrările lui Engels n-ar prezenta nici o însemnătate pentru teoria marxistă a religiei.

Concluzii critice, cu un conţinut revelator în multiple direcţii, se pot desprinde şi din anumite practici metodologice apărute chiar în rîndurile ideologilor marxişti, practici datorate în bună măsură unor îndelungate interpretări dogmatice sau didacticiste ale marxismului. Iar asemenea interpretări, vădit simplificatoare, ce predomină îndeosebi în literatura de popularizare (care au şi dus de fapt la o dezvoltare aproape exclusivă a acesteia şi la o sărăcire a literaturii ştiinţifice de cercetare !), pornesc îndeosebi de la identificarea (admisibilă doar pînă în anumite puncte şi comportînd doar anumite semnificaţii) a conţinutului discursiv al teoriei marxiste a religiei cu exigenţele educativ-pedagogice ale răspîndirii acestei teorii sau, în general, cu ale unui anumit tip de educaţie ideologică, numit educaţie ştiinţifico-ateistă, tip, la rîndul său, cu o existenţă practică îndelungată, dar, credem, prea puţin cercetat încă cu metodele moderne ale ştiinţelor sociale.

Fuga după o claritate şi simplitate excesivă, ce se desolidarizează de spiritul ştiinţei şi nu sînt proprii lucrărilor marxiste clasice referitoare la religie, a dus, printre altele, la neglijarea unor pagini esenţiale nu numai pentru teoria marxistă a religiei, ci şi pentru formarea marxismului şi, totodată, la suprasolicitarea unor citate şi, în acest proces, la mutilarea semnificaţiilor lor plenare. Analizînd, din acest punct de vedere, lucrările lui Engels, observăm, de pildă, în literatura marxistă curentă, pe de o parte, o folosire excesivă a unor texte, îndeosebi a bine cunoscutelor fragmente despre religie din *Anti-Dühring* (considerate ca fiind singurele care exprimă cel mai complet şi mai exact esenţa religiei) *, iar pe de altă parte foarte puţine referiri la celelalte studii ale lui Engels despre religie, evitîndu-se, de regulă, analiza integrală a acestora, judecăţile de valoare globale ce se impun. Această ultimă situaţie se referă şi la studiile lui Engels despre creştinismul primitiv.

Firește, nu se poate afirma că în literatura ateistă marxistă ar lipsi în mod sistematic referirile la aceste studii. (Deşi rămîne valabilă constatarea că analiza lor ocupă un loc mai restrîns în raport cu alte texte clasice.) Ni se pare însă că modalităţile în care au fost şi sînt interpretate aceste studii reflectă ele însele poziţii metodologice esenţiale, cu o valoare euristică ce transcende obiectul tematic în cauză ; reflectă dispute ideologice şi metodologice ce merită o mai mare atenţie decît li se acordă de obicei.

* În studiul său *Aspecte ale dezvăluirii esenţei religiei* (vezi „Revista de filozofie", 1963, nr. 2), Octavian Cheţan a analizat minuţios o serie din interpretările unilaterale, simpliste, ale următorului text din *Anti-Dühring* : „Dar orice religie nu este altceva decît oglindirea fantastică în minţile oamenilor a forţelor exterioare care domină viaţa lor de toate zilele, o oglindire în care forţele pămînteşti iau forma unor forţe suprapămînteşti. La începuturile istoriei, primele forţe care constituie obiectul unei asemenea oglindiri sînt cele ale naturii, care în cursul dezvoltării ulterioare iau la diferitele popoare cele mai variate şi mai împestriţate forme personificate.

...Dar alături de forţele naturii intră curînd în acţiune şi forţe sociale, care le sînt tot atît de străine oamenilor şi le apar la început tot atît de inexplicabile, dominîndu-i în aparenţă cu aceeaşi necesitate naturală ca şi forţele naturii înseşi. Figurile fantastice în care se reflectau la început numai forţele misterioase ale naturii capătă astfel atribute sociale, devin reprezentante ale unor forţe istorice".

O istorie a interpretărilor date, de-a lungul deceniilor, lucrărilor lui Engels despre creştinismul primitiv ar înregistra o predominanţă a consideraţiilor teoretice de ordin istoric şi doar uneori şi prin intermediul acestora şi argumentarea unor concluzii de ordin filozofic general. O schemă metodologică justificată în parte prin însuşi caracterul predominant istoric al acestor lucrări. Dar se pune întrebarea : oare valoarea esenţială a acestor lucrări este de ordin istoric? Se pare că, adesea, cercetătorii marxişti sînt în mod nejustificat tentaţi de a absolutiza valoarea lor istorică şi a nu discerne, în materialul istoric expus de Engels, scheletul unor concluzii filozofice şi metodologice *primordiale* în raport cu istoria propriu-zisă a creştinismului primitiv (domeniu în care, cum este şi firesc, însuşi materialul faptic folosit de Engels a fost substanţial îmbogăţit prin cercetările ulterioare). Căci ni se pare esenţială observaţia că, în aceste lucrări, în ultimă instanţă, predomină, ca însemnătate şi substanţă logică efectivă, nu istoria propriu-zisă, ci argumentarea unor idei filozofice prin intermediul istoriei.

Identificarea şi, concomitent, distingerea, cu valoare metodologică, între aceste două planuri ale lucrărilor : istoria şi filozofia pot părea preţioziţăţi inutile cercetătorului actual dacă nu s-ar demonstra contrarul prin numeroase exemple pe care ni le oferă şirul interpretărilor şi al polemicelor din jurul acestor scrieri. Se ştie, de pildă, că punctul nodal al divergenţelor începe, mai ales, o dată cu interpretarea opiniilor lui Engels despre elementele ideologice opoziţioniste, revoluţionare ale creştinismului primitiv şi continuă, în mod firesc, cu concluziile ce pot fi deduse şi argumentate în general despre potenţialităţile ideologice ale religiei şi despre natura lor socială. Numeroase controverse în jurul analizelor filozofico-istorice ale lui Engels au îngustat, din păcate, planul dezbaterilor avansate de conţinutul acestor lucrări. Iată doar cîteva exemple. În lucrarea sa valoroasă din multe puncte de vedere şi care a îndeplinit un mare rol educativ, intitulată *Originea religiei*, marxistul francez Charles Hainchelin iniţiază o minuţioasă polemică cu Kautsky, dar criticile pe care i le aduce acestuia sînt în majoritatea lor doar de ordin istoric, particular, pe cînd consideraţiile lui Kautsky (expuse în lucrarea sa *Originile creştinismului*) despre raporturile dintre comunism şi creştinismul primitiv au, dincolo de argumentele istorice, un conţinut teoretic, filozofic, cu finalităţi ideologice ce depăşesc planul istoriei propriu-zise.

Cît priveşte lucrările despre creştinismul primitiv cu un conţinut preponderent istoric, scrise de marxişti, problema cardinală pe care şi-o pun autorii, pornind de la ideile lui Engels despre natura ideologică a creştinismului primitiv, se referă mai ales la analiza ponderii elementelor revoluţionare în această ideologie, îndeosebi sub raportul însemnătăţii şi duratei lor istorice **.

---

** Cărţii lui A. Robertson *Originea creştinismului*, de pildă, concomitent cu aprecierile elogioase, criticii marxişti i-au reproşat tocmai aprecieri exagerate, abuzive, privind caracterul revoluţionar al creştinismului primitiv. În lucrarea *La izvoarele religiei şi ale liberei cugetări*, I. P. Franţev pune accentul pe caracterul limitat al spiritului revoluţionar al ideologiei creştine incipiente şi pe procesul istoric de schimbare a acesteia. Într-un mod asemănător tratează aceste probleme şi A. Donini în cartea sa *După chipul şi asemănarea omului*, considerînd că trebuie pus accentul pe diferenţa dintre starea sufletească revoluţionară a maselor creştine şi soluţiile retrograde pe care le promovau teoria şi practica credinţei creştine.

Nu ne propunem să dezbatem aici opinii de natură istorică şi nici să analizăm valoarea literaturii ştiinţifice consacrate originii şi istoriei creştinismului primitiv. Ceea ce ni se pare însă relevabil în mod deosebit din conţinutul articolelor lui Engels despre creştinismul primitiv este ideea că analiza creştinismului nu poate fi doar istorică. Pe cît de adevărat este că, urmărind metoda lucrărilor marxiste clasice, o analiză filozofică, exclusiv abstractă a religiilor devine insuficientă pentru a fundamenta un studiu modern al fenomenelor religioase (apărînd necesitatea cercetării social-concrete a religiilor, cu mijloacele ştiinţelor particulare), tot atît de clar rămîne şi faptul că studiul concret-istoric al acestora nu trebuie nici el absolutizat sau considerat ca fiind singur suficient pentru o teorie generală a religiei. Conţinutul lucrărilor lui Engels despre creştinismul primitiv ilustrează, credem, ideea metodologică generală a necesităţii conjugării, în planul cercetării, a viziunii filozofice cu punctele de vedere ale altor discipline, în primul rînd cu cele ale sociologiei şi istoriei.

Pe cît de important este de a şti ce loc ocupă în ideologia creştinismului primitiv elementele revoluţionare şi natura lor, tot atît de necesar este de a explica însuşi modelul teoretic al acestei ideologii şi raporturile sale cu structura teoretică generală a religiei.

Discuţiile iniţiate în prezent de unii gînditori marxişti în jurul ideilor lui Engels despre creştinismul primitiv demonstrează şi ele că ne aflăm nu numai în faţa unei probleme de istorie, ci şi a uneia de filozofie cît se poate de actuală. O teză fundamentală vehiculată în cadrul acestor discuţii susţine necesitatea ca filozofia marxistă „să integreze" în corpul său anumite valori spirituale apărute în formele mistificate şi alienate ale religiei creştine (îndeosebi principiul subiectivităţii active în istorie, al transcendenţei demistificate şi al iubirii). Asemenea preocupări îl conduc însă cu necesitate pe examinator, fie ca premise, fie ca concluzii ale analizei sale, la întrebarea primară: de fapt, ce este religia în concepţia marxist-leninistă? Fără a elucida esenţa religiei în raport cu societatea şi cunoaşterea ştiinţifică contemporană, asemenea întrebări nu pot avea o reală valoare de lucru. Realmente, discuţiile actuale purtate de unii gînditori marxişti în problemele teoretice ale religiei se îndreaptă adesea spre demitizarea unor formule sau citate îngust înţelese şi dogmatizate în propaganda politică-ateistă dintr-un trecut nu prea îndepărtat. Căci, fără îndoială, perspectivele teoretice care situează problema religiei într-un punct de interferenţe teoretice rodnice sînt mult mai largi decît cele pe care le-ar putea oferi o definiţie şcolărească a teoriei marxiste a religiei, *ipso facto* nereceptivă sau chiar refractară la noile cumulări de cunoaştere. Din păcate însă, această teză teoretică privind creştinismul primitiv este vulnerabilă chiar în faţa unei elementare examinări ştiinţifice mai riguroase.

Polarizînd, restructurînd şi depăşind elementele materialiste anterioare de critică a religiei, încă de la apariţia sa, concepţia marxistă despre religie, parte integrantă a materialismului istoric, a reprezentat un punct de vedere radical nou în explicarea fenomenului religios. Pentru prima dată, în definirea religiei este introdus elementul social-istoric, înţeles în sensul dialecticii materialiste, şi aceasta reprezintă esenţialul adus de marxism în această direcţie. Este ştiut, de altfel, că Marx şi

Engels au insistat în primul rînd asupra esenței sociale a religiei; majoritatea concluziilor sau a observațiilor lor cu această tematică, expuse lapidar sau în întregime elaborate, intersectează domenii subordonate sau apropiate filozofiei sociale (istoria, politica, etica ș.a.). Firește, nu este vorba aici de respingerea oricărui alt unghi de cercetare (etnografic, psihologic etc.) a religiei decît cel general sociologic, al materialismului istoric, ci de definirea a ceea ce reprezintă esențialul din acest punct de vedere în concepția marxistă despre religie. De altfel, este concludentă în acest sens însăși istoria apariției filozofiei marxiste. Încă în lucrările sale de tinerețe, tendința de a depăși antropologia abstractă a lui Feuerbach l-a condus pe Marx spre tărîmul sociologiei, spre descoperirea dimensiunilor sociologice ale societății, spre căutarea bazelor socio-istorice ale alienării religioase, cercetări care au jucat de altfel un rol istoric esențial în însăși fundamentarea materialist-istorică a studiului societății.

După unele opinii însă, esențialul într-o încercare de a defini marxist religia l-ar constitui necesitatea de a determina și examina acest fenomen sub dublu aspect: în primul rînd ca reflectare a unei anumite realități sociale, a mizeriei reale, iar în această calitate religia este o ideologie în sensul negativ al acestui concept (ca mistificare de clasă, conservatoare, a realității sociale), și, în al doilea rînd, ca protest împotriva acestei realități, ca încercare de a ieși din ea, de a o depăși, iar în această ipostază religia ar apărea, sub forma de credință, sursa valorilor pozitive ale religiei. Această teoretizare ne apare însă vulnerabilă din mai multe puncte de vedere, lipsindu-i chiar originalitatea, căci prin această dihotomie, prin care se tinde să se degajeze „elementele valoroase" de cele retrograde, se reeditează, în variantă marxistă, o metodă frecventă la unii din actualii teologi creștini reformatori, ca Barth, Bultmann ș.a.

Însăși fundamentarea acestor două ipostaze ale religiei este de fapt lipsită de o bază argumentativă serioasă. Chiar admițînd restrîngerea conceptului de ideologie la sensul de reflectare denaturată, *reacționară* — ceea ce nu este însă exact, căci Marx și Engels înțelegeau prin acest concept o reflectare preștiințifică, ce poate avea și valori pozitive, ce poate fi și revoluționară —, această separare, în interiorul religiei, dintre reflectarea ideologică și credința protestatară este evident schematică și artificială, iar rolul social istoric al religiei nu poate fi interpretat, la rîndul lui, în funcție de una sau alta dintre ipostazele acestea, în care este privită religia.

O analiză cît de cît atentă a argumentelor teoretice pe care le aduc acești gînditori dovedește cu ușurință acest lucru (argumentele lor își dovedesc slăbiciunea și numai prin faptul că, într-o manieră care amintește de schematismul dogmatic din trecut, se încearcă din nou o *reinterpretare* a unor citate, cel mai adesea izolate, din lucrările marxiste clasice). Unul din aceste argumente ar fi acela că Marx, în celebra sa afirmație: „religia este *opiu* pentru popor", inserată în nu mai puțin celebrul său studiu de tinerețe *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, ar fi vizat nu religia *în general*, ci doar o latură a acesteia, ipostaza ei ideologică. Această teză, la rîndul ei, ar trebui unită și înțeleasă într-o viziune marxistă creatoare, împreună cu analizele făcute de Engels creștinismului primitiv și războiului țărănesc german din evul mediu, studii în care Engels ar releva ipostaza de protest, momentul fertil

al credinței în cadrul religiei. În felul acesta însă, comentarea devine fragmentară, unilaterală. Referindu-ne, de pildă, la afirmația că formula lui Marx „religia este *opiu* pentru popor" ar indica doar o latură a religiei, și nu religia în general, ni se pare că se omit, cu această ocazie, cel puțin două aspecte fundamentale ale dezbaterii. În primul rînd că, dat fiind caracterul metaforic al acestei afirmații, ce poate fi considerată, în însăși intenția lui Marx, mai mult o lozincă decît o definiție propriu-zisă, accentuarea excesivă a acestei formule, desprinsă din context, dobîndește un caracter speculativ. În al doilea rînd, se pare că însuși sensul acestei formule absolutizat de acești gînditori nu este în întregime acela pe care i-l conferea Marx cînd scria : „Mizeria *religioasă* este *expresia* mizeriei reale și totodată *protestul* împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după cum este și spiritul unor orînduiri lipsite de spirit. Ea este *opiu* pentru popor". Interpretînd acest citat în sensul că religia ar fi narcoticul pe care îl administrează maselor clasele exploatatoare, dominante și reacționare, acești gînditori adoptă de fapt o intepretare destul de frecventă a acestui text în literatura marxistă, dar care ni se pare unilaterală și, în anumite privințe, chiar eronată. Sensul socialității alienate, vizat de Marx în acest text, depășește ideea caracterului de clasă al religiei, referindu-se la modalitatea generală de exprimare alienată a esenței umane în cadrul religiei, la specificul religiei ca relație afectivă denaturată a omului cu lumea înconjurătoare. Or, a deduce din această multdiscutată afirmație că, după Marx, oricînd și oriunde religia paralizează orice spirit de revoltă al maselor, că le înăbușă voința de acțiune socială, constituind o frînă pînă și în munca cotidiană a maselor, estompînd disponibilitatea acestora pentru activitate creatoare etc., înseamnă, indubitabil, o vulgarizare a concepției marxiste despre religie, care, trebuie recunoscut, mai are încă o largă circulație mai ales în unele lucrări de popularizare.

O turnură asemănătoare de argumentare lacunară, insuficient de convingătoare dobîndește însă mai ales ideea „integrării" propriu-zise a unor valori creștine în concepția marxistă despre lume și despre om. Se impun, de astă dată, unor observații mai riguroase și mai profunde atît unele din *elementele* concepției despre raporturile teoretice posibile dintre marxism și creștinism, cît și în general ideea posibilității de „integrare" în cadrul sistemului teoretic marxist a unor valori etice creștine. Par, în acest sens, grăbite, cu goluri în argumentare, iar uneori simplificatoare, explicațiile date de acești gînditori ideii de transcendență, contribuției creștinismului la îmbogățirea sensului subiectivității și la dezvoltarea valorilor etice ale iubirii.

Latura cea mai vulnerabilă a unor asemenea opinii despre marxism și religie o constituie însă, pare-se, nu atît exactitatea sau inexactitatea unor afirmații sau a altora, îndeosebi de ordinul istoriei filozofiei, cît mai ales metodologia ce decurge din așa-numitul imperativ al „integrării" valorilor creștine în concepția marxistă. Vulnerabile apar mai ales modul de a pune problema, calea pe care o urmează în formularea concluziilor. Căci pe această cale se analizează religia ca *religie și nu ca formă de dezvoltare a spiritului uman*. Sînt bine cunoscute ideile lui Marx privind „fondul uman" al religiilor, expuse încă în *Contribuții la problema evreiască*, unde, împreună cu Bauer, Marx aprobă teza lui Hegel potrivit căreia

diferitele religii trebuie să fie considerate doar „*ca diferite trepte de dezvoltare ale spiritului omenesc*, ca diferite piei de şarpe pe care le-a lepădat *istoria*, iar pe *om* ca un şarpe care a fost îmbrăcat în ele, dar le-a lepădat...". În analizele pe care le fac creştinismului, unii gînditori marxişti inversează însă din nou raportul între spiritul uman în general şi religie, văzînd sorgintea valorilor etice, în măsura în care ele sînt reale, pur şi simplu în creştinism, şi nu în spiritul uman aflat pe această „treaptă de dezvoltare". Or, tocmai această inversare, eronată din punct de vedere metodologic, a dus implicit la apariţia falsei probleme teoretice a „integrării" valorilor creştine în concepţia marxistă despre om.

Firește, sfera problemelor ştiinţifice spre care conduce analiza lucrărilor lui Engels amintite mai sus este intenţionat delimitată de autorul acestor rînduri, care nu şi-a propus ca scop analiza conţinutului integral al acestor lucrări, ci doar conturarea unor concluzii ce se desprind la o sumară examinare a interpretărilor din trecut şi de azi ale acestor remarcabile studii marxiste clasice.

# ENGELS DESPRE MUNCĂ ŞI LIMBAJ

DE

HENRI WALD

Lui Engels i-a fost limpede, cu o sută de ani înainte de întemeierea semioticii, că unealta este primordială faţă de vorbire, că vorbirea este primordială faţă de gîndire, că vorbirea este realitatea nemijlocită a gîndirii. Într-o vreme cînd opinia curentă mai credea că limbajul nu este decît haina exterioară a ideilor, Engels înţelesese că limbajul este chiar trupul, corpul, substanţa lor.

## 1. UNEALTA ŞI VORBIREA

„Întîi munca — scrie Engels —, apoi şi împreună cu ea vorbirea articulată sînt cele două stimulente esenţiale sub influenţa cărora creierul maimuţei s-a transformat treptat în creierul, ce-i drept foarte asemănător, dar considerabil mai mare şi mai perfecţionat, al omului. Paralel cu perfecţionarea creierului s-au perfecţionat însă şi uneltele lui cele mai directe, organele de simţ" [1].

În concepţia lui Engels, primordialitatea muncii faţă de vorbire şi a vorbirii faţă de gîndire nu înseamnă anterioritate temporală, ci doar determinare cauzală. Nici o clipă n-a existat muncă fără vorbire şi gîndire, însă munca determină vorbirea şi vorbirea determină gîndirea.

Nemulţumit cu ceea ce îi oferea natura, omul este singura fiinţă care a început să se ridice împotriva naturii. Căderea din paradis nu este decît inversarea mitologică a *ridicării* împotriva naturii. Din clipa în care a început să îndrepte un fragment de natură împotriva restului naturii, omul a şi început să piardă spontaneitatea paradisiacă a adaptării la mediu şi să capete tensiunea infernală a căutărilor conştiente.

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 152.

Rev. filoz., **17**, *12*, p. 1493–1499, Bucureşti, 1970

Omul nu este numai o ființă vie, care se adaptează la mediu prin *reflexe condiționate*, ci, mai ales, o ființă conștientă, care adaptează mediul la ea, prin reflecții libere. „Pe scurt — arată Engels —, animalul se mărginește *să folosească* natura exterioară și să provoace în ea schimbări prin simpla lui prezență, pe cînd omul, prin schimbările pe care i le aduce, subordonează natura scopurilor sale, o *stăpînește*" [2].

Lupta omului cu natura se realizează prin unealtă, iar colaborarea oamenilor în lupta cu natura se realizează prin vorbire. Nevoia imperioasă a oamenilor de a colabora în lupta cu natura a determinat făurirea vorbirii, iar dezvoltarea vorbirii a dus, treptat, de la prepararea uneltelor la fabricarea lor.

Animalele pot, în anumite împrejurări, să întrebuințeze și chiar să prepare unele unelte, dar numai oamenii sînt capabili să fabrice unelte cu ajutorul altor unelte. Prepararea uneltelor nu este încă muncă: „Munca începe cu confecționarea uneltelor" [3]. În vreme ce prepararea unei unelte se desfășoară sub presiunea unei împrejurări prezente, făurirea uneltei se desfășoară cu intenția unei acțiuni viitoare. În primul caz se modifică un fragment de natură, în al doilea caz avem de-a face cu un produs de cultură. Pentru prepararea unei unelte, mîinile sînt suficiente, însă pentru fabricarea unei unelte este nevoie de o a doua unealtă. Antropoidul s-a transformat pe deplin în om în clipa în care a devenit producător de mijloace de producție. Însă făurirea mijloacelor de producție nu este posibilă fără inventarea principalului mijloc de comunicare: vorbirea. Folosirea uneltelor și emiterea strigătelor aparțin adaptării naturale la mediu; fabricarea uneltelor și articularea vorbirii aparțin transformării culturale a mediului.

Oamenii au ajuns să folosească anumite unelte pentru a fabrica alte unelte numai după ce izbutiseră să folosească sensibilul — sunetele — pentru a semnifica inteligibilul — înțelesurile. Unealta preparată cristalizează o reprezentare care oglindește doar asemănarea dintre diferitele lucruri asupra cărora urmează să acționeze; unealta fabricată materializează o idee care reflectă identitatea esențială a diferitelor lucruri de același gen. Oamenii transformă lucrurile cu ajutorul uneltelor, dar uneltele sînt fabricate în lumina unor idei construite cu ajutorul vorbirii. Așa se explică de ce „nici o mînă de maimuță n-a confecționat vreodată nici cel mai grosolan cuțit de piatră" [4]. Vorbirea este principalul mijloc de *comunicare*, prin care oamenii, descoperind în lucruri ceea ce este *comun* și deci *comunicabil* întregii comunități, pot trece de la prepararea uneltelor la fabricarea lor. Munca determină geneza vorbirii și apoi se desăvîrșește cu ajutorul ei.

„Comparația cu animalele ne dovedește că această explicație a apariției vorbirii din procesul muncii și o dată cu ea este singura corectă. Puținul pe care animalele, chiar și cele mai dezvoltate, au a și-l comunica poate fi comunicat și fără o vorbire articulată" [5], precizează Engels.

Vorbirea devine necesară pe măsură ce diviziunea socială a muncii, asigurînd un minimum de „prisos" și de „răgaz", permite oamenilor

---

[2] *Ibidem*, p. 157.
[3] *Ibidem*, p. 153.
[4] *Ibidem*, p. 149.
[5] *Ibidem*, p. 151.

să-şi întrebuinţeze uneltele pentru a fabrica alte unelte şi să-şi folosească gura nu numai pentru a se adapta la natură, ci şi pentru a organiza transformarea ei.

Insistînd asupra faptului că munca este primordială faţă de vorbire, Engels scrie : „Dominaţia asupra naturii, care a început o dată cu dezvoltarea mîinii, cu munca, a lărgit cu fiecare nou progres orizontul omului. El descoperea mereu la obiectele din natură însuşiri noi, necunoscute pînă atunci. Pe de altă parte, perfecţionarea muncii contribuia în mod necesar la o tot mai strînsă apropiere între membrii societăţii, înmulţind cazurile de întrajutorare, de colaborare şi făcîndu-l pe fiecare individ să aibă conştiinţa limpede a utilităţii acestei colaborări. Pe scurt, oamenii în devenire au ajuns la un punct cînd *au avut să-şi spună ceva* unul altuia. Necesitatea şi-a creat organul : laringele nedezvoltat al maimuţei s-a transformat încet, dar sigur, datorită modulaţiei, pentru a ajunge la o modulaţie din ce în ce mai înaltă, iar organele bucale au învăţat treptat să pronunţe un sunet articulat după altul"[6].

Omul n-a găsit în natură nici mijloacele de producţie, nici mijloacele de comunicaţie. A fost nevoit să şi le creeze. După cum piatra necioplită nu devine unealtă decît dacă este mînuită în lumina unei idei, tot aşa strigătele nu devin vorbire decît din clipa în care încep să transporte idei.

## 2. VORBIREA ŞI GÎNDIREA

Siliţi de dezvoltarea muncii să comunice semenilor informaţii care depăşeau din ce în ce mai mult imediatul şi momentanul, oamenii au perfecţionat vorbirea în primul rînd ca mijloc de comunicare. A vorbi însemna, la început, a îndemna şi a porunci. Fără vorbire, oamenii n-ar fi putut să-şi amîne reacţiile prezente, să proiecteze acţiuni viitoare şi, *între timp*, să devină producători de mijloace de producţie. Comunicarea dintre animale, fiind nearticulată, imediată, invariabilă şi unilaterală, nu permite distingerea dintre fenomen şi esenţă, dintre prezenţă şi absenţă, în vreme ce comunicarea dintre oameni, fiind dublu articulată, mediată, variabilă şi bilaterală, face posibilă atît distingerea dintre individual şi general, cît şi diferenţierea dintre prezent şi viitor. Urletul unui lup, fiind expresia unei emoţii, este legat nemijlocit de o împrejurare concretă, este, probabil, asemănător cu acela de acum 10 000 de ani şi nu aşteaptă nici un fel de răspuns, de vreme ce nu este o întrebare, ci un semnal. Există, fără îndoială, o legătură care ar merita să fie studiată între „dubla articulaţie" a vorbirii omeneşti — în foneme şi moneme — şi capacitatea omului de a făuri „cea de-a doua unealtă". Ambele realizări presupun o anumită distanţare faţă de mediul înconjurător şi deci posibilitatea de a semnifica ceea ce este încă absent cu ajutorul a ceea ce este prezent. Într-un semnal, semnificantul şi semnificaţia nu sînt încă diferenţiate, de aceea distanţarea semnificaţiei de semnificant nu poate începe şi deci gîndirea nu poate să apară. *A doua articulaţie*, ca şi *a doua unealtă*, scăpînd de sub presiunea practicii imediate, deschide perspectiva unei variaţii infinite. *Caracterul nesemnificativ* al fonemului seamănă cu caracterul *mediat* al uneltelor producătoare de mijloace de producţie.

[6] *Ibidem*, p. 150—151.

Vorbirea umană este de aceea relativ liberă, permanent perfectibilă și, în primul rînd, dialogală. Monologul a devenit posibil mai tîrziu. Multă vreme, vorbirea a rămas un mijloc de comunicare a celor mai urgente veşti. La început, vorbele desemnau lucruri indicabile, însă, încetul cu încetul, datorită energiei lor metaforice, ele au reuşit să semnifice lucruri şi împrejurări care depăşeau orizontul perceptual al vorbitorului. Conţinutul cognitiv al îndemnurilor şi al poruncilor s-a cristalizat, treptat, în noţiuni, judecăţi şi raţionamente. În cele din urmă, oamenii şi-au dat seama că pot nu numai să răspundă şi să întrebe, dar chiar să *se* întrebe cu ajutorul vorbelor prin care transmiteau şi recepţionau diversele mesaje. Oamenii au descoperit astfel că pot să-şi adreseze şi lor înşile vorbele pe care le adresează celorlalţi. Prin vorbire, oamenii au devenit în stare să păstreze şi pentru ei înşişi cunoştinţele comunicate celorlalţi.

Prin interiorizare, dialogul social devine monolog individual. În epoca arhaică, mai mult se dialoga decît se monologa. Ceea ce nu înseamnă că se dialoga cu intensitate. Sălbaticul dialoghează rar, dar monologhează şi mai rar. De altfel nu se monologhează cu adevărat decît în societăţile în care se dialoghează cu adevărat. În vreme ce dialogul este gîndire adresată celorlalţi, monologul este vorbire adresată sieşi. Prin dialog, societatea participă la dezvoltarea individului, iar prin monolog, individul participă la dezvoltarea societăţii. Principalul mijloc de gîndire — limba — vine din partea societăţii, dar gîndurile sînt elaborate de individualităţi. Prin monolog, vorbirea devine cel mai adecvat instrument pentru construirea ideilor, deoarece, prin minima lui materialitate, sporeşte distanţa individualităţii faţă de mediul natural şi social şi asigură, astfel, răgazul gîndirii creatoare. Făurită, în primul rînd, ca mijloc de *comunicare*, vorbirea devine mereu mai mult principalul mijloc de *formare* a gîndurilor.

Engels a subliniat, cu diverse prilejuri, nu numai rolul pe care-l joacă vorbirea în procesul de formare a ideilor, dar şi legătura dintre vorbire şi însăşi funcţionarea creierului. „Datorită cooperării dintre mînă, organele vorbirii şi creier nu numai la fiecare individ în parte, dar şi în societate, oamenii au dobîndit capacitatea de a executa operaţii tot mai complicate, de a-şi fixa scopuri tot mai înalte şi de a le atinge“[7].

Nici o stare sufletească nu devine un gînd fără vorbirea pe care subiectul şi-o adresează lui însuşi sub forma monologului interior. S-a dovedit experimental că este posibil, prin captarea curenţilor bioelectrici la nivelul antebraţului şi prin amplificarea lor, să se obţină, pe o mînă artificială, mişcările la care subiectul se mulţumeşte să se gîndească, fără să mişte în nici un fel propria sa mînă. Experimentul dovedeşte cît de intimă este legătura dintre muncă, vorbire şi gîndire. El mai dovedeşte că vorbele, prin ideile pe care le conţin, memorizează şi proiectează anumite gesturi ale muncii.

Astăzi se ştie că nu numai vorbirea, ci şi gramatica participă la funcţionarea creierului. Nu numai lexicul, dar şi sintaxa se află într-o legătură nemijlocită cu legile neurofiziologice ale creierului uman. De altfel, concluziile lui Pavlov cu privire la cel de-al doilea sistem de semnalizare, precum şi ale biologiei moleculare cu privire la zestrea ereditară programată în acizii ribonucleici din neuroni merg în aceeaşi direcţie.

---

[7] *Ibidem*, p. 155.

Descoperirile biologiei moleculare au dus la ipoteza că s-ar putea imprima în creier, aşa cum se înregistrează sunetele pe o bandă magnetică, o cantitate de cunoştinţe pentru dobîndirea cărora ar fi necesare mai multe vieţi omeneşti. Rămîne întrebarea dacă nu cumva căutarea cunoştinţelor este mai umană decît primirea lor prin inoculare.

După cum vorbirea participă la dezvoltarea creierului uman şi a proprietăţii lui de a gîndi, tot aşa progresele creierului şi ale gîndirii contribuie la perfecţionarea vorbirii. „Influenţa inversă pe care dezvoltarea creierului şi a simţurilor subordonate lui, a conştiinţei, care se limpezea tot mai mult, a facultăţii de a abstrage şi de a raţiona a exercitat-o asupra muncii şi asupra vorbirii le-a dat ambelor noi şi noi imbolduri de perfecţionare"[8]. Cîtă vreme vorbirea a rămas în preajma sensibilului, exprimînd mai mult reacţiile pragmatice şi afective ale vorbitorului decît cunoştinţele sale, ea nu a permis gîndirii să ajungă pînă la esenţa lucrurilor şi evenimentelor. De altfel, la începuturile istoriei, vorbirea era menită mai degrabă să emoţioneze decît să teoretizeze. Oamenii încep să cunoască şi să stăpînească lumea mai întîi prin metafore şi mituri, prin evocări şi invocări. Noţiunile, categoriile, cunoştinţele şi explicaţiile apar mai tîrziu, pe măsură ce vorbirea se îndepărtează de concret şi sunetele ei onomatopeice şi interjecţionale se transformă într-un sistem de semne din ce în ce mai independent faţă de semnificaţiile pe care le semnifică. Aşa cum veselia vine rîzînd, gîndirea vine vorbind.

### 3. GÎNDIREA ŞI SEMNELE

Atenţia acordată gîndirii, de-a lungul veacurilor, a lăsat în umbră rolul limbajului. Fiind nemijlocit legată de gîndire, limba tinde să se confunde cu însăşi gîndirea, lăsînd să se înţeleagă prin limbă doar semnele fonice şi grafice. Descoperirea faptului că vorbirea nu este numai principalul mijloc de comunicare, dar şi principalul mijloc de formare a gîndurilor a dus, în vremea din urmă, la părerea, din ce în ce mai frecvent afirmată, că a gîndi nu înseamnă nimic altceva decît a mînui un sistem de semne.

Considerînd limbajul ca realitate nemijlocită a gîndirii, Engels a întrezărit şi posibilitatea hipertrofierii vorbirii şi scrierii în dauna gîndirii. „Intelectul care calculează — *maşină de calculat!* — notează Engels — Confuzie comică între operaţiile matematice, susceptibile de demonstraţie materială, de probă, pentru că se bazează pe intuiţie materială nemijlocită, deşi abstractă, şi cele *pur* logice, susceptibile numai de demonstraţie prin raţionament, prin urmare nesusceptibile de o certitudine pozitivă, proprie operaţiilor matematice ..."[9].

Un „creier electronic" operează nu cu „forme logice", ci cu semne fizice, materiale, sensibile, aşa cum sînt literele, cifrele, figurile. El nu poate să imite decît mînuirea mijloacelor materiale cu ajutorul cărora se desfăşoară gîndirea umană. De aceea, el nu poate prelua asupra lui decît operaţiile asupra semnelor gîndirii elementare, analitice şi sintetice. Inducţia şi judecata dialectică îi rămîn inaccesibile. Un creier automat

[8] *Ibidem*, p. 152.
[9] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 4-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 341.

poate să calculeze prețul unor mărfuri, dar nu poate să descopere valoarea lor, poate să semnaleze prezența sau absența unui lucru, dar nu poate să reflecte unitatea contradictorie dintre existență și nonexistență. Inducția este un *salt logic* și judecata dialectică este un *paradox* de care nu este capabilă decît gîndirea umană. Creierul uman este singurul sistem de organizare a materiei din care poate să iasă mai multe informații decît au intrat, deoarece numai el poate gîndi, cu alte vorbe, numai el poate transforma un *lucru* într-un *semn* care semnifică o semnificație. O „mașină de gîndit" nu poate fi decît un sistem automat de semne. Ea nici nu vorbește, nici nu scrie și nici nu gîndește, ci emite sunete, combină litere, cifre sau figuri și se autoreglează potrivit programului primit. Ea nu este semnificativă decît pentru gîndirea umană. Un creier artificial nu poate fi decît semnificantul unei semnificații accesibile doar minții umane. Altfel, sunetele emise, literele combinate și figurile alcătuite rămîn simple semnale care nu pot determina decît niște reflexe condiționate. Gîndirea și creația nu devin posibile decît în cîmpul spiritual care se formează între materia semnificantă și semnificațiile ideale. Noile idei nu pot să apară decît prin tensiunea care se creează între activitatea senzibilă, ajutată de unelte și cea intelectuală, ajutată de vorbire. Mașinile nu pot crea idei, deoarece nu suferă cînd greșesc și nici nu se bucură cînd reușesc. Muncind, vorbind și gîndind, numai omul poate să-și transforme neliniștile în idei.

Istoria culturii este istoria distanțării semnificației de semnificant, prin continua stilizare a semnificantului și abstractizarea continuă a semnificației. Îndepărtarea semnificației de semnificant este un proces specific uman. El nu se poate desfășura în nici un fel de mașină, deoarece gîndirea se află „dincoace" de intrarea în mașină și „dincolo" de ieșirea din ea.

Privirea și ascultarea devin atitudini umane numai în măsura în care semnificațiile explică ceea ce se vede și se aude. Menirea semnificantului nu este de a „descrie" un lucru „natural", ci de a „transcrie" o semnificație culturală.

Așa se explică de ce „vulturul vede mult mai departe decît omul, dar ochiul omului distinge în lucruri mult mai multe decît cel al vulturului" [10]. A citi nu înseamnă a privi niște semne, ci a asculta niște semnificații. A număra nu înseamnă a mînui niște semne, ci a înțelege anumite semnificații. „Pentru a număra — scrie Engels — este nevoie nu numai de obiecte care să fie numărate, dar și de capacitatea de a face abstracție, atunci cînd consideri aceste obiecte, de toate celelalte însușiri pe care le au în afară de numărul lor, iar această capacitate este rezultatul unei îndelungate dezvoltări istorice bazate pe experiență" [11].

Recitirea contemporană a ideilor lui Engels cu privire la raportul dintre muncă, vorbire și gîndire este deosebit de actuală într-un moment istoric ca cel de azi, cînd oamenii sînt mai solicitați de semnele care se pot „percepe" decît de semnificații care nu se pot decît „pricepe". Primejdia ca oamenii să cugete ca mașinile este astăzi mai mare decît pericolul ca mașinile să gîndească mai bine decît oamenii.

Dacă rămîn sub supravegherea critică a gîndirii, mijloacele moderne audio-vizuale de comunicare pot restabili unitatea dintre sensibilitate și

[10] F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 152.
[11] Idem, *Anti-Dühring*, p. 42.

raţiune, ameninţată la un moment dat, fără să micşoreze însă distanţa menită să crească dintre semnificant şi semnificaţie. Puterea oamenilor asupra naturii creşte o dată cu sporirea acestei distanţe. Distanţa dintre semnificant şi semnificaţie cristalizată într-un cuţit de cremene este de nenumărate ori mai mică decît într-o maşină electronică.

Superioritatea definitivă a omului faţă de toate fiinţele şi faţă de toate realizările sale rezidă în capacitatea sa de creaţie. În viitor, omul va fi din ce în ce mai mult un consumator de bunuri spirituale. Marile revendicări ale viitorului vor fi mai mult spirituale decît materiale : dreptul la originalitate şi libertatea de creaţie. Vine o vreme în care oamenii, după ce au transformat lumea, vor avea din nou răgazul să o contemple. ... Ne apropiem de o epocă în care oamenii, după ce au cunoscut lumea, vor avea răgazul să se cunoască şi pe ei înşişi ... Principala preocupare a oamenilor nu va mai fi *cîştigarea* existenţei, ci *umanizarea* ei. În prim plan va apărea valoarea euristică a limbajului.

# FRIEDRICH ENGELS ŞI RIGORILE ACTIVITĂŢII TEORETICE

## — Din nou despre **Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului** —

DE

OCTAVIAN CHEŢAN

„Marx era mîndru de Engels. Îmi enumăra, plin de satisfacţie, toate calităţile morale şi spirituale ale prietenului său şi a plecat cu mine la Manchester special ca să mi-l prezinte. El admira extraordinara multilateralitate a cunoştinţelor ştiinţifice ale lui Engels...".

(Paul Lafargue, *Karl Marx. Amintiri personale*, în *Amintiri despre Marx*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956, p. 195)

*PUNCTE DE REPER* Gînditor profund şi lucid, cu o vastă cultură ştiinţifică, Friedrich Engels era totodată un adversar neîmpăcat al speculaţiilor vide, al construcţiilor emfatice, absolutizante. Întreaga sa operă este străbătută de afirmarea teoretică şi practică a unor *principii fundamentale pentru orice demers teoretic care tinde să depăşească rotirea în gol, încremenirea în iluzia dogmatică.*

Este cunoscută fervoarea sa polemică împotriva lui Dühring, pe care îl considera ca unul dintre reprezentanţii cei mai caracteristici ai acelei „pseudoştiinţe zgomotoase" care supralicita viaţa culturală a epocii cu pretenţiile ei de a explica totul pentru totdeauna, nu numai în filozofie, ci şi în politică, în economie, în istoriografie ş.a.m.d. Forţa teoretică a replicii lui Engels a scos definitiv din circuitul ideilor tezele lui Dühring, dezvăluite a fi, de fapt, exemple tipice pentru una dintre posibilele erori de metodă ale spiritului omenesc în practica sa teoretică. Cazul Dühring rămîne semnificativ ca modalitate extremă de manifestare a unei *false rigurozităţi ştiinţifice*, în fond a unui subiectivism arogant, favorizat de un simulacru de cunoştinţe ştiinţifice.

Elaborînd împreună cu Marx concepţia materialist-dialectică despre lume, Engels a insistat în repetate rînduri asupra *perspectivei istorice* pe care o implică structural noua metodă de investigare a realităţii

Rev. filoz., **17**, *12*, p. 1501–1534, Bucureşti, 1970

atît în ceea ce privește *obiectul* său, cît și propriile sale *rezultate*. Acest *principiu de bază* al dialecticii este esențial oricărui demers teoretic în orice domeniu al cunoașterii științifice. El exprimă cel mai evident falimentul concepției despre caracterul definitiv al rezultatelor gîndirii și activității omenești. Adevărul, arată cu fiecare prilej Engels, sălășluiește în însuși procesul cunoașterii, în îndelungata dezvoltare istorică a științelor, care se ridică pas cu pas pe treptele cunoașterii, fără a ajunge însă la acel punct final în care contemplarea adevărului absolut ar fi ultimul omagiu adus științei. Pentru filozofia dialectică, subliniază el, *„nimic nu este definitiv, absolut, sacru; ea dezvăluie nestatornicia la toate și în toate, și în fața ei nu rămîne în picioare nimic, în afară de procesul continuu al devenirii și al dispariției, al ascensiunii infinite de la inferior la superior, a cărei simplă reflectare în creierul care gîndește este ea însăși"*. Singurul ei aspect conservator este faptul că *„recunoaște justificarea fiecărei trepte de dezvoltare a cunoașterii și a societății pentru epoca și pentru condițiile în care există, dar atît și nimic mai mult"* [1], conchide Engels.

Gîndirea teoretică a fiecărei epoci este deci *„un produs istoric* care, în perioade diferite, ia forme foarte diferite și totodată capătă un conținut foarte diferit" [2]. Engels surprinde aici limitele oricărei gîndiri teoretice, dar în primul rînd ale gîndirii care elaborează sisteme, construcții teoretice ample, prin care tinde să explice și ceea ce nu poate fi explicat încă în acea epocă, încercînd să depășească pragul atins de cercetarea științifică într-un domeniu sau altul. Analiza făcută de Engels din acest unghi de vedere filozofiei hegeliene este bine cunoscută. Ea demonstrează încă o dată recursul inevitabil al oricărui sistem, al oricărei construcții globale la improvizații uneori spectaculoase, dar totdeauna fragile, bazate pe legături artificiale, cîrpite, născocite, menite „să întregească" nemărturisit carențele științelor particulare. Firește, uneori aceste improvizații pot conține elemente valoroase, implicații de mare forță previzională, dar confirmarea sau infirmarea lor revine tot investigației științifice propriu-zise. Ele devin strălucitoare prin adevărul lor sau caduce prin artificialul lor abia ulterior, o dată cu progresul științelor al căror domeniu este implicat.

Dar *tendința spre sistem*, arată Engels, este cvasigenerală nu datorită faptului că dincolo de ea ni s-ar dezvălui frecvent o iluzie intimă a unei conștiințe orgolioase, ci, în primul rînd, deoarece în însăși geneza ei distingem *„o nevoie eternă a spiritului omenesc: nevoia de a lichida toate contradicțiile"* [3]. S-ar părea că sîntem aici în prezența unui *impas* de neevitat al gîndirii teoretice, a cărei lege de ființare însăși ar fi această *ireversibilă angajare* într-un permanent efort de depășire a propriei sale condiționări istorice, iar prețul ei ar fi mereu același: extrema fragilitate a sistemului, care se va nărui, măcinat treptat de confruntarea cu datele mereu înnoite ale cercetărilor științifice.

Și totuși o *soluție* se conturează; poate unica. Ea presupune însă depășirea vechiului mod de cercetare și gîndire (pe care Hegel îl denumea

---

[1] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 267—268 (subl. ns.).

[2] Idem, *Vechea prefață la „Anti-Dühring"*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 349 (subl. ns.)

[3] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 270 (subl. ns.).

„metafizic" şi „care se ocupă cu precădere de cercetarea *lucrurilor* ca entităţi stabile date"... [4]) şi situarea pe poziţiile teoretice ale unei gîndiri dialectice. Adică, a recunoaşte ca *principiu metodologic director* „marea idee fundamentală că lumea nu trebuie concepută ca un complex de *lucruri* definitive, ci ca un complex de *procese*, în care lucrurile aparent stabile, ca şi reflectarea lor ideală în mintea noastră, conceptele, parcurg o neîntreruptă transformare în cadrul devenirii şi al pieirii..."[5]. Dar, subliniază Engels, între a recunoaşte în cuvinte acest principiu şi a-l aplica în realitate este o mare deosebire : „Dacă însă în orice cercetare pornim de la acest punct de vedere, *exigenţa unor soluţii definitive şi a unor adevăruri eterne încetează o dată pentru totdeauna*; sîntem tot timpul conştienţi de faptul că toate cunoştinţele dobîndite sînt în mod necesar limitate, că sînt condiţionate de împrejurările în care au fost dobîndite" [6].

Este implicată aici teza despre caracterul *deschis* al filozofiei marxiste, opusă oricăror schematizări şi dogmatizări, oricărei stagnări în „sistem", expresie a *unităţii lăuntrice, profunde dintre teorie şi metodă* în cadrul concepţiei materialist-dialectice despre lume. Engels a prevenit în repetate rînduri împotriva înţelegerii greşite a filozofiei marxiste ca o construcţie teoretică în sine, care ar avea gata elaborate răspunsuri definitive la toate problemele posibile ridicate de realitatea naturală şi socială, prezentă şi viitoare. „Concepţia noastră asupra istoriei însă — scria el — e înainte de toate *un îndreptar pentru studiu* şi nu o pîrghie pentru construcţii de tip hegelian" [7]. Pentru a înţelege şi explica existenţa materială şi spirituală a umanităţii, apelul exclusiv la tezele generale ale materialismului istoric este superfluu şi echivalează cu transformarea lor în fraze generale. Funcţia lor euristică, valoarea lor *explicativă* generală sînt indisolubil legate de funcţia lor *metodologică*. De aceea, conchide Engels, aplicarea concepţiei materialiste chiar la un singur exemplu istoric cere o muncă ştiinţifică intensă; *prin simple fraze generale repetate cu obstinaţie nu se poate realiza nimic riguros*. Sînt necesare o muncă teoretică susţinută, cercetarea critică a unei cantităţi uriaşe de material istoric [8].

Întreaga operă a lui Engels vădeşte observarea şi aplicarea consecventă a acestor principii, esenţiale pentru orice activitate teoretică riguroasă. Ele ne călăuzesc deopotrivă şi în aprecierea *însemnătăţii actuale* a scrierilor sale.

Vom supune analizei, din această perspectivă, lucrarea sa *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* (1884). Opţiunea noastră are ca temei următoarele considerente :

1) este una dintre lucrările *cele mai larg răspîndite* ale lui Engels, atît în trecut, cît şi în anii noştri;

---

[4] *Ibidem*, p. 292.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem* (subl. ns.).
[7] Scrisoarea lui Engels către Conrad Schmidt (5 august 1890), în K. Marx şi F. Engels. *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 458 (subl. ns.).
[8] Vezi *Amintiri despre Marx*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956, p. 96.

2) actualitatea sa este negată de numeroși comentatori marxiști și nemarxiști, care o consideră *depășită* ca informare științifică și rigoare teoretică;

3) dimpotrivă, alți comentatori — puțini la număr — apreciază lucrarea ca *deosebit de actuală în întregul ei*, atît sub raportul materialului etnografic utilizat, cît și în privința concluziilor sale generale. Un exemplu recent pentru această ultimă atitudine ni-l oferă *I. Natansohn* și *N. Simion*, autorii articolului *Actualitatea operei lui Engels „Originea familiei, a proprietății private și a statului"*, apărut în nr. 10 din 1970 al „Revistei de filozofie".

Vor fi vizate totodată implicații teoretice și metodologice mai generale, proprii oricărui demers teoretic care tinde să aprofundeze raportul dintre principii și modele explicative, dintre filozofie și cunoașterea științifică în diferite momente ale devenirii istorice.

*DELIMITĂRI CRITICE* Situația pare derutantă prin ambiguitatea creată de unii comentatori, ca și de unele ediții mai vechi insuficient de riguroase. Din numeroasele exemple la îndemînă, reținem cîteva mai semnificative.

Astfel, de pildă, M. O. Kosven, în *Introducere în istoria culturii primitive*, afirmă despre *Originea familiei, a proprietății private și a statului* că ar fi fost „*începută* de Marx și *terminată* de Engels" (? !) și că întregul material documentar acumulat de atunci „confirmă în întregime tabloul dezvoltării societății primitive așa cum l-a zugrăvit Engels"[9]. Despre faptul însă că în această lucrare clasică Engels își propusese să prezinte cititorilor, din perspectiva concepției materialiste despre istorie, rezultatele cercetărilor lui L. H. Morgan asupra societăților primitive și a evoluției lor nu se amintește *absolut* nimic. Consecințele acestei atitudini sînt multiple. Declarîndu-se în dezacord cu periodizarea istoriei după modelul teoretic al evoluționismului din secolul al XIX-lea (sălbăticie, barbarie, civilizație), M. O. Kosven se referă exclusiv la lucrarea lui Morgan *Ancient Society* (1877), omițînd să menționeze că această periodizare, cu precizările aduse de Morgan, a fost preluată și de Engels, care a considerat-o pe drept cuvînt ca exprimînd cel mai adecvat stadiul cunoștințelor din acea epocă asupra preistoriei omenirii (Engels a apreciat în mod deosebit faptul că Morgan a încercat să fundamenteze fiecare dintre treptele primelor două perioade „potrivit progreselor realizate în producerea mijloacelor de trai"[10]). În schimb, în aceeași lucrare, M. O. Kosven reproduce cu fidelitate întreaga construcție teoretică a lui Morgan privitor la etapele dezvoltării familiei în societatea primitivă, fără a-l menționa însă vreodată ca autor al ei, atribuind *totul* în exclusivitate lui Marx, Engels și Lenin[11].

---

[9] M. O. Kosven, *Introducere în istoria culturii primitive*, București, Edit. științifică, 1957, p. 6 (subl. ns.).

[10] F. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 29.

[11] M. O. Kosven, *op. cit.*, p. 108.

Această consecventă evitare pînă şi a alăturării numelui lui Morgan de cel al lui Engels, cu toate confuziile pe care această stratagemă le poate genera, reflectă înainte de toate o greşită înţelegere a modului în care poate şi trebuie să fie apărat prestigiul teoretic al gîndirii marxiste.

Cazul nu e izolat. Într-o perioadă nu prea îndepărtată, tot ceea ce părea pozitiv în construcţia lui Morgan era atribuit lui Engels, primul fiind citat doar pentru laturile depăşite ale teoriei sale. De observat de asemenea că cele mai multe dintre ediţiile de pînă acum în limba română ale *Originii familiei, a proprietăţii private şi a statului* au apărut *fără* subtitlul lucrării, subtitlu prin care Engels menţiona tocmai strînsa legătură a cărţii cu cercetările lui Morgan : *Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen* [12].

Recentul articol semnat de I. Natansohn şi N. Simion depăşeşte doar *aparent* această practică neştiinţifică. Greşita înţelegere a prestigiului teoretic al gîndirii marxiste se manifestă de astă dată sub forma *apologiei nelimitate* a cercetărilor lui Morgan. Convingerea autorilor în infailibilitatea tezelor şi principiilor sale este totală. În viziunea lor uimitor de *anistorică*, Morgan reprezintă un moment de nedepăşit, o culme perenă a etnografiei şi antropologiei. Dezvoltarea ulterioară a acestor ştiinţe — caz unic în analele ştiinţelor particulare ! — s-ar confunda, după părerea lor, cu un neîntrerupt proces de acumulare a noi şi noi confirmări, a noi şi noi argumente irefutabile în sprijinul teoriei morganiste.

Totul e clădit pe o informare ştiinţifică precară în domeniile vizate şi pe absenţa oricărei perspective istorice, esenţială pentru înţelegerea materialist-dialectică a problemelor în dezbatere. Morgan *devine* intangibil, deoarece orice încercare de analiză critică a tezelor sale, de apreciere a lor în lumina dezvoltării ulterioare a ştiinţei este echivalentă pentru I. Natansohn şi N. Simion cu o tentativă de respingere a „unuia din *suporturile ştiinţifice fundamentale* ale concepţiei materialismului istoric" [13]. În felul acesta, discuţia asupra culturii primitive este transferată de pe teritoriile ştiinţei în cele ale ideologiei, iar abordarea critică a unor teze, principii sau metode morganiste este interpretată nu ca o dezbatere asupra unor cercetări ştiinţifice mai noi sau mai vechi, ci în primul rînd ca o luptă ideologică în jurul valabilităţii materialismului istoric. În consecinţă, orice examinare critică a valorii teoretice actuale a modelului propus de Morgan este suspectată de implicaţii sociale extraştiinţifice, generate de opoziţii ideologice.

Că uneori apar şi mai pot apărea şi asemenea situaţii este neîndoielnic. Dar reducerea întregii probleme la o dezbatere exclusiv ideologică este străină spiritului ştiinţific riguros care ar trebui să caracterizeze strădaniile noastre teoretice. Concluziile ideologice în cazul metodologiei materialismului dialectic presupun o întemeiere ştiinţifică solidă, o examinare competentă şi responsabilă a datelor ştiinţei respective. Or, superficialitatea cu care autorii amintiţi traversează literatura etnografică de specialitate este surprinzătoare. La întrebarea majoră „dacă

[12] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 25, împreună cu fotocopia copertei primei ediţii.

[13] I. Natansohn şi N. Simion, *Actualitatea operei lui Engels „Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului"*, în „Revista de filozofie", 1970, nr. 10, p. 1206 (subl. ns.).

nu cumva în studiul popoarelor așa-zis primitive au apărut elemente noi care să infirme concluziile anterioare și să pună problema unei reconsiderări a întregului istoric al familiei"[14], răspunsul este dominat de ușurință și grabă. „Desigur — răspund liniștitor I. Natansohn și N. Simion —, studiile etnografice și antropologice s-au înmulțit considerabil, au fost « descoperite » noi triburi și noi particularități în organizarea socială, în modul de căsătorie sau în alcătuirea familiei. Dar descoperiri « senzaționale » care să răstoarne considerațiile anterioare nu au apărut". Deci, conchid ei, „*cauza acestei respingeri* (a unora dintre tezele lui Morgan. — *O. Ch.*) trebuie căutată nu în materialul faptic adunat ulterior, ci în *implicațiile sociale* legate de descoperirile lui Morgan"[15].

Un început de limpezire a motivelor care i-au împins pe autori spre asemenea concluzii apare o dată cu examinarea izvoarelor bibliografice de specialitate utilizate de ei. Sînt citate în sprijin lucrări de etnografie și de etnologie apărute exclusiv între anii 1920 și 1932, lucrări care, evident, au încetat de mult să reprezinte stadiul *actual* al cercetărilor în acest domeniu *. Iar pretențiile autorilor de a fi „descoperit" noi argumente de teren, „noi dovezi în sprijinul tezelor lui Bachofen și Morgan"[16] rămîn în domeniul bunelor intenții. Referirile în acest sens la populațiile bororo și banaro sînt nu numai neconcludente și interpretate greșit, ci și total depășite de cercetările din ultimele două decenii. Asupra acestei chestiuni vom reveni în *Anexa 2***.

Decisivă însă pentru opțiunea autorilor ne apare transformarea teoriei lui Morgan sub condeiul lor dintr-un model explicativ, impregnat într-adevăr de o concepție materialistă asupra istoriei, dar difuză, nesistematizată și purtînd inevitabil pecetea nivelului de cunoștințe științifice propriu acelei perioade, într-un *stîlp de susținere* a materialismului istoric, elaborat de Marx și Engels. Valoarea teoretică și epistemologică a materialismului istoric este pusă astfel în dependență de existența sau de inexistența unui stadiu de promiscuitate în seria formelor istorice ale familiei, de existența sau de inexistența familiei punalua ca fază istorică universal-valabilă etc. Ceea ce, evident, ne apare ca o *eroare de principiu*. Funcția și valoarea metodologică generală a *concepției materialiste despre istorie* nu se extind automat asupra *modelelor teoretice explicative* elaborate în diferite domenii particulare de aplicabilitate. Aceste modele sînt subordonate în mare măsură fondului de cunoștințe existent în momentul elaborării lor, îndeosebi în cazul unor discipline darticulare, cum sînt etnografia și antropologia culturală, în care investi-

---

[14] *Ibidem*, p. 1 208.

[15] *Ibidem*, p. 1 208—1 209 (subl. ns.).

* De pildă, referindu-se la cartea *The Mathers* (New York, 1926) a lui R. Briffault, autorii comentează : „Totuși, mai există și *astăzi* adepți ai *teoriei lui Bachofen-Morgan*, așa cum a fost prezentată de Engels. Este cazul lui R. Briffault" (*art. cit.*, p. 1 210, subl. ns.). Dincolo de acel „astăzi", care, în mod bizar, ajunge să desemneze anul 1926 (!?), stîrnește nedumeriri referința la „teoria lui Bachofen-Morgan", teorie, de fapt, inexistentă. Engels comentează concluziile lui Bachofen strict ca un *prim* moment distinct în cercetarea istoriei familiei : „Cercetarea istoriei familiei — scrie el — începe din 1861, o dată cu apariția cărții lui Bachofen *Matriarhatul*" (*Prefață la ediția a patra germană (1891), a lucrării „Originea familiei, a proprietății private și a statului"*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 22, București, Edit. politică, 1965, p. 206).

[16] I. Natansohn și N. Simion, *op. cit.*, p. 1 211.

** Vezi, în continuare, p. 1532—1534.

garea sistematică, metodică este încă în faşă, iar obiectul cercetării prezintă dificultăţi mari, unele de netrecut.

Observarea acestor două aspecte (principii generale-modele explicative), fundamentale pentru orice demers teoretic, constituie şi în acest caz, după părerea noastră, unicul drum de acces spre înţelegerea contribuţiei lui Morgan la dezvoltarea ştiinţei despre cele mai vechi structuri sociale şi totodată spre evidenţierea *actualităţii* specifice a lucrării lui Engels *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului.*

★

*SCHIŢA UNEI STRUCTURI* Printre manuscrisele inedite rămase de la Marx se afla şi un conspect detaliat al cărţii lui Morgan *Ancient Society*, datînd din anii 1880—1881, însoţit de observaţii critice, teze proprii şi unele referiri la alte surse. Totul semnifica intenţia iminentă a lui Marx de a elabora o lucrare pe această temă, menită să înlăture vălul tăcerii ţesut de exponenţii ştiinţei „preistorice" din Anglia în jurul unei scrieri care le spulbera dogmele consacrate oficial. Sfîrşitul apropiat nu i-a îngăduit însă realizarea proiectului.

Lectura acestui manuscris a însemnat pentru Engels primul contact cu cercetările lui Morgan şi cu concepţia lui materialistă generală despre istorie. Convins că lucrarea lui Morgan aduce o contribuţie la confirmarea materialismului istoric şi la explicarea pe baza unor principii materialiste a celei mai vechi perioade din istoria omenirii, Engels s-a decis să analizeze aceste probleme într-o lucrare specială, care să-i permită deopotrivă: a) examinarea şi explicarea cercetărilor lui Morgan; b) valorificarea manuscrisului-conspect al lui Marx (lucrarea sa semnificînd astfel, *„în oarecare măsură*, executarea unui mandat testamentar" [17]); c) afirmarea unor puncte de vedere proprii în numeroase dintre problemele implicate.

Aceste împrejurări conferă lucrării lui Engels *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* o *structură aparte*, în cadrul căreia dispunerea şi ponderea diferitelor elemente şi raporturile lor reciproce constituie cheia înţelegerii întregului. Orice hipertrofiere a funcţiei sau a relaţiilor unui sau altui element în cadrul structurii de ansamblu a lucrării conduce la erori fundamentale de interpretare. Aceleaşi consecinţe decurg inevitabil şi din eludarea sau din minimalizarea oricărui element din cele participante la întreg (vezi atitudinile teoretice, principial eronate, ale lui M. O. Kosven şi ale lui I. Natansohn şi N. Simion, tipice prin convergenţa de fond a simetriei lor inverse).

Identificarea elementelor nu este însă sinonimă cu simpla lor indicare sau numire şi nici nu se reduce pur şi simplu la depistarea relaţiilor în care ele sînt angajate. După cum nici identificarea acestor relaţii nu presupune decît ca o *primă fază* a analizei considerarea elementelor doar ca unităţi alcătuitoare care s-ar autodefini exclusiv prin plasa relaţiilor în care sînt date. De aceea o a *doua fază* a analizei va fi permanent implicată în încercarea noastră de a surprinde structura globală, specifică a cărţii lui Engels: din unghiul acestui demers recesiv, elementele

[17] F. Engels, *Prefaţă la prima ediţie din 1884*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 27 (subl. ns.).

ansamblului se cer considerate ele însele nu numai ca unități finite (nesegmentabile), semnificante doar prin relațiile lor externe, ci totodată ca unități *structurate*, adică având o structură proprie, care, la rîndul ei, angajează elemente proprii în relații determinate.

În cazul dat, principalele elemente ale ansamblului sînt reprezentate de către :

1) cercetările lui Morgan (elementul *A*);
2) unele comentarii ale lui Marx (elementul *B*);
3) analizele lui Engels (elementul *C*)

Aparent, elementul *A* (cercetările lui Morgan) domină categoric structura de ansamblu a lucrării lui Engels. Într-adevăr, la o primă lectură, textul *pare* subordonat prezentării ca atare a cercetărilor lui Morgan, observate din unghiul cel mai propice pentru dezvăluirea însemnătății lor : impunerea unui punct de vedere științific, materialist, în studiul celei mai vechi perioade din istoria omenirii. Engels însuși sublinia elogios aceste merite ale lui Morgan, supralicitîndu-le chiar, atunci cînd le situa pe același plan cu descoperirile lui Darwin în biologie și cu teoria plusvalorii a lui Marx în economia politică [18].

*Aparența* acestui *raport de preeminență* între elementul *A* și celelalte elemente din cadrul structurii globale a *Originii familiei...* constituie principala *sursă gnoseologică* a erorilor de interpretare prezente în articolul semnat de I. Natansohn și N. Simion. Căci, dacă așa cum consideră autorii citați, lucrarea lui Engels ar fi total subordonată descoperirilor lui Lewis Morgan, valoarea ei teoretică și metodologică ar fi într-adevăr dependentă de valoarea științifică a modelului urmat ; orice învechire sau infirmare ulterioară parțială sau totală a modelului ar implica consecințe identice, ireversibile și pentru textul lui Engels. De aici, evident, perseverența cu care I. Natansohn și N. Simion încearcă să acrediteze teza permanentei tinereți a cercetărilor lui Morgan.

Analiza relațiilor *reale* în care este angrenat elementul *A* ne dezvăluie însă o situație diferită.

Elementul *B* (unele comentarii ale lui Marx) este ușor reperabil, datorită îndeosebi aparatului critic care însoțește ultima ediție în limba română a *Originii familiei...* (inclusă în volumul 21 al *Operelor* lui Marx și Engels). Examinarea acestor comentarii și observații critice în structura globală a lucrării lui Engels ne impune o serie de considerații și cîteva rezerve :

a) În locul aparentei lor subordonări față de elementul *A*, notele critice ale lui Marx *domină*, de fapt, rezultatele cercetărilor lui Morgan și sînt *asimilate* în structura elementului *C* (analizele teoretice ale lui Engels).

b) Opinia după care lucrarea *Originea familiei, a proprietății private și a statului* ar fi fost *începută* de Marx și *terminată* de Engels (vezi M. O. Kosven) este lipsită de temei. Marx, într-adevăr, „își propusese — scrie Engels — să expună rezultatele cercetărilor lui Morgan, legîndu-le de datele studiului materialist asupra istoriei făcut de el —

[18] F. Engels, *Prefață la ediția a patra germană (1891) a lucrării „Originea familiei, a proprietății private și a statului"*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 22, p. 214.

într-o anumită măsură, aş putea spune, de noi — şi în felul acesta să explice în primul rînd întreaga lor însemnătate"[19], dar nu a mai avut răgazul necesar. Întregul material pregătit de Marx („extrase amănunţite" şi „observaţii critice"[20]) a fost studiat de Engels, dar el nu a fost introdus ca atare în *Originea familiei* ..., ci *utilizat după necesităţile structurii globale a acestei lucrări* (Engels scria despre aceste observaţii critice ale lui Marx : „*Le voi reda aici ori de cîte ori va fi cazul*" [21]). Elemente disparate din ansamblul manuscrisului-conspect sînt deci selectate şi dispuse de Engels într-o ordine proprie, alta decît cea a originalului, şi subordonate unei noi structuri logice [22].

c) Spre regretul nostru, manuscrisul-conspect al lui Marx nu a fost încă tradus şi publicat în limba română *. Acest lucru ne împiedică să cercetăm elementul *B* ca parte a *structurii sale originare*, obligîndu-ne să utilizăm ca puncte de referinţă indicaţiile sumare din *Adnotările* ultimei ediţii în limba română a *Originii familiei*... Inevitabil, în această situaţie, comentariile noastre nu vor viza relaţiile din cadrul manuscrisului-conspect, singurele în măsură să clarifice definitiv modul în care Marx l-a citit pe Morgan, ci relaţiile evidente în cuprinsul lucrării lui Engels.

d) Engels utilizează în total 13 comentarii ale lui Marx pe marginea cărţii lui Morgan şi transcrie din aceeaşi sursă nouă extrase, unele rezumative, din *Ancient Society*. Lectura lor ne permite să constatăm următoarele :

— spre deosebire de Engels, Marx a fost mai puţin preocupat de analiza detaliată a cercetărilor lui Morgan, cît mai ales de unele reflecţii pe marginea acestora, legate îndeosebi de argumentarea propriei sale concepţii asupra istoriei. De pildă, despre constatarea lui Morgan că familia reprezintă elementul activ, nestaţionar, iar sistemele de înrudire, dimpotrivă, sînt pasive, Marx subliniază : „Acelaşi lucru se întîmplă în genere şi cu sistemele politice, juridice, religioase, filozofice" [23], raportate la condiţiile vieţii materiale a societăţii ; sau, în legătură cu concluziile lui Morgan despre familia romană, Marx observă : „Familia modernă cuprinde ... *în miniatură* toate contradicţiile care se vor dezvolta pe scară largă mai tîrziu în societate şi în statul ei" [24] ;

— atunci cînd se pronunţă, totuşi, asupra valabilităţii unora din tezele lui Morgan, Marx procedează cu multă circumspecţie. De pildă,

---

[19] F. Engels, *Prefaţă la prima ediţie din 1884*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 27.

[20] *Ibidem*.

[21] *Ibidem* (subl. ns.).

[22] Conform *adnotărilor* din K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, fragmentele utilizate de Engels aparţin în ordine următoarelor pagini din manuscrisul-conspect (în ediţia *Arhiva Marx-Engels*, vol. IX) : 21, 187, 28, 26—27, 111, 112, 29, 31, 32, 71, 134, 136, 137, 138, 138 — 139, 143, 144—145, 134, 153—154, 56—57. Deosebirea în structurarea materialului apare evidentă încă de aici.

* El a fost publicat în ediţie rusă în *Arhiva Marx-Engels*, vol. IX, 1941, p. 1—192 (vezi adnotările respective din K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21).

[23] F. Engels, *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 37.

[24] *Ibidem*, p. 61.

despre trecerea de la matriarhat la patriarhat, el notează: „Aceasta *pare a fi*, în genere, trecerea cea mai firească"[25];

— ceea ce l-a interesat însă cel mai mult pe Marx a fost încercarea lui Morgan de a prezenta un *tablou unitar* al dezvoltării celor mai vechi societăți pînă în pragul apariției primei orînduiri bazate pe antagonismul de clasă, un tablou care, în liniile sale directoare, să poată fi regăsit în istoria străveche a tuturor popoarelor civilizate. *Analiza rezultatelor lui Morgan în această privință ar fi constituit, probabil, axul central al lucrării proiectate de Marx.* Așa cum precizează Engels, Marx a găsit la indienii din America, datorită cercetărilor lui Morgan, „*cheia înțelegerii propriului nostru trecut*"[26]. Într-adevăr, în comentariile sale în legătură cu ginta la greci și romani, Marx revine de fiecare dată la aceeași constatare majoră: „Dar și prin ginta greacă se întrezărește limpede sălbaticul (de pildă irochezul)" [27], iar în cazul gintii romane el observă de asemenea că „se întrezărește limpede irochezul" [28].

Elementul *C* (analizele lui Engels) se constituie la confluența primelor două într-o rețea complexă de relații.

Manuscrisul-conspect al lui Marx este utilizat de Engels ca o primă grilă pentru decodificarea textelor lui Morgan. Raportul dintre elementul *C* și elementul *B*, deși un raport de *subordonare* a celui de-al doilea față de necesitățile logice și teoretice ale structurii primului, se întemeiază pe o *preluare integrală* a elementului *B*. Aspectul teoretic *central* al elementului *B* (insistența lui Marx asupra importanței descoperirii gintii primitive ca pivot al explicării „preistoriei") îl regăsim amplificat în analizele și în concluziile lui Engels, care precizează încă în *Prefața la prima ediție* (*1844*): „Marele merit al lui Morgan este de a fi descoperit și restabilit, în linii generale, această bază preistorică a istoriei noastre scrise și de a fi găsit în *uniunile de gintă* ale indienilor din America de Nord *cheia pentru rezolvarea principalelor enigme*, considerate pînă acum de nedezlegat, ale istoriei antice a grecilor, a romanilor și a germanilor "[29].

O primă distincție e însă imediat evidentă. Dacă Marx urmărise cu precădere surprinderea principalelor concluzii ale investigațiilor lui Morgan pentru a le explica însemnătatea prin raportarea lor la propria sa concepție materialistă despre istorie, Engels se angajează într-o reconstituire minuțioasă a cercetărilor lui Morgan și, simultan, într-o dezbatere teoretică de specialitate, menită să aducă noi lumini în explicarea celor mai vechi forme de viață socială cunoscute pînă atunci. Analizele lui Engels se bazează pe o documentație mult lărgită față de Morgan, în special în ceea ce privește istoria Greciei și a Romei antice, a vechilor germani și celți etc. [30].

Dacă relațiile dintre *C* și *B* sînt, așa cum am constatat, de *subordonare* și de *preluare integrală* și țintesc cu precădere sfera principiilor generale, relațiile dintre *C* și *A* sînt de *subordonare* și *relativă preluare*, mai exact de *prelucrare critică*, cu un ochi mereu atent la cele mai noi

---

[25] *Ibidem*, p. 60 (subl. ns.).
[26] *Ibidem*, p. 71 (subl. ns.).
[27] *Ibidem*, p. 99.
[28] *Ibidem*, p. 119.
[29] *Ibidem*, p. 28 (subl. ns.).
[30] *Ibidem*.

date ale cercetărilor de etnografie, arheologie etc. Altfel spus, dacă despre relaţiile dintre *C* şi *B* Engels menţionează : „Lucrarea mea nu poate suplini decît în mică măsură ceea ce nu a mai apucat să facă prietenul meu decedat"[31], despre relaţiile dintre C şi A citim : „Am prelucrat din nou toate consideraţiile economice, *suficiente pentru scopul pe care şi l-a propus Morgan*, dar *absolut insuficiente pentru cel pe care mi l-am propus eu*"[32]. Necesitatea distingerii între elementele *C* şi *A* este subliniată clar de Engels, care îşi încheie astfel prefaţa : „este de la sine înţeles că îmi asum răspunderea pentru toate concluziile în cazurile cînd Morgan nu este citat în mod expres"[33].

Ultimul pas în elucidarea cît mai deplină a relaţiilor dintre elementele *C* şi *A* presupune considerarea elementului *A* nu numai ca parte a unei structuri totalizatoare comune, ci ca formînd el însuşi o structură, la rîndul ei complexă, cu elemente şi relaţii proprii care particularizează modalităţile de raportare la acest element-structură a elementului-structură *C*.

Vom începe prin analiza unui text al lui Engels nu îndeajuns aprofundat pînă acum : „... *Morgan, în felul său* — citim în prefaţa primei ediţii — , *a descoperit din nou în America concepţia materialistă asupra istoriei, descoperită de Marx cu patruzeci de ani în urmă, şi pe baza acestei concepţii, comparînd barbaria cu civilizaţia, a ajuns în punctele principale la aceleaşi rezultate ca şi Marx*"[34].

Să notăm cîteva din implicaţiile textului :

a) Precizarea lui Engels că Morgan a redescoperit „în felul său" concepţia materialistă despre istorie previne în primul rînd împotriva identificării acestei concepţii cu materialismul istoric marxist. Distanţa dintre ele nu se măsoară doar prin gradul mai mare sau mai mic de sistematizare, de elaborare teoretică şi nici exclusiv prin unele particularităţi dictate de specificul domeniilor de aplicabilitate. Lucrurile nu se reduc la atît.

b) „*Punctele principale*" în care Morgan a ajuns „la aceleaşi *rezultate* ca şi Marx" vizează exclusiv raportarea globală, generală a „barbariei" la „civilizaţie". Aceste *rezultate comune* sînt mai mult întrezărite de Morgan, datorită *concepţiei* sale generale asupra istoriei ; ele nu se bazează pe o identitate a demersului teoretic. De aceea în ultimul capitol al *Originii familiei...*, consacrat analizei condiţiilor economice generale „care au subminat organizarea gentilică a societăţii încă pe treapta de sus a barbariei şi au înlăturat-o definitiv o dată cu ivirea civilizaţiei", Engels precizează : „*Aici « Capitalul » lui Marx ne va fi tot atît de necesar ca şi cartea lui Morgan*"[35]. Cercetările savantului american nu depăşesc aria ginţilor decît prin jocul unor speculaţii, uneori surprinzătoare prin forţa lor de penetraţie, dar nesusţinute de analize adecvate.

c) Un exemplu elocvent în acest sens ni-l oferă atitudinea critică a lui Morgan faţă de tarele civilizaţiei şi, mai ales, soluţiile propuse.

---

[31] *Ibidem*, p. 27.
[32] *Ibidem*, p. 28 (subl. ns.).
[33] *Ibidem*.
[34] *Ibidem*, p. 27 (subl. ns.).
[35] *Ibidem*, p. 152 (subl. ns.).

Deși materialistă în liniile sale directoare, critica lui Morgan este dominată de încrederea iluzorie în forța transformatoare a rațiunii omenești și a științei. Materialismul său, speculativ în aceste probleme, ajunge la constatări și la concluzii de mare acuitate, dar înecate într-un iluminism raționalist de factură idealistă. Unele fragmente din *Ancient Society* reproduse de Marx în conspectul său și de Engels în *Originea familiei*... sînt edificatoare[36].

La Morgan, materialismul a rămas într-un stadiu embrionar, spontan, redus de fapt la *cîteva principii generale*, teoretice și metodologice, izolat de gîndirea socială europeană, și în primul rînd de gîndirea marxistă. Fundamental pentru el era considerarea istoriei „potrivit progreselor realizate în producerea mijloacelor de trai", deoarece, spunea Morgan, „îndemînarea în producerea acestora este hotărîtoare pentru gradul de superioritate a omului asupra naturii și de dominare a ei... Toate epocile mari ale progresului uman coincid mai mult sau mai puțin direct cu epoci de extindere a resurselor de existență"[37]. *Valabilitatea* teoretică-metodologică a acestor principii *se menține*, dar funcția lor euristică este strîns legată de integrarea lor într-o concepție generală amplă, consecvent materialistă, asupra devenirii sociale. De altfel eficiența lor a fost deplin demonstrată abia în cadrul gîndirii marxiste (de fapt, în momentul elaborării lor de către Morgan, ele constituiau deja de cîteva decenii un bun al metodologiei marxiste).

În structura cercetărilor lui Morgan, aceste principii stau la baza elaborării, pe temeiul datelor acumulate de investigațiile etnografice și antropologice ale epocii, a unor *modele teoretice proprii*, menite să închege o sistematizare a istoriei nescrise a omenirii și o explicație globală a principalelor fenomene sociale prezente în viața celor mai vechi societăți omenești, privite din perspectiva devenirii generale a umanității. Problema *valabilității* acestor modele teoretice se pune însă într-un mod diferit : ea nu poate fi despărțită de analiza dezvoltării ulterioare a cercetărilor de etnografie și de antropologie culturală ; nu pot fi trecute cu vederea noile descoperiri de teren sau teoriile științifice nou elaborate. Principiile generale nu conferă prin ele însele valoare științifică, explicativă unor modele teoretice, după cum abandonarea unor modele teoretice, depășite de progresul cunoașterii științifice, nu semnifică întotdeauna și în mod automat falimentul principiilor generale care au prezidat constituirea lor. Nu este exclusă nici posibilitatea elaborării mai

[36] „De la ivirea civilizației, avuția a crescut atît de mult, formele pe care le-a luat au fost atît de felurite, folosirea ei s-a extins pe scară atît de largă și administrarea ei s-a făcut cu atîta pricepere în interesul proprietarilor, încît această avuție *a devenit o forță de neînvins*, care se opune poporului ... În fața noastră, ca încheiere a unei perioade istorice al cărei unic țel este bogăția, stă amenințarea pieirii societății, căci o astfel de perioadă *poartă în sine elementele propriei ei distrugeri* (subl. ns.). Democrația în conducere, fraternitatea în cadrul societății, egalitatea în drepturi, învățămîntul general vor marca treapta următoare, superioară, a societății, spre care tind neîncetat experiența, rațiunea și știința. *Ea va fi o renaștere, dar într-o formă superioară, a libertății, egalității și fraternității vechilor ginți*". Forțele sociale care vor înfăptui această răsturnare au rămas nesesizate de Morgan. În consens cu aspirațiile umaniste ale unui raționalism idealist, el considera că „va veni totuși vremea cînd *rațiunea omenească va fi destul de puternică pentru a domina avuția*" (subl. ns.) (vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 173).

[37] Citat după F. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 29.

multor modele teoretice, pornind de la aceleaşi principii generale, dar utilizînd un volum de informaţii documentare treptat îmbogăţit (uneori chiar acelaşi material documentar faptic şi aceleaşi principii generale permit mai multe modele explicative).

Din păcate, aceste distincţii n-au fost consecvent urmărite de toţi comentatorii *Originii familiei, a proprietăţii private şi a statului*. Vom exemplifica prin modelul teoretic propus de Morgan pentru sistematizarea în perioade a orînduirii comunei primitive, iar ulterior prin modelul propus pentru explicarea evoluţiei formelor de familie.

Primul capitol al *Originii familiei...* este consacrat în întregime prezentării „după Morgan" a tabloului dezvoltării omenirii, „care trece prin sălbăticie şi barbarie spre începuturile civilizaţiei"[38]. Deşi Engels apreciază criteriile care stau la baza acestei periodizări ca „incontestabile, deoarece sînt luate direct din producţie"[39], el nu omite să precizeze caracterul relativ al modelului, care va rămîne actual „atîta timp cît o documentare mult mai bogată nu va impune schimbări" [40]. Engels era un dialectician prea profund şi un om de ştiinţă mult prea riguros pentru a nu discerne raporturile necesare dintre elementele unei teorii ştiinţifice şi raporturile acestei teorii cu progresul cunoaşterii omeneşti. Astăzi această periodizare este total abandonată de ştiinţele istorice, care caută delimitări cît mai exacte ale marilor perioade din trecutul omenirii. De fapt Morgan elaborase acest model explicativ cu elemente teoretice preluate de la evoluţionismul iluminist şi speculativ al secolului al XIX-lea, revitalizate printr-o infuzie de principii generale materialiste. Faptul este de domeniul evidenţei comune. Simpla răsfoire a prefeţei la volumul 21 al *Operelor* lui Marx şi Engels sau a oricărui tratat de istorie sau de arheologie, elaborat la noi sau peste hotare, este elocventă în această privinţă.

În prezent, periodizările utilizate pornesc fie de la criteriul mai vechi al materialelor din care erau confecţionate uneltele şi armele: epoca pietrei (paleolitic, mezolitic, neolitic), urmată de epoca bronzului şi apoi a fierului, fie de la specificul relaţiilor interumane din cadrul celor mai vechi colectivităţi, fie de la diverse combinări ale ultimelor două criterii. Dificultăţile teoretice reflectă dificultăţi reale, aproape de nedepăşit, întîmpinate de cercetători în strădania de a delimita cît mai riguros perioade imense, de zeci şi sute de mii de ani, ale unei istorii de mult săvîrşite. În orice caz, actualitatea *Originii familiei, a proprietăţii private şi a statului* nu aici, în preluarea acestei ipoteze sistematizatoare a lui Morgan, trebuie căutată. A pretinde acest lucru înseamnă a te situa în afara ştiinţei contemporane şi, implicit, a spiritului viu, dialectic al gîndirii lui Engels. Modelul teoretic schiţat de Morgan în acest domeniu rămîne *irecuperabil* (el păstrează însă o valoare documentară: să nu uităm că „Morgan — aşa cum precizează Engels — este *primul care a încercat* să introducă, în *cunoştinţă de cauză*, o anumită sistematizare în preistoria omenirii" [41]).

---

[38] *Ibidem*, p. 34.
[39] *Ibidem*.
[40] *Ibidem*, p. 29.
[41] *Ibidem* (subl. ns.).

O situație diferită ne întîmpină în cazul modelului teoretic propus de Morgan pentru explicarea specificului *formelor de familie* în orînduirea primitivă și a evoluției lor spre familia modernă. Și aici cercetările din ultimele decenii mai ales au permis elaborarea unor noi modele teoretice care evidențiază o serie de carențe esențiale ale modelului morganist și oferă soluții inedite unor aspecte fundamentale pentru înțelegerea funcției și structurii familiei primitive. Dar în același timp ele dezvăluie, la distanță de aproape un veac, însemnătatea *excepțională* a unor elemente de bază ale teoriei morganiste și recunosc rolul determinant în explicarea familiei a concepției materialiste despre istorie. Examinarea acestor probleme în noua conjunctură, creată îndeosebi de cercetările structuraliste ale lui Claude Lévi-Strauss, va constitui obiectul paragrafului următor.

★

*ANALIZA UNOR MODELE* Oprirea etnografiei în fața teoriei lui Morgan rămîne, firește, un mit, repovestit din cînd în cînd de unii comentatori ai lucrării lui Engels. Elogiile lor stridente acoperă deopotrivă atît aspectele vetuste, cît și cele de reală valoare științifică ale cercetărilor lui Morgan, asemenea unui mîl neroditor. Abdicarea de la confruntarea deschisă a oricărei construcții teoretice cu cele mai noi date ale științei cu al cărei domeniu se intersectează contravine însuși statutului intim al gîndirii teoretice.

Lecția lui Engels rămîne mereu actuală atît timp cît acest gen de eroare, proprie unei anumite practici teoretice, continuă să recidiveze ici-colo. Nu trecuseră mai mult de șapte ani de la apariția primei ediții a *Originii familiei, a proprietății private și a statului* și Engels însoțește a patra ediție în limba germană (1891) de o nouă prefață [42], în care anunță „o serie de schimbări" față de edițiile precedente, schițînd totodată o trecere în revistă a cercetărilor mai vechi și mai noi în problemele istoriei familiei. În răstimpul dintre aceste ediții, arată Engels, „*cunoașterea formelor primitive ale familiei a făcut mari progrese.* De aceea *se impuneau diferite rectificări și completări* ... Am revăzut, prin urmare, cu multă atenție tot textul... și în felul acesta sper că am ținut seama în măsura cuvenită de *stadiul actual al științei*" [43].

Dar spre sfîrșitul secolului trecut, materialul faptic și diferitele interpretări de detaliu, nou acumulate în etnografie și în domeniile învecinate ei, nu ridicau încă obiecții de fond în calea integrării lor în sistemul explicativ morganist existent. De aceea, nici modificările introduse de Engels nu vizează structura globală a interpretărilor din *Ancient Society*. Chiar dacă „unele ipoteze izolate" ale lui Morgan au fost „zdruncinate sau chiar răsturnate", efectele n-au depășit acest nivel: „nicăieri materialul nou adunat n-a dus la infirmarea punctelor sale fundamentale

---

[42] Această prefață a fost publicată, încă înainte de apariția lucrării, în revista „Die Neue Zeit", 1891, nr. 41. În privința titlului sub care a apărut ca articol, *adnotarea 29* din volumul 21 al *Operelor* lui K. Marx și F. Engels indică *Contribuții la istoria familiei primitive*, iar *adnotarea 213* din volumul 22 al acelorași opere dă un titlu modificat: *Din istoria familiei primitive* (*Bachofen, Mc Lennan, Morgan*). Atragem atenția editurii în eventualitatea unei noi ediții.

[43] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 22, p. 205 (subl. ns.).

de vedere. *În linii generale*, sistematizarea introdusă de el în preistorie *mai este* şi astăzi *valabilă*"[44], citim în prefaţa din 1891.

„Rectificările" anunţate de Engels aveau în vedere :

a) Pe de o parte, *nuanţarea schemei* morganiste a evoluţiei formelor istorice ale familiei. De pildă, Morgan considera familia punalua ca o treaptă necesară care precedă căsătoria-pereche, atribuindu-i o răspîndire generală la toate populaţiile globului în timpurile mai vechi. Dacă, în cuprinsul primelor ediţii ale *Originii familiei...*, Engels, reluînd această idee a lui Morgan, se referă adesea la familia punalua ca la o etapă obligatorie în istoria familiei nu numai în insulele Hawai, ci şi la triburile băştinaşe din America, la populaţiile din India şi Tibet, la vechii britanici, la greci etc., acum, în ediţia din 1891, el avertizează împotriva erorii de metodă şi de interpretare implicate în această universalizare a unei forme istorice *particulare* de familie. În anii care au trecut de la elaborarea lucrării, scrie Engels, „am aflat despre o serie întreagă de alte forme de căsătorie pe grupe şi ştim acum că *Morgan a mers prea departe în această privinţă*. El a avut, totuşi, norocul să găsească în familia punalua forma cea mai înaltă, clasică, de căsătorie pe grupe, forma care explică în chipul cel mai simplu trecerea la o formă superioară"[45]. Drept consecinţă, în ediţia a patra Engels înlocuieşte termenul „punalua" prin cuvintele „căsătorie pe grupe" de fiecare dată cînd se referă la alte populaţii decît la cele din insulele Hawai *.

b) Pe de altă parte însă, modificările introduse de Engels subliniază şi mai mult caracterul *istoric, provizoriu*, al modelului teoretic morganist, faptul că el reprezintă o *primă încercare* de sintetizare şi de sistematizare a unor cercetări încă la început de drum. „În această privinţă — notează Engels în noua ediţie din 1891 — , *în faţa noastră avem deocamdată un domeniu de cercetare abia deschis şi aproape de loc explorat*" [46] şi adaugă — „*datele de care dispunem cu privire la triburile sălbatice sînt pline de contradicţii şi au nevoie de o verificare şi selecţionare critică*" [47].

Treptat, mai ales în primele decenii ale secolului nostru, unele vicii de construcţie ale modelului morganist au devenit tot mai evidente.Ele s-au accentuat o dată cu sporirea considerabilă a cercetărilor de etnografie, arheologie, istorie veche etc. În acelaşi timp s-au precizat şi unele valori neîndoielnice care contribuie la menţinerea în actualitate a concepţiei generale a lui Morgan despre cea mai veche orînduire socială. Dar contestările vehemente, ca şi confirmările pasionate, s-au desfăşurat nu o dată pe fundalul unor considerente ideologice predominante, în

---

[44] *Ibidem*, p. 215 (subl. ns.).

[45] Idem, *Opere*, vol. 21, p. 48 (subl. ns.).

* Într-un singur loc, spre sfîrşitul lucrării (în cap. VII), această modificare este omisă : referindu-se la sciţi şi la locuitorii din Wales, Engels scrie că „s-a păstrat pînă în evul mediu şi o rămăşiţă a familiei punalua..." (K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 130). Omisiunea e întîmplătoare; dovada : în comentariile la relatările lui Cezar despre vechii britanici (vezi *op. cit.*, cap. II, p. 46), terminologia e schimbată.

[46] *Ibidem*, p. 51 (subl. ns.).

[47] *Ibidem*, p. 39 (subl. ns.). În prefaţa la ediţia a patra, Engels arată că modelul propus de Morgan înfăţişează „*pentru prima oară* o schiţă a istoriei familiei", care stabileşte „*în mod provizoriu şi în linii generale*", în măsura în care „îngăduie materialul cunoscut pînă în prezent", treptele clasice ale dezvoltării familiei (K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 22, p. 214).

timp ce investigațiile propriu-zise insistau mai cu seamă asupra unor fenomene particulare, derivate ale vieții comunităților primitive.

Revenirea la tematica ilustrată complex de Morgan caracterizează mai ales ultimele decenii și e reprezentată cu precădere de cercetările de etnografie structurală ale lui Claude Lévi-Strauss. Vechiul model teoretic, care încerca să explice structura și funcția familiei prin dezvăluirea seriei formelor sale istorice, este înlocuit acum printr-o nouă tipologie, structurală și predominant sincronică, a sistemelor de înrudire. Dar legătura organică cu cercetările lui Morgan este deschis recunoscută. „În ultimii ani — scrie Cl. Lévi-Strauss — antropologia socială s-a interesat în principal de faptele de înrudire. Ea a recunoscut astfel geniul lui Lewis Morgan, a cărui lucrare *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) a fundat simultan antropologia socială și studiile despre înrudire, explicînd totodată de ce prima trebuie să acorde atît de multă importanță următoarelor" [48]. De altfel principala contribuție a lui Cl. Lévi-Strauss la afirmarea prestigioasă a etnologiei contemporane, *Les structures élémentaires de la parenté*, este dedicată memoriei lui L. H. Morgan. De asemenea același autor subliniază în repetate rînduri valoarea teoretică deosebită a concepției generale a lui Marx și Engels despre structura globală a societății primitive. El declară textual: „Nu cred să mă fi arătat infidel învățăturii lor, încercînd, la 70 de ani după Lewis H. Morgan, pe care ei atît de mult l-au admirat, să reiau încercarea acestuia, adică să elaborez o nouă tipologie a sistemelor de înrudire în lumina cunoștințelor dobîndite de atunci încoace, de mine și de alții, pe teren"[49].

Înțelegerea consecuției și a raporturilor dintre cele două modele explicative ale familiei (evoluționist și structuralist), ca și a dificultăților teoretice în rezolvarea cărora s-au angajat succesiv, presupune cîteva precizări, de loc periferice:

I. *Modelul teoretic morganist al familiei.* Explicarea raportului, aparent de neexplicat, dintre *sistemul de înrudire* (nomenclatorul termenilor de înrudire), propriu unei anumite comunități primitive, și *gradele reale de rudenie*, care rezultă direct din sistemul de căsătorie practicat de acea comunitate, a constituit o permanentă sursă de dificultăți pentru cercetătorii din domeniul etnografiei. Morgan este primul care a intuit caracterul general al acestei probleme și importanța teoretică deosebită a rezolvării ei pentru orice încercare de sistematizare a datelor obținute despre viața acestor societăți. Soluția oferită de el păstrează însă puternice rămășițe ale modului evoluționist de gîndire, speculativ și biologizant.

Studiind îndeaproape triburile irocheze, Morgan a identificat, pe de o parte, un ansamblu de relații familiale reale, iar pe de altă parte un sistem de înrudire complex, ambele eterogene. Astfel descendenții unei perechi conjugale irocheze (denumită de Morgan „familie-pereche") erau ușor de identificat de orișicine. Relațiile familiale reale erau limpezi și pentru observator, și pentru membrii respectivului grup: se știa cine e tatăl, mama, fiul, fiica, fratele, sora, unchiul și mătușa. Modul

[48] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 331.
[49] *Ibidem*, p. 373—374.

însă în care aceste denumiri erau utilizate contraveneau evident relaţiilor reale : bunăoară, un irochez utiliza termenul de fiu şi fiică nu numai pentru copiii proprii, ci şi pentru copiii fraţilor săi, care (copii), la rîndul lor, îi spuneau tată, ca şi tatălui lor real ; pentru copiii surorilor sale însă, acelaşi irochez utiliza termenii de nepot şi nepoată şi era numit de aceştia unchi ; la rîndul ei, o femeie irocheză întrebuinţa termenii de fiu şi fiică nu numai pentru copiii săi, ci şi pentru copiii surorilor sale, care (copii) o numeau şi pe ea mamă, ca şi pe mama lor reală ; numai pe copiii fraţilor săi îi numea nepoţi şi nepoate şi era numită de ei mătuşă ; de asemenea copiii mai multor fraţi între ei şi copiii mai multor surori între ei îşi spuneau frate şi soră ; termenii de văr şi verişoară îi utilizau între ei numai copiii unui frate şi copiii unei surori.

Realitatea acestei contradicţii cerea o explicaţie. Nomenclatorul termenilor de înrudire sta la baza unui sistem de înrudire amplu, în stare să exprime sute de legături diferite de rudenie ale unui singur individ şi el nu putea fi interpretat ca o simplă listă de titluri onorifice sau de reguli de politeţe, cum opina Mc Lennan, care încerca să rezolve chestiunea, minimalizînd-o. Poate *cel mai mare merit ştiinţific* al lui Morgan este de a fi sesizat rolul extrem de important pe care îl îndeplineşte sistemul de înrudire în viaţa socială şi individuală a membrilor comunităţilor primitive.

Anchetele sale etnografice (prin chestionare şi tabele trimise în Asia, Africa şi Australia) i-au dezvăluit însă nu numai prezenţa unui sau altui sistem de înrudire pretutindeni, la *toate* populaţiile primitive, ci totodată şi *permanenţa fenomenului de neconcordanţă*, repetat de fiecare dată, între sistemul de înrudire existent şi relaţiile familiale reale din sînul aceleiaşi comunităţi.

Explicaţia istorică, evoluţionistă, pe care se întemeiază modelul său teoretic reconstruieşte în sens invers seria presupusă a formelor de familie de la căsătoria monogamă pînă la o ipotetică stare iniţială de promiscuitate. Punctele nodale ale acestei explicaţii sînt următoarele :

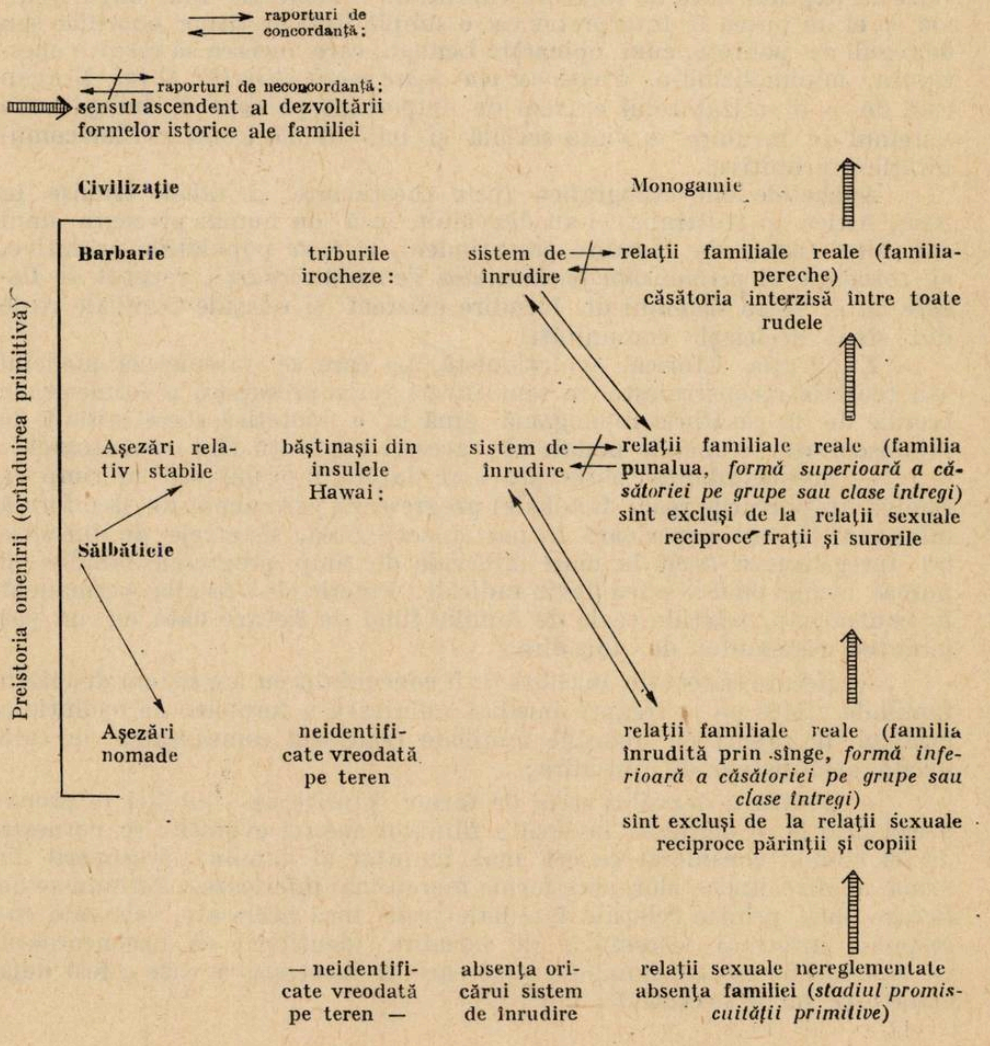
— neconcordanţa observată s-ar datora faptului că, în timp ce familia (raporturile reale familiale) progresează permanent de la o formă inferioară la alta superioară în pas cu societatea, sistemele de înrudire nu înregistrează decît la mari intervale de timp progresele familiei şi numai atunci cînd acestea devin radicale. Practic ele s-ar afla permanent în contratimp, relaţiile reale de familie fiind de fiecare dată cu un pas înaintea sistemului de înrudire ;

— fiecare sistem de înrudire ar fi concordant cu un sistem de relaţii familiale aflate pe o treaptă imediat inferioară a formelor de evoluţie a familiei în raport cu relaţiile familiale reale din comunitatea în care există acel sistem de înrudire ;

— pentru a dezvălui seria de forme istorice ale familiei se procedează deci la o derulare inversă a filmului acestei evoluţii : se porneşte de la stadiul considerat ca cel mai înaintat al familiei, descoperit în urma analizei anchetelor, spre forme mereu mai inferioare, căutîndu-se de fiecare dată, printre relaţiile familiale reale încă neclasate, cele care corespund întocmai sistemului de înrudire identificat ca neconcordant cu sistemul de relaţii familiale reale care îl însoţeşte şi care a fost deja clasat în seria evolutivă ;

— o reconstrucție a istoriei familiei de asemenea anvergură ar presupune, evident, cuprinderea unui foarte mare număr de comunități primitive, aflate pe diferite trepte ale dezvoltării sociale și răspîndite pe toate continentele lumii. În realitate însă întreaga elaborare a modelului morganist se bazează exclusiv pe studiul *direct* al triburilor irocheze din America de Nord și pe identificarea, în urma răspunsurilor primite la o anchetă *indirectă*, a unor relații familiale la băștinașii din insulele Hawai, care ar răspunde sistemului de înrudire irochez și ar fi însoțite de un alt sistem de înrudire, care ar trimite spre forme de familie mai inferioare. O așezare în schemă a acestei construcții inverse ar putea fi reprezentată astfel :

SCHEMA nr. 1



— întreg acest lanţ deductiv, cu numeroase pete albe, porneşte de la premisa că un sistem de înrudire *reflectă* întotdeauna, *în mod direct*, un anumit sistem de relaţii familiale reale. Altfel, considera Morgan, el nu poate fi înţeles şi apare, cum spune Engels, „ca o pură *absurditate*" [50]. Deci sarcina etnografului ar fi de a căuta pentru fiecare sistem de înrudire identificat un corespondent real în seria formelor de familie, iar în cazul în care acesta nu poate fi găsit în perimetrul cercetat existenţa lui va trebui presupusă ca certă şi necesară fie în trecut, fie la populaţiile primitive a căror viaţă socială nu a fost încă studiată. De pildă, „familia înrudită prin sînge s-a stins — scrie Engels transcriind opiniile lui Morgan. — Nici măcar la popoarele cele mai sălbatice despre care pomeneşte istoria nu găsim vreun exemplu incontestabil de asemenea familie. Dar sistemul de înrudire hawaian, care este şi acum în vigoare în întreaga Polinezie şi care exprimă grade de rudenie de sînge ce nu pot lua naştere decît în această formă de familie ne determină să recunoaştem că ea *trebuie* să fi existat; de asemenea ne determină să recunoaştem acest lucru şi întreaga dezvoltare ulterioară a familiei, care presupune această formă ca treaptă anterioară necesară" [51];

— influenţa biologismului transpare puternic o dată cu examinarea *forţelor motrice* care pun în mişcare şi determină seria evolutivă a formelor de familie. Morgan atribuie acest rol primar reglementărilor succesive, mereu mai constrîngătoare, ale raporturilor dintre sexe, respectiv normelor *incestului*. „Dezvoltarea familiei în epoca primitivă — arată Engels rezumînd teoria lui Morgan — constă deci în continua îngustare a cercului, care iniţial cuprindea tot tribul şi în cadrul căruia domnea comunitatea conjugală între cele două sexe. Printr-o excludere perseverentă a rudelor, la început a celor mai apropiate, apoi a celor din ce în ce mai îndepărtate, în cele din urmă chiar a rudelor prin alianţă, orice fel de căsătorie pe grupe devine în cele din urmă cu neputinţă în practică şi nu rămîne decît perechea, deocamdată încă slab unită, molecula prin a cărei descompunere încetează însăşi căsătoria" [52].

Considerînd sistemul de înrudire ca reflectare directă şi exclusivă a relaţiilor familiale reale, deci a sistemului de reguli şi de constrîngeri privitor la relaţiile sexuale din cadrul grupului, Morgan observa fiecare sistem de înrudire şi ca *expresie a concepţiei despre incest* a respectivului grup. Interpretat astfel, sistemul de înrudire irochez, de pildă, prin aplicarea termenilor de fiu şi fiică, frate şi soră tuturor copiilor unui grup de fraţi sau de surori şi totodată prin utilizarea termenilor de nepot şi nepoată, văr şi verişoară numai pentru desemnarea relaţiilor dintre copiii unui frate şi cei ai unei surori, părea să exprime deosebit de limpede faptul că la irochezi copiii fratelui şi ai sorei nu pot fi fraţi şi surori între ei, adică nu mai pot avea părinţi comuni. Altfel spus, el exprimă prescrierea de către societate a raporturilor sexuale între frate şi soră, considerate ca incestuoase, adică prohibite. Acest gen de explicaţie o dată acceptat, cercetătorul va compara, firesc, sistemul de înrudire existent cu practica familială reală şi, descoperind de fiecare dată neconcordanţe

[50] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 45 (subl. ns.).
[51] *Ibidem*, p. 43.
[52] *Ibidem*, p. 52.

în privința formulării și a respectării regulilor de incest, se va angaja în operațiile deductive înfățișate mai sus.

Biologismul naiv al evoluționismului secolului al XIX-lea apare însă pregnant în explicarea funcției și a consecințelor acestor interdicții sexuale. Conform teoriei lui Morgan, prohibiția incestului ar fi manifestarea *selecției naturale* în sînul comunităților primitive. Întreaga evoluție a familiei de la presupusa promiscuitate primitivă pînă la căsătoria-pereche s-ar desfășura pe fondul unor forțe motrice naturale, pur biologice, asociale. Antropologia secolului al XIX-lea înlătura astfel aura mistică a explicațiilor etice-religioase, care înfățișau incestul ca „păcat" și-l raportau la legi divine, dar nu putea depăși încă granița „naturalului". Ecoul acestei interpretări biologizante este foarte puternic și astăzi și nu numai în cercurile largi : în mod curent, interzicerea de către societate a legăturilor sexuale între rude apropiate este considerată ca o măsură care vizează sănătatea biologică a rasei umane, orice încălcare a ei putînd determina fenomene de degenerescență la urmași.

La Morgan, această interpretare devine exclusivă. Întreaga orînduire primitivă ar fi stat sub semnul acestei selecții naturale, care, manifestîndu-se instinctiv, spontan, fără a urmări un scop conștient, ar fi dat naștere la unele rase mai viguroase, care și-ar fi impus apoi supremația asupra celor rămase în urmă sau le-ar fi determinat să le urmeze exemplul. „Cînd două triburi care se aflau în progres — scrie el — se amestecau, craniile și creierii generațiilor noi se măreau în mod natural pînă ce cuprindeau aptitudinile ambelor triburi" [53].

Abia o dată cu familia-pereche selecția naturală și-ar sista acțiunea, cedînd locul unor „noi forțe motrice, *forțele sociale*" [54], care ar determina trecerea la ultima fază de evoluție a familiei, monogamia, considerată ca „cea dintîi formă de familie întemeiată nu pe condiții naturale, ci pe *condiții economice*, și anume pe triumful proprietății private asupra proprietății comune primitive, apărută în mod natural" [55]. Această dihotimie a condiționărilor naturale și sociale și rolul predominant acordat determinismului biologic își pun pecetea asupra întregului model explicativ al familiei elaborat de Morgan și creează mari dificultăți teoretice atunci cînd se încearcă racordarea lui la sistematizarea propusă orînduirii primitive.

Într-adevăr, Morgan intenționase să unească în același tablou evolutiv cele trei principale stadii ale dezvoltării omenirii și cele trei principale forme istorice ale familiei. „Sălbăticiei — scrie Engels — îi corespunde căsătoria pe grupe, barbariei căsătoria-pereche, civilizației monogamia" [56]. Dar această raportare rămîne arbitrară de vreme ce nu putem stabili nici o legătură necesară între cele două serii evolutive. În timp ce trecerea de la sălbăticie la barbarie și apoi la civilizație este determinată de „progresele realizate în producerea mijloacelor de trai", trecerile în seria formelor de familie sînt determinate exclusiv de selecția naturală, prezentă sub forma interdicțiilor sexuale progresive.

---

[53] *Ibidem*, p. 51.
[54] *Ibidem*, p. 57.
[55] *Ibidem*, p. 67 (subl. ns.).
[56] *Ibidem*, p. 76.

Lui Engels îi revine meritul de a fi încercat să rezolve primul această problemă, depăşind limitele schemelor morganiste. *Principiile generale* formulate de el constituie şi azi premise teoretice şi metodologice fundamentale pentru orice investigare sistematică a vieţii materiale şi spirituale a societăţilor primitive.

Avem în vedere următorul text din prefaţa la prima ediţie (1884): „Potrivit concepţiei materialiste, *momentul hotărîtor în istorie* este, în ultimă instanţă, *producţia şi reproducţia vieţii nemijlocite*. Dar această producţie este şi ea de două feluri: pe de o parte, *producerea mijloacelor de subzistenţă* — alimente, îmbrăcăminte, locuinţă — şi a uneltelor necesare în acest scop; pe de altă parte, *producerea omului însuşi*, perpetuarea speciei. Rînduielile sociale în condiţiile cărora trăiesc oamenii dintr-o anumită epocă istorică şi dintr-o anumită ţară sînt determinate de ambele feluri de producţie: de treapta de dezvoltare pe care se află, pe de o parte, *munca*, iar pe de altă parte *familia*. Cu cît munca este mai puţin dezvoltată, cu cît cantitatea produselor ei şi deci şi avuţia societăţii este mai limitată, cu atît predomină în orînduirea socială *legăturile de gintă*. Or, *în cadrul acestei societăţi a cărei structură este bazată pe legături de gintă se dezvoltă, totuşi, din ce în ce mai mult productivitatea muncii şi, o dată cu ea, proprietatea privată şi schimbul, deosebirile de avere, posibilitatea de a folosi forţa de muncă străină* şi, prin aceasta, baza contradicţiilor de clasă: noile elemente sociale, care de-a lungul unor generaţii întregi se străduiesc să adapteze vechea orînduire socială la noile condiţii, pînă cînd, în cele din urmă, incompatibilitatea lor duce la o răsturnare totală. Vechea societate bazată pe uniuni de gintă este sfărîmată..., locul ei îl ia o nouă societate... în care organizarea bazată pe familie este complet subordonată *relaţiilor de proprietate* ..."[57]. Corelînd textul cu analizele noastre anterioare, putem preciza, credem, următoarele:

1. Departe de a constitui o „inexactitate" în textul lui Engels (cum se apreciază într-o notă adăugată la unele ediţii mai vechi în limba română), distingerea în cadrul „producţiei şi reproducţiei vieţii nemijlocite" a „producerii mijloacelor de subzistenţă" şi a „producerii omului însuşi", a „perpetuării speciei", semnifică de fapt dezvăluirea unor coordonate fundamentale ale existenţei umane şi sociale, cu o dinamică şi o pondere specifică în fiecare moment al procesului istoric general şi din perspectiva cărora istoria orînduirii primitive dobîndeşte noi transparenţe teoretice esenţiale.

2. Principiile generale enunţate aici de Engels implică deosebirea mai profundă dintre elementele sau structura *determinantă* a unei societăţi şi elementele sau structura *dominantă* a aceleiaşi societăţi. Confundarea acestor două aspecte, esenţiale pentru o analiză materialist-dialectică, poate crea confuzii teoretice grave mai ales în înţelegerea specificului şi a dinamicii proprii unor structuri sociale globale. În cazul societăţilor primitive, rolul *dominant* revine *relaţiilor familiale de gintă*, în timp ce rolul *determinant* aparţine dezvoltării productivităţii muncii, proprietăţii private, schimbului etc.

---

[57] *Ibidem*, p. 27—28 (subl. ns.).

Nedistingerea acestor aspecte l-a condus pe Claude Lévi-Strauss la o serie de intrepretări eronate ale unor scrisori ale lui Engels către Marx și Kautsky. „Pentru a limpezi paralela dintre *germanii* lui Tacit și *pieile roșii* americane — îi scria Engels lui Marx la 8 decembrie 1882 — am făcut cîteva extrase din primul volum al lui Bancroft. *Asemănarea este cu atît mai surprinzătoare, cu cît modul de producție este funciar diferit*: aici pescari și vînători fără creșterea animalelor, fără agricultură, acolo creșterea nomadă a animalelor și trecerea la cultura cîmpurilor. Aceasta dovedește cu precizie că *în acest stadiu modul de producție este mai puțin decisiv decît gradul de descompunere a vechilor legături de consangvinitate și a vechii comunități reciproce a sexelor în trib*" [58]. Iar lui Kautsky, care încercase să interpreteze societățile primitive exclusiv prin noțiuni economice (de pildă barbaria, după modelul lui Morgan expus de Engels în *Originea familiei...*, ca „perioada introducerii creșterii vitelor și a agriculturii, precum și a însușirii metodelor de sporire a produselor naturii prin activitatea omenească"[59]), Engels îi replică: „*Nu barbaria este cea care dovedește caracterul primitiv, ci gradul de integritate a vechilor legături de consangvinitate ale tribului.* Ele sînt deci cele care trebuie stabilite în fiecare caz particular înainte de a putea trage din fenomene izolate concluzii în privința unui trib sau altul" [60]. Aceste sublinieri repetate de către Engels a rolului *dominant* al legăturilor de consangvinitate în structura globală a societăților primitive sînt interpretate de Cl. Lévi-Strauss ca o negare a rolului determinant în ultimă instanță al condițiilor vieții materiale. Comunitățile umane străvechi s-ar situa în afara cursului istoriei, într-un imobilism atemporal străjuit de legăturile de consangvinitate, care ar domina și determina această stare lipsită de autodezvoltare. „*Dacă aceste societăți* — apreciază greșit Cl. Lévi-Strauss — *n-ar fi fost distruse din afară, ele s-ar fi putut perpetua indefinit*" [61]. Orice încercare de a surprinde rolul determinant al modului de producție în „societățile extra- sau antecapitaliste" ar fi deci „iluzorie".

3. Este adevărat că, cercetînd viața social-economică a comunităților primitive, Engels nu analizează distinct *relațiile de producție*. Dar ele nici nu pot fi izolate în funcționarea raporturilor de înrudire. Engels insistă însă asupra dezvoltării productivității muncii, asupra apariției și dezvoltării proprietății private, a unor diferențieri de avere, a schimbului etc., care macină treptat, dinăuntru, societățile bazate pe uniuni de gintă, pregătind instalarea pe primul plan al vieții sociale a relațiilor de proprietate. Studiind acest proces la vechii celți și germani, dar și la vechii greci și romani, Engels a evidențiat necesitatea observării atît a raporturilor de înrudire, cît și a condițiilor materiale de existență proprii acestor populații.

Analizele sale implică, e adevărat fără o formulare clară, teza *plurifuncționalității* înrudirii în societățile primitive. *Sistemele de înrudire*, arată Engels, determină „*îndatoriri reciproce foarte serioase și absolut precise, a căror totalitate constituie o parte esențială a orînduirii sociale*

---

[58] *Apud* Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 372 (subl. ns.).

[59] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 34.

[60] *Scrisoarea lui Engels către Kautsky din 10 februarie 1883, apud* Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 374 (subl. ns.).

[61] *Ibidem*, p. 369 (subl. ns.).

*a acestor popoare*"[62]. Prin ele se constituie drepturile individului asupra solului şi a produselor sale, asupra vînatului şi a celorlalte surse de existenţă, obligaţiile sale faţă de comunitate, regulile cooperării cu alte comunităţi etc. Sistemele de înrudire funcţionează concomitent ca raporturi de producţie, raporturi politice, etice, ideologice etc., şi această situaţie este *determinată*, în ultimă instanţă, de structura generală a forţelor de producţie, de nivelul lor scăzut de dezvoltare, care impune diviziunea sexuală a muncii şi cooperarea totodată a indivizilor de ambele sexe pentru a reproduce condiţiile lor de existenţă. De aceea, cum precizează M. Godelier[63], descifrarea evoluţiei societăţilor primitive presupune elucidarea condiţiilor în care raporturile de înrudire încetează treptat de a mai unifica toate funcţiile vieţii sociale. Aceste funcţii multiple se constituie treptat în afara sistemului de înrudire cu care încep să-şi dispute rolul dominant în societate.

II. *Modelul teoretic structuralist al familiei.* În încheierea analizei încercate asupra lucrării lui Engels, vom marca foarte succint cîteva repere ale modelului teoretic elaborat de Lévi-Strauss, vizînd mai ales înţelegerea direcţiei urmate de cercetările mai recente în acest domeniu.

1. *Perspectiva de ansamblu* asupra sistemelor de înrudire, în care se situează demersul structuralist depăşeşte simpla lor analiză ca reflectare directă a unei structuri familiale reale (şi deci a unor reguli de căsătorie evidente prin observaţia imediată). Ipoteza lui Morgan, potrivit căreia pentru fiecare tip determinat al sistemelor de înrudire cunoscute a trebuit să existe cîndva şi undeva o formă de căsătorie direct corespunzătoare, nu a fost şi nu putea să fie verificată. Succesiunea cronologică şi logică stabilită de el plătea greu tribut unei viziuni evoluţioniste şi biologizante care încerca să suplinească stadiul cu totul incipient în care se găseau cercetările etnografice de teren. Plurifuncţionalitatea sistemelor de înrudire era abia întrezărită şi nu constituia încă centrul de convergenţă al investigaţiilor multidisciplinare.

Noile date de teren şi sistematizările repetate încercate în ultimele decenii au condus însă treptat la consolidarea unei noi optici generale. De pildă, corelaţiile statistice stabilite de G.-P. Murdoch [64] între grupuri de variabile considerate două cîte două (înrudirea şi regulile de reşedinţă; înrudirea şi relaţiile economice; înrudirea şi regulile de filiaţie etc.) nu au permis să se demonstreze existenţa unor raporturi necesare între aceste variabile, dar nici inexistenţa lor. Ele au demonstrat însă indirect *marea diversitate a faptelor de înrudire*, atît în ceea ce priveşte planurile pe care ele se situează, cît şi modul în care le realizează fiecare societate. Dan Sperber [65] enumeră aici: faptele de limbă şi terminologiile; atitudinile faţă de părinţi împreună cu conduitele de evitare, de „familiaritate", de ostilitate rituală etc.; practicile economice, rituale şi politice; regulile de filiaţie, de moştenire; organizarea generaţiilor; interdicţia incestului, universală, dar de extindere diferită; regulile de căsătorie

---

[62] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 36 (subl. ns.).

[63] Maurice Godelier, *La pensée de Marx et d'Engels aujourd'hui et les recherches de demain*, în „La Pensée", nr. 143, fevr. 1969, p. 118.

[64] G.-P. Murdoch, *Social Structure*, 1947, p. 192; vezi şi M. Godelier, *op. cit.*, p. 98.

[65] Vezi Dan Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, în *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Editions du Seuil, 1968, p. 170.

care interzic, prescriu sau privilegiază parteneri posibili. Toate aceste fenomene acționează unele asupra altora, fără a se determina însă riguros între ele. Nu e suficient, de pildă, să cunoaștem sistemul (terminologia) de înrudire a unei comunități primitive pentru a putea deduce regulile sale de căsătorie sau forma de familie existentă, după cum nici sistemul de atitudini nu ne permite să deducem regulile de succesiune etc. Toate, precizează Claude Lévi-Strauss, sînt de fapt „*aspecte de nedisociat ale aceleiași realități*, care este *structura sistemului considerat*" [66]. Întreaga analiză are ca punct de pornire și prim temei regula universală a prohibiției incestului.

2. *O nouă teorie despre interdicția incestului.* Dificultățile mari întîmpinate de diversele încercări de explicare a problemei incestului i-au determinat pe numeroși cercetători de prestigiu s-o considere ca insolubilă și inutilă teoriilor lor [67]. Principalele soluții propuse de-a lungul anilor porneau de fiecare dată de la opoziția natură/cultură, interpretînd interdicția incestului fie ca o consecință a „vocii sîngelui", ca manifestare a unei orori naturale față de legăturile incestuoase, fie ca o reflecție socială asupra unui fenomen natural, apărută dintr-o conștiință socială confuză asupra consecințelor nocive ale unirilor consangvine, fie ca o regulă de origine pur socială, derivată din regula exogamei sau cu rădăcini într-un sistem magic-religios mai vechi etc. etc.

Fiecare dintre ele a fost însă rînd pe rînd denunțată de noi seturi de fapte pe care nu le putea încorpora și explica. Astfel interpretarea prohibiției incestului ca regulă naturală, biologică (Westermarck, Havelock Ellis, L. H. Morgan, sir H. Maine etc.) a eșuat în fața unui fenomen atît de larg răspîndit la populațiile primitive cum este cel al dihotomiei verilor în veri paraleli (proveniți din două cupluri între care există o relație de frate-frate sau soră-soră) și veri încrucișați (proveniți din două cupluri între care există o relație de frate-soră) sau, mai mult, între veri încrucișați patrilateral și veri încrucișați matrilateral. În ambele situații, grade de consangvinitate identice sînt apreciate diferit de normele în vigoare privind reglementarea căsătoriei și interdicția incestului. La rîndul lor, interpretările culturaliste, sociologizante (Durkheim, Mc Lennan, Spencer, Averbury etc.), lipsite de criterii precise de selectare, n-au reușit să se orienteze în multiplele cauze particulare care, într-un caz sau altul, pot furniza o explicație, dar fără valoare de generalitate. Aceste teorii, scrie Lévi-Strauss, „încearcă să fundeze un fenomen universal pe o secvență istorică a cărei derulare nu e de neconceput într-un caz particular, dar ale cărei episoade sînt atît de contingente, încît ar fi total exclus să se poată repeta neschimbat în toate societățile umane". Adevărata problemă, continuă el, „constă în a ne întreba asupra cauzelor profunde și omniprezente care fac ca în toate societățile și în toate epocile să existe o reglementare a relațiilor între sexe"[68].

Recursul la cuplul natură/cultură este menținut de Lévi-Strauss, dar el rămîne formal, fără semnificație riguroasă, impus mai mult de

---

[66] Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949, p. IX.

[67] Lévy-Bruhl, de pildă, scria: „Faimoasa chestiune a prohibiției incestului, această *vexata quaestio* căreia etnografii și sociologii i-au căutat atît de mult soluția, nu are nici una..." (vezi Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 12).

[68] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 27—28.

considerente ideologice decît de stringenţe metodologice. În teoria sa explicativă, prohibiţia incestului marchează trecerea de la o ordine a existenţei la alta, dar în afara oricărei istorii reale. Suspendarea istoriei şi postularea unui *inconştient structural* cu rădăcini în *natura* umană i se înfăţişează ca unica modalitate de introducere a modelelor lingvisticii structurale în cîmpul etnologiei.

Dincolo de implicaţiile sale ideologice, neesenţiale pentru demersul metodologic propriu-zis şi în care numeroşi comentatori au identificat un „transcendentalism imanent", *soluţia* propusă de Cl. Lévi-Strauss problemei incestului surprinde prin forţa sa explicativă. Ea porneşte de la observarea *aspectelor pozitive* ale prohibiţiei : a interzice unirea conjugală cu femeile apropiate înseamnă implicit a face necesară unirea conjugală cu femeile mai îndepărtate şi totodată a le elibera pe primele în folosul bărbaţilor mai îndepărtaţi. Astfel se instaurează o *comunicare*, despre care se poate spune că operează ca o regulă : căsătoriile viitoare depind de cele din trecut. Căci „prohibiţia incestului — scrie Cl. Lévi-Strauss — este mai puţin o regulă care interzice să iei în căsătorie mama, sora sau fiica şi mai mult o regulă care obligă să dai altuia mama, sora sau fiica. Ea este regula darului prin excelenţă"[69]. Toate teoriile anterioare despre incest aveau proprie tendinţa de a vedea în căsătorie un proces discontinuu, care îşi trage din el însuşi, în fiecare caz particular, propriile limite şi posibilităţi. Se căutau astfel, în calităţile intrinseci ale mamei, sorei sau fiicei, motivele care pot preveni căsătoria cu ele, iar analiza era orientată spre consideraţii biologice : căci numai dintr-un punct de vedere biologic, nu social, calităţile de mamă, soră sau fiică apar ca proprietăţi ale unor indivizi izolaţi. Sub raport social, dimpotrivă, aceşti termeni apar ca desemnînd relaţii şi nu indivizi. Şi nici una dintre aceste relaţii nu poate fi izolată arbitrar de toate celelalte. La rîndul ei, fiecare relaţie conjugală serveşte la decuparea unui întreg sistem de obligaţii şi avantaje sociale pentru cuplul respectiv (economice, juridice, sociale etc.). Căci implicaţiile sexuale propriu-zise sînt secundare în comunităţile primitive. Membrii lor dispun de multiple mijloace pentru a rezolva acest aspect al problemei : unele grupuri sociale recurg la împrumutul femeilor, altele la poliandrie, iar aproape peste tot se observă o extremă libertate a relaţiilor premaritale. Aşa cum au înregistrat însă investigaţiile de teren, căsătoria prezintă, în cele mai multe societăţi primitive, în primul rînd o importanţă economică. Satisfacerea nevoilor economice se bazează în întregime pe asocierea conjugală şi pe diviziunea muncii dintre sexe. Bărbatul şi femeia depind unul de altul în producerea de obiecte necesare trebuinţelor zilnice, a diferitelor tipuri de hrană etc. „Ai mai multe femei, ai mai mult de mîncat", spun pigmeii, care consideră femeile şi copiii ca cea mai preţioasă parte a activului grupului familial. „Nu e exagerat de spus — conchide Cl. Lévi-Strauss — că în asemenea societăţi căsătoria are o importanţă vitală pentru fiecare individ" [70]. În Noua Guinee, de pildă, constată R. Thurnwald, sistemul economic şi regulile tradiţionale ale diviziunii muncii între bărbat şi femeie fac viaţa comună între sexe o necesitate. De aceea cererea de

[69] *Ibidem*, p. 596.
[70] *Ibidem*, p. 49.

femei este întotdeauna în stare de dezechilibru și tensiune, chiar acolo unde monogamia e aplicată mai riguros. Interdicția incestului introduce deci, într-un domeniu esențial pentru supraviețuirea grupului, preeminența socialului asupra naturalului, a colectivului asupra individualului, a organizării asupra arbitrarului. Ea poate avea un cîmp de aplicare variabil, după modul în care fiecare grup social definește ceea ce înțelege prin rudă apropiată. Dar această interdicție, sancționată prin pedepse variabile (de la uciderea imediată a celor vinovați pînă la reprobarea difuză, la batjocorire), este întotdeauna prezentă la orice grup social. Nu există comunități sociale la care să nu fie interzis un anumit tip de căsătorie.

3. *Sistemele de înrudire.* Caracterul fundamental al căsătoriei ca formă de schimb în cadrul unei reciprocități mai largi transpare puternic mai ales în *organizarea dualistă* a comunităților primitive. Evidențierea și explicarea structurii și a rolului acestei dihotomii în jumătăți și apoi repetată în secții și subsecții (mai mult sau mai puțin evidentă la toate populațiile primitive) constituie unul dintre meritele științifice unanim recunoscute ale lui Cl. Lévi-Strauss și, totodată, una dintre piesele centrale ale modelului său structuralist al sistemelor de înrudire. Prin organizarea dualistă, precizează Lévi-Strauss [71], se desemnează un sistem în care toți membrii comunității (trib sau sat, cuprinzînd un număr variabil de clanuri) sînt repartizați în două diviziuni distincte (care, la rîndul lor, se pot subdivide) și care întrețin relații complexe. Adesea jumătățile acestea sînt exogamice și reglementează căsătoria. Alteori acest rol e asumat de alte forme de grupare, bazate pe noi bipartiții ale grupului, paralele sau perpendiculare pe bipartiția precedentă. Ele reglementează întreaga viață socială a comunității. Organizarea dualistă apare astfel, înainte de toate, ca un *principiu de organizare* și nu ca o instituție cu o istorie proprie în fiecare caz particular.

Printre consecințele imediate ale organizării dualiste, subliniază Lévi-Strauss, cea mai importantă este aceea că indivizii se definesc unii în raport cu alții, în principal, după apartenența sau nonapartenența lor la aceeași jumătate indiferent de modul de filiație, matriliniar sau patriliniar : întotdeauna colateralii mamei vor fi grupați într-o categorie, iar cei ai tatălui într-alta. Un același termen va servi în mod obișnuit pentru a desemna mama și surorile sale, după cum un alt termen va uni în aceeași apelațiune tatăl și frații acestuia. Toți acești termeni apelativi se grupează în ceea ce etnologii au denumit „sistemul de înrudire" sau „sistemul clasificator al înrudirii".

Revenim aici la unul dintre elementele fundamentale ale modelului morganist : explicarea sistemului de înrudire irochez ca o reflectare a unor relații familiale reale, repetate în cazul fiecărui cuplu și reglementate de excluderea unirilor conjugale dintre frați și surori. Decodificînd sistemul de înrudire prin grila organizărilor dualiste [72], ni se înfățișează un tablou cu totul diferit : el apare ca satisfăcînd nu exigențele unei perechi conjugale (ca în modelul lui Morgan), ci ale unei organizări

[71] Vezi Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, cap. VI, „L'organisation dualiste".
[72] *Ibidem*, vezi cap. VIII, „L'alliance et la filiation".

dualiste cu jumătăţi exogamice şi totodată ale căsătoriei preferenţiale între verii încrucişaţi.

Într-adevăr, copiii fratelui tatălui şi cei ai surorii mamei sînt plasaţi întotdeauna în aceeaşi jumătate ca şi subiectul, în timp ce copiii surorii tatălui şi copiii fratelui mamei aparţin întotdeauna celeilalte jumătăţi şi deci, într-un sistem exogamic, ei sînt primii colaterali cu care căsătoria este posibilă. De aici rezultă:

a) verii proveniţi de la fratele tatălui sau de la sora mamei, care pentru acelaşi motiv ca şi fraţii şi surorile (apartenenţa la aceeaşi jumătate) nu pot fi luaţi ca soţi sau soţii, sînt denumiţi prin aceiaşi termeni ca şi aceştia;

b) verii proveniţi de la fratele mamei sau de la sora tatălui şi care aparţin jumătăţii opuse sînt numiţi cu un termen special, uneori prin acelaşi termen care semnifică soţ sau soţie, deoarece în jumătatea lor trebuie ales partenerul posibil;

c) fratele tatălui şi sora mamei, ai căror copii — cum s-a precizat la pct. *a* — sînt numiţi „fraţi" şi „surori", sînt ei înşişi numiţi „tată" şi „mamă", în timp ce fratele mamei şi sora tatălui, ai căror copii sînt parteneri potenţiali, au apelative speciale.

Deci membrii aceleiaşi generaţii sînt divizaţi în două grupe:

— de o parte, verii (indiferent de grad) care sînt rude prin intermediul a doi colaterali de acelaşi sex şi care sînt asimilaţi ca denumire şi plasaţi pe locuri identice în sistemul de înrudire cu fraţii şi surorile propriu-zise (veri paraleli, între care căsătoria este interzisă);

— de altă parte, verii proveniţi din rude colaterale de sexe diferite (oricare ar fi gradul lor) şi care sînt denumiţi prin termeni speciali şi între care căsătoria e posibilă (veri încrucişaţi).

Încercarea de a explica organizarea dualistă exogamică ca un mijloc de împiedicare a incestului şi de statornicire a unor relaţii familiale reale conform sistemului de înrudire, aşa cum procedase Morgan, se împotmoleşte în contradicţii insolubile. Într-adevăr, organizarea dualistă previne, cum a constatat Morgan, incestul dintre fraţi şi surori, precum şi incestul dintre tată şi fiică într-un regim patriliniar şi incestul dintre mamă şi fiu într-un regim matriliniar. Dar ea nu previne incestul dintre mamă şi fiu într-un regim patriliniar şi nici pe cel dintre tată şi fiică într-un regim matriliniar. Încă Engels observase această înfundătură. El notează că în cazul negrilor australieni din regiunea munţilor Gambier, unde întregul trib este împărţit în două mari clase, kroki şi kumiţi, reglementarea exogamică a căsătoriei între aceste două jumătăţi nu preîntîmpină incestul dintre tată şi fiică; iar dacă el totuşi nu se practică, faptul s-ar datora, probabil, unui „obicei" mai vechi [73]. Morgan a fost derutat în primul rînd de extinderea termenilor de „frate", „soră", „tată" şi „mamă" şi la alţi colaterali. De aici teoria sa despre o ipotetică formă istorică de căsătorie pe grupe sau pe clase întregi. Dar

---

[73] „Oricare kroki are ca soţie legitimă pe oricare femeie kumită; cum însă propria lui fiică, fiind fiica unei femei kumite, este şi ea, potrivit matriarhatului, kumită, datorită acestui fapt ea este din naştere soţia oricărui kroki, prin urmare şi a tatălui ei. În orice caz, organizarea claselor, aşa cum o cunoaştem, nu constituie o piedică în acest sens" (F. Engels, *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 48 şi 49).

insuficiențele modelului morganist au apărut cel mai evident în neputința de a da o explicație împărțirii verilor în două grupe : parteneri potențiali și parteneri excluși de la unirile conjugale, deși, ca proximitate biologică față de subiect, sînt identici. Generații de etnologi au considerat această dihotomie a verilor ca o imperfecțiune a sistemelor familiale primitive, ca un element irațional, neexplicabil altfel decît prin capacitatea de abstractizare încă limitată a băștinașilor primitivi. Soluția problemei verilor încrucișați și paraleli nu a devenit posibilă decît o dată cu schimbarea opticii biologizante sau îngust sociologice asupra fenomenului interdicției incestului și integrarea lui în sistemul mai larg de schimburi și de reciprocități care domină viața comunităților primitive și care este reglementat, la rîndul lui, de sistemele de înrudire. Și această soluție îi aparține lui Lévi-Strauss.

Analizele sale structuraliste, la care nu ne vom referi aici, i-au permis să constate că toate aceste reguli și altele nemenționate de noi ale sistemelor de înrudire și ale căsătoriei, în aparență complicate și arbitrare, dar vizînd integrarea familiilor biologice în sînul grupului social, puteau fi reduse la cîteva : astfel, scrie Cl. Lévi-Strauss, „nu există decît *trei structuri elementare de înrudire** posibile*; aceste trei structuri se construiesc cu ajutorul a două forme de schimb** ; și aceste două forme de schimb depind ele însele de un singur caracter diferențial, anume de caracterul armonic sau disarmonic*** al sistemului considerat. Întreg aparatul care impune prescripții și prohibiții ar putea fi, la limită, reconstruit apriori în funcție de o singură chestiune, de una singură : care este în societatea în cauză raportul dintre regula de reședință și regula

---

* Prin „structuri elementare ale înrudirii" sînt desemnate sistemele în care nomenclatorul permite să se determine imediat cercul rudelor și al partenerilor posibili, adică sistemele care, definindu-i pe toți membrii grupului ca rude, distinge două categorii : soți posibili și soți prohibiți. „Structurile complexe" desemnează sistemele care se limitează la definirea cercului rudelor și care abandonează altor mecanisme, economice și psihologice, grija de a proceda la determinarea soțului.

Cele trei structuri elementare de înrudire posibile sînt reprezentate în *Les structures élémentaires de la parenté* de sistemele kariera, aranda și murngin. Primul sistem, *kariera*, preconizează căsătoria cu fiica fratelui mamei (vară încrucișată matrilateral), care poate să fie sau nu, dar care cel mai adesea este (devenind prin aceasta vară încrucișată bilateral) și fiica surorii tatălui, căci kariera practică schimbul de surori. Sistemul implică dihotomia verilor în încrucișați și paraleli. Al doilea sistem, *aranda*, operează o nouă dihotomie între verii încrucișați de primul grad și verii încrucișați de al doilea grad, adică partenerul preferat (în acest caz fiica fiicei fratelui mamei mamei) aparține clasei verilor proveniți din veri încrucișați. Al treilea sistem, *murngin*, prescrie căsătoria cu fiica fratelui mamei și o interzice cu fiica surorii tatălui, adică operează o dihotomie între verii încrucișați matrilateral și cei încrucișați patrilateral.

** Cele două forme de schimb sînt : a) schimbul *restrîns*, propriu oricărui sistem care divizează grupul, efectiv sau funcțional, într-un anumit număr de perechi de unități de schimb în cadrul cărora relația de schimb este reciprocă (dacă ne limităm la două grupe A și B exogame, A își va căuta partenerul în B, iar B îl va căuta în A) ; b) schimbul *generalizat* : dacă un bărbat din grupul A se căsătorește cu o femeie din grupul B, un bărbat B ia o femeie C, iar un bărbat C ia o femeie D etc., lanțul putîndu-se închide într-un ciclu atunci cînd un bărbat D, de pildă, va lua o femeie A.

*** „Numim *armonic* un regim în care regula de reședință e asemănătoare cu regula de filiație și *disarmonic* un regim în care ele se opun" (Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 270). Deci un regim cu filiație matriliniară și reședință matrilocală este armonic, la fel cînd filiația e patriliniară, iar reședința patrilocală. Cînd unul dintre factori urmează linia maternă și altul linia paternă, regimurile sînt disarmonice.

de filiaţie? Căci orice regim disarmonic conduce la schimbul restrîns, aşa cum orice regim armonic anunţă schimbul generalizat" [74].

4. *Matriarhat-patriarhat.* Cercetările mai recente au aruncat o lumină nouă şi asupra acestei probleme, care a dăinuit, în forma statornicită de J. J. Bachofen (1861), aproape un secol. Matriarhatul era denumirea dată formelor de viaţă socială în care filiaţia era determinată exclusiv şi în mod generalizat pe linie maternă, iar femeia parcurgea un drum ascendent spre o poziţie socială dominantă în comunitate. Apogeul matriarhatului era legat de dezvoltarea agriculturii în orînduirea primitivă, iar desfiinţarea lui şi trecerea la patriarhat erau situate în zorii civilizaţiei, o dată cu decăderea vechilor ginţi şi cu trecerea la familia patriarhală, ilustrată de familia romană. Engels a preluat, firește, aceste teze centrale, apărate şi dezvoltate de cei mai proeminenţi reprezentanţi ai arheologiei, etnografiei etc. din epoca sa, şi a încercat să le dea un temei social-economic, precizînd însă totodată că „despre felul cum a fost înfăptuită această revoluţie (desfiinţarea matriarhatului. — *O.Ch.*) la popoarele civilizate şi cînd anume a fost înfăptuită nu ştim nimic" [75].

Schemele de evoluţie schiţate azi de cercetători întîlnesc o dificultate necunoscută în epoca lui Morgan. Clasificarea sistemelor de înrudire în matriliniare şi patriliniare nu corespunde decît sistemelor uniliniare. Or, etnologia modernă a relevat, alături de ele, frecvenţa sistemelor biliniare şi nonliniare (sau cognatice). Schemele bilaterale au fost interpretate uneori ca forme de tranziţie între sisteme uniliniare, dar descoperirea sistemelor cognatice (bazate pe rudenia de sînge), în care toţi descendenţii unui strămoş comun aparţin aceluiaşi grup fără a ţine seama de sexul lor, a modificat orientarea dezbaterilor asupra evoluţiei raporturilor de înrudire în societăţile primitive. Cercetări recente au precizat că clanurile scoţian, galic şi germanic, de pildă, pot fi mai adecvat caracterizate ca grupuri cognatice de descendenţă, identificate şi în aria malaiezo—polineziană [76]. Sistemele australiene cele mai vechi, care, după Morgan, ar fi fost matriliniare, sînt în ansamblu patriliniare. Dar cercetătorii au descoperit deopotrivă sisteme matriliniare şi matrilocale (la dieri), matriliniare şi patrilocale (la aluridja), alături de sisteme patriliniare şi patrilocale (la mara) şi patriliniare şi matrilocale (la karadjeri) [77].

Există şi cercetători care au ajuns la concluzia unei evoluţii istorice de la formele bilaterale la cele matriliniare şi apoi patriliniare de filiaţie. Alţii, pe baza studiului factorial a 577 de societăţi din eşantionul mondial stabilit de Murdoch, consideră că omenirea a înaintat lent de la forme matriliniare la cele patriliniare şi că structuri sociale mai complexe ar fi acţionat spre înlocuirea formelor uniliniare de descendenţă cu cele bilaterale [78].

Reconsiderarea ipotezei lui Morgan are loc pe o cale diferită de aceea a deducţiilor sale speculative, iar nuanţele dobîndesc o impor-

---

[74] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 611—612.
[75] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 59—60.
[76] Vezi M. Godelier, *op. cit.*, p. 99.
[77] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 247—275.
[78] Vezi M. Godelier, *op. cit.*, p. 100.

tanță deosebită. Cum menționează Lévi-Strauss, încă din 1905 J. R. Swanton a surprins un fapt semnificativ, confirmat astăzi de cele mai noi studii monografice : el a observat că nici chiar în triburile aparent cele mai unilaterale cealaltă linie nu e niciodată complet ignorată ; i se recunoaște un rol propriu, pe care cutuma îl reflectă indirect. Astfel, majoritatea societăților matriliniare fac loc tatălui și liniei sale. G.-P. Murdoch este chiar de părere că societățile riguros unilaterale sînt o excepție și că bilateralismul este formula de maximă generalitate [79]. În orice caz, indiferent de linia predominantă și de sistemul de înrudire existent, autoritatea politică, socială și familială a aparținut întotdeauna bărbaților, fie soțului sau tatălui (în sistemele patriliniare), fie fratelui mamei (în sistemele matriliniare).

*

*ÎN LOC DE CONCLUZII* Evidențierea valorii actuale, științifice și ideologice, a *Originii familiei, a proprietății private și a statului* nu se confundă cu elogierea fără rezerve a teoriilor lui Morgan. Ea presupune, dimpotrivă, ca prim demers o cercetare riguroasă a structurii lucrării pentru a desprinde secvențele de întrepătrundere cu un moment reprezentativ, de culme, al etnografiei secolului trecut și a degaja totodată unele elemente teoretice și principii generale a căror dezbatere pasionează etnografia modernă. În acest *prim demers* tind să se înscrie și comentariile noastre.

---

## Anexa 1

La sfîrșitul anului 1892, Engels traduce și publică aproape integral, în „Die Neue Zeit", o informare despre raportul etnografului rus L. I. Sternberg cu privire la ghiliacii din insula Sahalin (apărută la 14 octombrie în „Russkie Vedomosti"), însoțind textul traducerii de un comentariu succint, în care sînt reluate și subliniate aspectele referitoare la tipul de familie practicat de ghiliaci. *Importanța* articolului este, astăzi, *predominant istorică*. Tenta sa polemică ne dezvăluie prezența activă a lui Engels în principalele dezbateri de etnografie de la sfîrșitul secolului trecut, grija cu care urmărea cercetările în curs ale celor mai reputați etnografi ai vremii.

„*Un caz nou de căsătorie pe grupe*" [1] se înscrie, astfel, în continuarea lucrării *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, ca o reluare a unor concluzii privind etapele evoluției formelor istorice ale familiei în condițiile orînduirii primitive.

Prezentarea care se face însă articolului în *Prefața* la volumul 22 al *Operelor* lui Marx și Engels trece încă o dată cu vederea legătura

---

[79] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 134.

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 22, București, Edit. politică, 1965, p. 345—348.

nemijlocită a explicaţiilor lui Engels cu teoriile lui Morgan şi, mai ales, faptul că ne aflăm pe teritoriile mişcătoare ale unei ştiinţe particulare la început de drum, într-o epocă de pionierat al etnografiei. Cele opt decenii care ne despart de raportul lui Sternberg nu pot fi eliminate din istoria acestei ştiinţe fără a întoarce spatele unui mare volum de cunoştinţe acumulate în acest răstimp şi care au condus la noi sistematizări, la noi ipoteze şi teorii explicative. Din perspectiva lor, o analiză oricît de sumară este obligată, astăzi, să constate :

— Raportul lui L. I. Sternberg ordonează întreaga sumă a observaţiilor de teren în tiparele teoriilor lui Morgan. Ghiliacii sînt înfăţişaţi ca ilustrînd, pe de o parte, treapta *sălbăticiei*, iar pe de altă parte *căsătoria pe grupe*, prezentă la ei, după părerea raportorului, nu numai ca sistem de înrudire, dar şi ca stare reală, ca relaţii familiale reale. Am fi deci în prezenţa unei comunităţi caracterizată prin corespondenţa dintre nomenclatorul rudelor şi tipul relaţiilor de familie existent.

— Deficienţele acestei tipologii sînt lesne de sesizat astăzi. Deşi Morgan a observat primul marea însemnătate a sistemului de înrudire, deci a legăturilor de familie în viaţa celor mai vechi comunităţi umane, ele n-au primit o interpretare corespunzătoare. Apăsate de teoria biologică a incestului, legăturile de familie au rămas reduse, de fapt, la sfera legăturilor sexuale, admise sau interzise, între membrii comunităţii. Ceea ce, evident, era o anomalie, funcţiile reale ale familiei primitive depăşind cu mult stricta reglementare şi satisfacere a trebuinţelor sexuale. Abia cercetările recente de antropologie culturală au reuşit să demonstreze şi să explice reala *plurifuncţionalitate* a relaţiilor de înrudire în societăţile primitive (deşi ea a fost observată şi subliniată încă de Engels).

De pildă, *căsătoria pe grupe* era considerată de Morgan ca acel tip de căsătorie care, aşa cum arată Engels, „*se deosebeşte în practică de o căsătorie monogamă* nestabilă sau chiar de poligamie *numai prin faptul că prin tradiţie sînt permise o serie de raporturi sexuale*, care ar fi altminteri aspru pedepsite" [2]. Rezultă limpede că este vorba, de fapt, de o căsătorie monogamă în condiţiile unei societăţi care îngăduie, prin tradiţie, o mai mare libertate a moravurilor sexuale.

— Desigur, datele sumare conţinute în informarea despre raportul lui L. I. Sternberg nu permit o caracterizare completă a sistemului de înrudire şi a relaţiilor familiale la ghiliaci. Dar ele îngăduie o seamă de observaţii. Astfel, forma de căsătorie este, evident, monogamă şi interzisă în cadrul ginţii. Partenerul aparţine, întotdeauna, unei alte ginţi sau unei alte jumătăţi, secţii ori subsecţii. Organizarea este, aşadar, duală, sistemul de înrudire menţionat referindu-se nu la raporturile reale de înrudire, ci la poziţia fiecărui membru al ginţii în sistemul organizării bipartite. Relatările despre membrii alcătuitori ai ginţii sînt incomplete. Nu putem preciza dacă aceste ginţi erau matriliniare sau patriliniare şi nici care era regula de reşedinţă.

— Important pentru Engels era însă nu interpretarea strictă a acestor date, ci *modul în care ele se integrau* în ansamblul de cunoştinţe acumulate de etnografi despre societăţile primitive. Căci, indiferent de

[2] *Ibidem*, p. 345 (subl. ns.).

modelul teoretic explicativ, *similitudinea* frapantă a datelor de teren vădește *similitudinea instituțiilor* la care se referă ele. De aceea, conchide Engels, „întreaga descriere prezintă interes fiindcă dovedește o dată mai mult cît de asemănătoare, chiar identice, sînt în trăsăturile lor fundamentale, instituțiile sociale ale popoarelor primitive aflate pe aceeași treaptă de dezvoltare" [3].

## Anexa 2

I. Natansohn și N. Simion ne propun „noi dovezi" în sprijinul tezelor lui Bachofen și Morgan [1]. Sînt vizate „două sisteme de relații sexuale" (banaro și bororo), peste care etnografia și sociologia nemarxistă ar fi trecut cu ușurință și care, de fapt, ar aduce „noi jaloane în reconstituirea istoricului familiei prin *confirmarea* tezelor fundamentale ale lui Bachofen, Morgan și, mai ales, ale lui Engels" [2].

O examinare, chiar sumară, ne dezvăluie însă cu totul altă situație. „Noile" dovezi sînt într-adevăr revelatorii, dar exclusiv pentru ușurința și graba cu care au fost alcătuite și prezentate cititorilor. De aici și inconsistența lor teoretică, abundența confuziilor de planuri, a aprecierilor contradictorii etc. etc.

a) *Sistemul banaro*, propriu populației cu același nume din nordul Noii Guinee, ar reprezenta, după I. Natansohn și N. Simion, „un stadiu intermediar *anterior* familiei punalua" [3], adică, după aceiași autori, „un stadiu intermediar al familiei înrudite prin sînge" [4]. Trecînd peste echivocul acestor aprecieri (stadiu *intermediar* între ce și ce?), temeiul lor rămîne nedezvăluit. Sursele de documentare inovcate (R. Thurnwald și L. Lévy-Bruhl) nu conțin, după știrea noastră, asemenea caracterizări, iar „seria de particularități" anunțată de autori e de fapt o sumă de elemente eterogene, care nu furnizează în nici un caz explicațiile dorite.

Concluziile lui R. Thurnwald că la banaro ar fi vorba de o „poligamie succesivă" și de un sistem de căsătorie foarte complicat, a cărui explicare ridică mari dificultăți, sînt șterse dintr-un condei prin apelul la Lévy-Bruhl, ale cărui referiri la tipul de familie banaro și la interpretările lui R. Thurnwald sînt adunate de autori într-un context care excelează prin lipsă de claritate. Sînt citate fragmente din *L'âme primitive*, în care Lévy-Bruhl constată, în repetate rînduri, absența familiei (în accepția modernă a cuvîntului) la aceste populații primitive și existența la banaro a unui sistem propriu de căsătorie, care însă și el e negat de autorii noștri

[3] *Ibidem*, p. 346.

[1] I. Natansohn și N. Simion, *op. cit.*, în „Revista de filozofie", 1970, nr. 10, p. 1 211 (subl. ns.).

[2] *Ibidem*, p. 1 214.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*, p. 1 212.

printr-un alt citat din Lévy-Bruhl, în care sînt vizate... riturile de iniţiere („ceea ce este numit aici căsătorie, în lipsa unui cuvînt mai potrivit... pare să fie, în general, termenul natural pentru iniţiere"[5]).

Ce se încearcă de fapt să se demonstreze prin apelul la sistemul banaro? Se pare că autorii voiau să probeze, cu date şi analize de teren, existenţa unor stadii foarte apropiate de cel al promiscuităţii primitive, pe care îl consideră de importanţă crucială în explicarea istoriei familiei. (Personal, sîntem departe de a atribui aceeaşi importanţă teoretică sau metodologică acestui stadiu pur ipotetic.) Concluziile lor sînt însă pline de echivocuri. Lipseşte o caracterizare cît de cît sumară a sistemului de căsătorie banaro. Dar ea nici nu poate fi furnizată de materialul bibliografic utilizat, subordonat de fapt altor scheme teoretice. Lévy-Bruhl, de pildă, se referă la tipul de familie banaro nu pentru a izola un stadiu mai primitiv de altele mai evoluate, în seria aceloraşi comunităţi primitive, ci, dimpotrivă, pentru a descoperi trăsăturile definitorii *generale* ale tipului de familie propriu *tuturor* societăţilor primitive. Multe din analizele sale sînt deosebit de interesante, mai ales ţinînd seama de faptul că au fost elaborate acum o jumătate de veac, dar nu au *nimic comun* cu intenţiile teoretice ale lui I. Natansohn şi N. Simion. Iată, de exemplu, disocierile pe care le stabileşte între familia modernă şi familia primitivă, de tip „clasificatoriu": „Astăzi, se ştie — scrie Lévy-Bruhl — că, într-un mare număr de societăţi mai mult sau mai puţin « primitive », ceea ce noi numim familie, în sensul tradiţional şi curent al cuvîntului, nu există. Etnologii au găsit în locul ei o instituţie care poate fi desemnată cu acelaşi nume, dar cu condiţia să ne amintim că ea este radical diferită... O regăsim identică în trăsăturile sale esenţiale pe toate latitudinile, în regiunile cele mai îndepărtate unele de altele. A fost descrisă în America de Nord, unde a descoperit-o Morgan, în America de Sud (la araucani, de exemplu), în Australia, în Melanezia, în Papuasia, în Africa australă şi ecuatorială, la aşanti, unde căpitanul Rattray a constatat-o recent, în Siberia la iacuţi etc.... Ceea ce o caracterizează mai întîi, cum a spus excelent Howit, este faptul că unitatea socială nu este individul, ci grupul... Individul face parte dintr-un grup sau altul nu pentru că are legături de rudenie de un fel sau altul, ci, dimpotrivă, el are legături de rudenie de un fel sau altul, pentru că face parte dintr-un grup sau altul" [6]. Iar despre populaţia banaro, acelaşi autor reproduce după Thurnwald următoarele: „La ei, ca peste tot unde există familia clasificatorie, « nu aflăm o frontieră netă între rudele în linie directă şi rudele în linie colaterală. Fără îndoială, această confuzie a celor două linii provine din faptul că toate legăturile sociale sînt concepute, nu după relaţiile de la individ la individ, ci după *ansamblul de persoane*, de grupuri şi de subgrupuri. Ea nu e deci o consecinţă a principiului exogamiei în sine, ci a reprezentării pe care o au despre societăţi »" [7]. După părerea noastră, sînt implicate aici o sumă de observaţii a căror validitate a fost pe deplin confirmată de cercetările recente de antropologie culturală, dar pe lîngă care I. Natansohn şi N. Simion au trecut impasibili, preocupaţi de întocmirea unui dosar de argumente proprii.

[5] *Ibidem*, p. 1 213.
[6] Lucien Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, II-ème éd., Paris, 1927, p. 83.
[7] *Ibidem*, p. 89.

b) *Sistemul bororo*, specific triburilor cu acest nume din America de Sud (Brazilia), ar furniza o nouă „dovadă" despre existența unui stadiu primitiv, vecin cu promiscuitatea. Apelul la un studiu al lui Tonellé, publicat în 1929, constituie unica sursă de informare și documentare utilizată de autori, și i se acordă toată încrederea.

Astfel, ni se relatează, după Tonellé, că la populația bororo „familia nu există ca entitate socială recunoscută", că „legăturile sînt lăsate pe seama necesităților instinctive sexuale", că nu există „nici în denumiri vreun indiciu al legăturilor de rudenie"; totuși, conchid I. Natansohn și N. Simion, stadiul în care se află populația bororo „nu corespunde pe deplin, așa cum s-ar părea, stadiului « promiscuității sexuale », deoarece există o organizare în clan și anumite obiceiuri religioase, fără însă a impieta asupra completei nereglementări a relațiilor sexuale" [8]. Nonsensul ultimei fraze este imediat evident: dacă relațiile sexuale, așa cum se afirmă, sînt complet nereglementate, societatea bororo ar trebui să corespundă *pe deplin* stadiului promiscuității primitive; pe ce se bazează rezervele autorilor noștri, de vreme ce organizarea în clan și diversele obiceiuri religioase în vigoare nu afectează, după părerea lor, legăturile sexuale?

Important este însă faptul că, de la sfîrșitul deceniului al treilea și pînă astăzi, cercetările asupra populației bororo s-au îmbogățit cu numeroase date noi, care conturează o imagine radical diferită de cea schițată de Tonellé. Materialul documentar învechit, prăfuit, la care recurg sistematic I. Natansohn și N. Simion, le joacă și de data aceasta o festă. Simpla răsfoire a volumului de studii ale lui Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, și îndeosebi a capitolelor VII și VIII („Les structures sociales dans le Brésil Central et oriental" și „Les organisations dualistes existent-elles?"), este edificatoare. Bazat pe analize proprii și pe cercetări de teren mai recente (de pildă P. A. Colbacchini, P. C. Albisetti, *Os Bororos orientais*, Sao Paulo, 1942), Cl. Lévi-Strauss demonstrează structura socială extrem de complicată a acestor triburi, în care se întretaie diverse sisteme de jumătăți cu funcții specifice și care reglementează un sistem de căsătorie complex. Relatările lui Tonellé despre o totală nereglementare a relațiilor sexuale s-au dovedit false improvizații. Structura concentrică a satului bororo, arată Cl. Lévi-Strauss, coexistă cu diverse altele de tip diametral, ceea ce determină o structură triadică, în care fiecare din cele opt clanuri este divizat în trei clase (superioară, mijlocie și inferioară). Rezultă un sistem aparent de exogamie dualistă, care maschează, de fapt, un sistem real de endogamie triadică [9].

A trece cu vederea rezultatele recente ale cercetării științifice în domeniile vizate direct de investigațiile noastre teoretice și a persevera în repetarea unor explicații de mult abandonate în arhivele istoriei coincid de fapt cu cel mai sigur mijloc de discreditare a demersului filozofic. Întreaga activitate teoretică a lui Engels previne împotriva unor astfel de erori elementare cu efecte greu de înlăturat și constituie un excelent exemplu de îngemănare a filozofiei cu știința.

---

[8] I. Natansohn și N. Simion, *op. cit.*, p. 1 212.

[9] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 157—159.

# CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

## OPERA ŞI PERSONALITATEA LUI ENGELS ÎN PUBLICISTICA ROMÂNĂ (1885—1940) *

Lucrarea *Friedrich Engels în publicistica română*, apărută sub egida Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., sub îngrijirea cercetătorilor Ion Popescu-Puţuri şi Augustin Deac, prezintă, pe multiple planuri, personalitatea, precum şi vasta activitate teoretică şi practică a lui Engels, aşa cum a fost cunoscută de către clasa noastră muncitoare, de către militanţii socialişti, mai apoi de comunişti şi de alte forţe democratice din România. Lui Engels, după cum scria V. I. Lenin, i se adresau pentru sfaturi „spaniolii, românii, ruşii, care trebuiau să-şi chibzuiască şi să-şi măsoare primii lor paşi. Cu toţii sorbeau din bogata comoară de cunoştinţe şi de experienţă a bătrînului Engels".

Volumul cuprinde în ordine cronologică (1885—1940) unele dintre cele mai caracteristice articole, studii, comentarii ale unor militanţi ai mişcării socialiste, comuniste şi democratice din România privind personalitatea şi opera lui Engels. Lucrarea debutează cu o scurtă prefaţă şi se încheie cu o amplă bibliografie a scrierilor lui F. Engels apărute în limba română, începînd din 1885, cînd a văzut lumina tiparului în revista „Contemporanul" lucrarea *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, şi pînă în anul 1970. La sfîrşitul cărţii sînt reproduse o serie de facsimile după documente de epocă privind opera şi viaţa lui Engels.

Volumul pune la îndemîna cititorului o adevărată frescă social-politică de epocă. Militanţii socialişti români, subliniind încă din perioada elaborării lucrărilor şi studiilor lui Engels, semnificaţia lor excepţională în fondarea marxismului, relevau totodată importanţa lor pentru practica luptei revoluţionare a clasei muncitoare. Parcurgînd articolele incluse în volum, cititorul îşi va putea da seama mai bine de personalitatea complexă a lui Engels, de interesul deosebit cu care militanţii revoluţionari români urmăreau aprecierile sale în legătură cu cele mai variate domenii din activitatea practică şi teoretică a mişcării muncitoreşti internaţionale şi din ţara noastră. Numeroase materiale incluse în volum reliefează încercările şi străduinţile militanţilor revoluţionari români de a înţelege cît mai profund ideile lui Marx şi Engels, însemnătatea socialismului ştiinţific, ca singura metodă realistă, ştiinţifică, cu ajutorul căreia, pe baza studierii realităţilor concrete din fiecare ţară, să poată fi elaborată strategia şi tactica de acţiune pentru răsturnarea rînduielilor burgheze şi făurirea societăţii socialiste. Deosebit de interesante din acest punct de vedere sînt unele prefeţe sau introduceri elaborate de militanţii

* *Friedrich Engels în publicistica română* (Culegere de studii, articole, corespondenţă, precum şi o bibliografie a scrierilor lui F. Engels apărute în limba română).

Rev. filoz., 17, *12*, p. 1535—1540, Bucureşti, 1970

socialiști și de comuniști români — Panait Mosoiu, Ioan Nădejde, dr. C. Racovski, Ioan Sion, Petre Constantinescu-Iași și alții.

Deși au trecut atîtea decenii de la apariția *Manifestului Partidului Comunist*, scria Ioan Sion, în 1913, „el servește și astăzi drept călăuză mișcării proletare, el este cea mai răspîndită lucrare din literatura socialistă; și, deși această literatură a crescut considerabil, deși avem astăzi asupra socialismului scrieri eminente în toate limbile moderne, totuși cunoașterea «Manifestului Comunist», pătrunderea și adîncirea lui cît mai mult, este și astăzi necesară pentru a ne putea forma o convingere socialistă trainică. Clasa muncitoare, în primul rînd, trebuie să caute a ajunge la priceperea socialismului, căci succesul luptelor actuale, cît și al celor viitoare atîrnă — în primul loc — pe lîngă o puternică organizare — de pătrunderea realității sociale în care trăiește și de cunoașterea condițiilor în care trebuie să lupte. Pătrunsă fiind de ideile socialiste, clasa muncitoare va găsi în ea însăși nu numai puterea, dar și căldura, entuziasmul necesar pentru a duce înainte lupta spre emancipare, oricare ar fi greutățile ce le-ar întîmpina în cale" (p. 300—301).

Afirmarea proletariatului român, dezvoltarea luptei sale revoluționare în climatul ideologic creat prin pătrunderea ideilor marxiste în România au făcut să sporească interesul lui Engels pentru poporul nostru, pentru activitatea mișcării muncitorești de la noi. În volum au fost incluse unele scrisori ale socialiștilor români trimise lui Engels, precum și răspunsurile acestuia, care au ajutat mișcarea noastră socialistă să se orienteze și mai bine în noianul evenimentelor interne și internaționale. Engels urmărea cu interes și atenție afirmarea proletariatului român ca forță revoluționară pe arena vieții sociale și politice; îi erau cunoscute principalele acțiuni de luptă și mișcări revendicative muncitorești, principalele reviste și gazete socialiste românești, precum și unele lucrări elaborate de teoreticienii socialiști de la noi (C. Dobrogeanu-Gherea și alții). „Cu mare plăcere am văzut — scria Engels — că socialiștii din România primesc în programul lor principiile de căpetenie ale teoriei care a izbutit a aduna într-un mănunchi de luptători mai pe toți socialiștii din Europa și America - e vorba de teoria prietenului meu, răposatul Karl Marx" (p. 35).

Remarcabile sînt scrierile socialiștilor români *Sociologia burgheză față cu teoria luptei de clasă* de Ionescu Raicu-Rion, *Concepția materialistă dialectică a istoriei sau materialismului economic* de Ioan Nădejde, *Materialismul istoric* de Petre Bucur, *Proprietatea, originea și evoluția* de Iuliu Neagu Negulescu, *Socialism, revoluție, internaționalism* de C. Z. Buzdugan, *Discuții sociologice (după Fr. Engels)* de M. I. Dimitriu, *De la Marx la Lenin* de David Fabian, *Engels și mișcarea muncitorească română* de Ștefan Voitec, *Colaboratorul lui Marx* de Gh. Dinu și multe altele care atestă, o dată în plus, nu numai studierea adîncită a teoriei marxiste, ci și încercarea de a explica și concretiza unele fenomene din societatea românească în lumina acestei teorii. Studiile și articolele reproduse în volum arată limpede că revoluționarii români au înțeles, încă de pe vremea cînd trăiau Marx și Engels, că învățătura lor nu este o dogmă, ci o metodă de cercetare care permite dezvăluirea aspectelor noi, intervenite în dezvoltarea fenomenelor sociale. Subliniind profunzimea analitică cu care studia Engels particularitățile specifice din fiecare țară, unul din documentele incluse în volum precizează: „Pentru dînsul, cercetarea rodnică a stării reale a unei țări putea da cheia care să dezlege problema tacticii celei mai potrivite în acea țară" (p. 208).

Studiul operelor lui Engels, alături de cel al operelor lui Marx și Lenin, a constituit mereu un izvor de forță pentru clasa noastră muncitoare, pentru militanții săi revoluționari. Însușindu-și învățătura marxist-leninistă și aplicînd-o creator, potrivit realităților din societatea românească, mișcarea muncitorească din țara noastră s-a întărit continuu, a luat o amploare mare în anii avîntului revoluționar, iar partidul socialist s-a transformat, la congresul din mai 1921, în Partidul Comunist Român, eveniment care a marcat o treaptă superioară în dezvoltarea luptelor revoluționare din țara noastră, un

moment crucial în istoria poporului român. Materialele incluse în volum demonstrează preocuparea Partidului Comunist Român pentru popularizarea şi însuşirea marxism-leninismului, pentru elaborarea programului de luptă menită să ducă la răsturnarea orînduirii capitaliste, la instaurarea dictaturii proletaratului şi apoi la construirea societăţii socialiste şi comuniste. În întreaga lor activitate, comuniştii erau convinşi că marxism-leninismul cere ca în orice moment al luptei revoluţionare să se analizeze şi să se cunoască temeinic realităţile, etapa de dezvoltare a ţării, aspiraţiile şi năzuinţele poporului, dispoziţia forţelor de clasă etc., numai astfel partidul clasei muncitoare putîndu-se afirma într-adevăr ca cea mai înaintată forţă politică capabilă să mobilizeze masele de oameni ai muncii de la sate şi oraşe pe calea eliberării lor sociale şi politice. În acest sens, volumul cuprinde numeroase materiale selectate din presa comunistă şi socialistă a vremii, care, după cum scria „Scînteia" în 1933, atestă faptul că proletariatul, încolonat sub stindardul marxismului, continuă cu şi mai multă tărie lupta lui revoluţionară contra exploatării capitaliste, pentru triumful socialismului.

Remarcabile sînt materialele prilejuite de comemorarea în 1933 a lui Karl Marx, iar în 1935 a lui F. Engels şi în care se dezbat probleme de mare importanţă pentru activitatea P.C.R. în direcţia făuririi Frontului unic muncitoresc şi a combaterii ideologiei fasciste.

În volum au fost incluse de asemenea articole şi studii aparţinînd unor personalităţi democrate, progresiste, care, cu toate că n-au înţeles pe deplin sensul revoluţionar al gîndirii marxist-leniniste, au manifestat o deosebită receptivitate faţă de această teorie.

Prin publicarea acestui volum se evidenţiază o importantă latură a muncii ideologice desfăşurate de mişcarea noastră muncitorească şi comunistă, precum şi de diferiţi militanţi revoluţionari în direcţia răspîndirii socialismului ştiinţific, pentru studierea şi aplicarea învăţăturii marxist-leniniste la condiţiile patriei noastre.

*Ion Iacoş*

## ISTORIA, OMUL, CULTURA

Lucrarea cu acest titlu, recent apărută în Editura politică, sub semnătura acad. C.I. Gulian, atestă nu numai o consecvenţă de preocupări de peste două decenii, dar ne oferă şi prilejul unei retrospective asupra unor probleme cardinale ale umanismului şi culturii, amplu analizate şi în alte lucrări ale sale. În raport cu *Originile umanismului şi ale culturii*, *Mit şi cultură*, *Omul în cultura africană*, *Introducere în sociologia culturii*, *Metodă şi sistem la Hegel*, *Hegel sau filozofia crizei* ş.a., lucrarea citată nu aduce un spor la *cunoaşterea analitică* a problemelor abordate; valoarea sa constă însă în spiritul de *sinteză* ce o animă. Autorul ei a simţit nevoia de a selecta sub semnul unei trinităţi dialectice cîteva probleme de mare rezonanţă pentru *conştiinţa umanistă* a contemporaneităţii.

*Istoria, omul, cultura* nu este doar un titlu de carte, ci articularea a trei dimensiuni fundamentale ale omenescului, trei piscuri de observaţie spre vastul şi tulburătorul cîmp al lucrării spiritului, trei sisteme de referinţă pentru definirea a tot ceea ce ţine de condiţia umană. Termenul focalizator al acestei trinităţi, cu toate implicaţiile sale, centrul din care iradiază luminile unui destin prometeic este omul; ca făuritor de valori, ca fiinţă spirituală, el este un produs (obiect) al istoriei, dar totodată creator (subiect) al istoriei; este produs al culturii, dar totodată creator al culturii. Omul îşi realizează vocaţia demiurgică în şi prin istorie; istoria îşi realizează sensul propriu în şi prin om, iar cultura ne apare ca o fericită confluenţă a celor doi termeni: este istoria în cristalizările sale

cognitive şi valorice, este omul în istorie şi ca făuritor de istorie, este istoria umanizată şi omul istoricizat prin creaţie de valori. „Căci cultura — afirmă C.I. Gulian — nu este pentru om un obiect de studiu pe care îl poate privi rece şi distant ca pe un cobai. Cultura este şi istorie, destin şi sens uman. Ca atare, cultura îşi cere nu numai explicaţia, ci şi valorizarea, tălmăcirea sensului ei creator ca expresie a etosului".

De aici preocuparea de a nu rupe cultura şi reflecţiile teoretice despre cultură de istoria culturii, de a nu rupe omul din istorie, căci prin istorie el se înfăţişează într-o manieră concretă, inteligibilă, sesizabilă. De aici, mai ales, refuzul unei abordări impersonale, de o rece şi mortificantă calculaţie raţională, străină de chemările inimii, a fenomenului culturii, de o infinită varietate şi frumuseţe, în care aflăm cele mai mişcătoare pulsaţii ale omenescului. Cultura nu este, firește, incompatibilă cu o atitudine şi explicare ştiinţifică, nu este exclusiv un obiect al trăirilor subiective. *Cunoaşterea* ştiinţifică este, şi în acest caz, premisa fundamentală a oricărei *acţiuni* eficiente. Dar între *cunoaştere* şi *acţiune* se interpune o verigă esenţială: *valorizarea*... Tocmai prin valorizare, ceea ce presupune, cum precizează autorul, că subiectul este impulsionat de o anumită problematică, de anumite atitudini, iar obiectul cunoscut — cultura, ca subiectivitate obiectivată, încărcată de funcţii şi sensuri umane, prin valorizare deci, cunoaşterea faptelor de cultură este producătoare de efecte pozitive în planul creaţiei şi al acţiunii constructive. Prin cunoaştere ajungem a descifra articulaţiile structurale ale faptelor de cultură, prin valorizare ne apropriem tîlcurile sale adînci şi le prefacem în principii de gîndire, în resorturi şi motivaţii de comportament. Cunoaşterea se supune unor rigori şi criterii ştiinţifice, valorizarea reclamă criterii spirituale, în primul rînd etice. Etosul uman este un univers de viaţă spirituală, în care valorile culturale asimilate şi confruntate cu o problematică umană dată, cu situaţii adesea conflictuale devin norme de conduită, ţeluri de urmat, modele de comportament. *Cunoaşterea* ne dezvăluie o lume de esenţe constituite, moduri de a fi ale spiritului, o existenţă suigeneris; *valorizarea* transformă parţial lumea existentului într-o lume a posibilului, răspunsurile la situaţii istorice din trecut devin întrebări pentru situaţii prezente sau viitoare ale omului. Omul se adaptează la natură în chip mediat, prin cultură, iar la cultura existentă prin una superioară. Aceasta la scara istoriei universale. Dar chiar la scara individuală, omul nu se poate adapta sistemelor culturale existente decît depăşindu-le sau încercînd să le depăşească printr-un plus de cunoaştere, de înţelepciune, de frumuseţe şi valoare. Dacă, aşa cum s-a spus, cultura este omul adăugat naturii, o cultură superioară este personalitatea adăugată omului. Iată sensul adînc al valorizării, şi este meritul autorului că face din cunoaştere şi valorizare notele sau temele fundamentale ale partiturilor filozofice pe care le scrie cu neobosită rîvnă şi dăruire de aproape 30 de ani. Este un *laitmotiv* pe care-l vom găsi, implicit sau explicit, în mai toate dezvoltările sale pe teme culturologice sau ale umanismului.

Schiţînd confluenţa universalului şi naţionalului în cultură, C.I Gulian se referă implicit la capacitatea creatoare a omului într-o ipostază particulară; dar şi în acest caz, faptele de cultură se înscriu „simultan pe dublul portativ al existenţei şi valorii". Ni se dezvăluie şi aici apartenenţa simultană a culturii la istorie, care-i conferă *statut existenţial*, şi la uman, care-i conferă *statut axiologic* şi prin care trebuie să înţelegem nu numai instituirea unui *cîmp de valori*, dar şi o continuă înnoire şi îmbogăţire a sa, o restructurare şi ierarhizare în funcţie de problemele existenţiale şi de solicitările schimbătoare ale condiţiei umane.

Nici paginile consacrate lui Hegel nu ocolesc această polaritate definitorie a faptelor de cultură supuse deopotrivă, în devenirea lor istorică, *necesităţii* ca *existenţe spirituale* şi *libertăţii* prin care se încarcă de sens şi valoare. Într-o perspectivă idealistă, *istoria lumii este în primul rînd progresul în conştiinţa libertăţii*, dar, în raport cu istoria culturii, o asemenea teză devine fructuoasă. Nu avem decît să interpretăm acest progres în conformitate cu logica istoriei, ca subordonat unui determinism social-economic mai adînc. Ca atare, el

reprezintă una din pîrghiile esenţiale ale progresului istoric, care ne configurează cultura în ambele sale determinaţii, existenţială şi valorică. Aici problema este doar sugerată, poate pentru că vasta lucrare *Hegel sau filozofia crizei* îi consacră numeroase pagini.

O situaţie similară au paragrafele privind *categoria culturii în sociologia americană contemporană, structură şi structuralism în teoria culturii* şi care, în treacăt fie spus, nu sînt integrate logic în structura lucrării. Putem spune că accentuarea caracterului *social* şi a funcţiei *comportamentale* a culturii în sociologia americană sau interpretarea sa într-o perspectivă exagerat structurală ca sistem cu autoreglare pun accentul pe statutul existenţial al culturii, minimalizîndu-l pe cel axiologic, deşi ideea de *model cultural* (*pattern*) atenuează această impresie. Interpretarea marxistă a culturii se caracterizează şi prin aceea că nu rupe sensurile sale valorice de structură, aşa cum nu rupe abordarea filozofică de cea sociologică şi istorică a fenomenului cultural. Explicaţia *structurilor culturale* nu poate fi complexă şi eficientă fără a ţine seama de *sensurile* şi *funcţiile* acestor structuri. Iar aceasta este valabil atît în *filozofia* şi *sociologia culturii*, care-şi propun să explice culturile ca sisteme integrate, ţinînd seama de determinismele, dar şi de coordonatele lor general-umane, luînd însă ca punct de plecare *postulatul unităţii culturii*, în ciuda diversităţii şi varietăţii sale maxime, cît şi în *istoria culturii*, care pune accentul pe diferenţiere, pe dinamica şi succesivitatea sistemelor culturale, pe periodizarea *tipurilor de cultură*, pe tensiunile conflictuale şi crizele care dau adesea un relief dramatic progresului cultural.

Valorile diferenţiază calitativ cîmpul culturii, dar prin *etos* şi *stil* aceasta îşi regăseşte unitatea, care nu mai este o *unitate* pur *existenţială*, ci una *axiologică*. Prin *etos*, deoarece găsim aici un univers *specific uman*, în care semnificaţiile general-umane ale culturii se convertesc în criterii etice, în norme de conduită, în factori de gîndire şi sensibilitate; prin *stil*, deoarece *creaţia* valorilor de cultură nu este un act arbitrar şi haotic, ci un demers uman, care aduce în cîmpul culturii un plus de cunoaştere, de sensibilizare şi valorizare, o organizare nouă a unui complex de semnificaţii în lumina unei valori polarizante şi călăuzit de anumite comandamente etice, estetice, culturologice etc., alcătuind împreună stilul unei culturi. *Etosul* este un principiu de unitate a culturilor ce se referă cu precădere la finalitatea lor umană şi socială. *Stilul* este un principiu de unitate a culturii care are în vedere motivaţii şi determinaţii ale însuşi actului creator. Şi unul, şi celălalt implică însă o atitudine valorizatoare. Trebuie să recunoaştem aici un fapt incontestabil: categoria stilului a fost, din păcate, puţin folosită de gînditorii marxişti, în ciuda multiplelor sale valenţe, pentru caracterizarea diverselor culturi din trecut sau de azi. Nici contribuţiile unor autori ca Frobenius, Spengler sau Lucian Blaga nu au fost pînă în prezent atent analizate şi disociate de marile lor erori, de interpretările idealiste şi metafizice în care se află integrate. Cartea la care ne referim stă mărturie, în această privinţă, atît prin *modul general*, pozitiv de a pune problema, cît şi prin neîmplinirile sale, pe care cititorul le regretă, mai ales că autorul dispune de o bogată experienţă şi de un vast orizont al problemelor culturii. Iată şi o afirmaţie cu care parţial nu pot fi de acord: „Valabilitatea categoriei stilului rămîne circumscrisă înăuntrul artelor. Se poate vorbi cu deplină justificare şi despre un stil cultural, dar cu condiţia ca unitatea să nu o mai căutăm în *expresie*, în *formă*, ci în adîncul fenomenului *etic* şi *social*. În unitatea de rădăcină, determinantă şi imperioasă a atitudinilor şi valorizărilor etice-sociale, care uneori se ciocnesc şi se neagă reciproc, putem regăsi un temei al generalizării şi caracterizării culturilor sau stilurilor culturale". Este o afirmaţie plină de miez, dar eu i-aş aduce un amendament: unitatea să nu o mai căutăm *numai* în *expresie*, în *formă*..., deoarece nu putem elimina din categoria stilului componenta sa estetică, pe motivul că pînă în prezent a fost supralicitată şi absolutizată. Nici cu modul în care e soluţionată problema atît de veche şi nouă totodată a *ireductibilităţii valorilor* nu mă pot declara satisfăcut. De fapt nu am înţeles prea bine care este

poziția autorului în polemica dintre cei ce acceptă și susțin ideea de *ierarhizare* a valorilor prin postularea unei valori supraordonate față de toate celelalte și cei care neagă asemenea încercări, militînd pentru o poziție de egalitate a tuturor valorilor. De altminteri, problema ierarhizării valorilor, decurgînd și din procesul diferențierii și autonomizării lor treptate, e distinctă de cea a ireductibilității valorilor, dar ceea ce trebuie subliniat ca important este *criteriul și sensul* ierarhizării după locul și funcția unor valori într-o societate dată sau într-o epocă dată; aceasta nu are nimic comun cu *inegalitatea axiologică a valorilor*, cu postularea unor criterii de superioritate sau inferioritate.

Dar, cum spuneam la început, cartea prof. C.I. Gulian se recomandă mai curînd prin *punerea* problemelor, prin schițarea unor soluții, prin precizarea unor orizonturi de gîndire, și nu printr-un efort de analiză, ținînd seama de complexitatea problemelor, de multitudinea sistemelor de referință. Pentru aceasta, domnia-sa face trimiteri la alte lucrări, ale sale sau ale altora. Dacă nu-i pretindem deci altceva decît și-a propus să fie, lucrarea *Istoria, omul, cultura* ne oferă prilejul unei lecturi plăcute, reconfortante și, mai ales, stimulative pentru propriile noastre gîndiri și căutări, pentru propriile noastre neliniști teoretice în ceea ce privește *destinul existențial* și *axiologic* al omului contemporan.

*Al. Tănase*

# VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

## SESIUNEA ŞTIINŢIFICĂ INTERNAŢIONALĂ CONSACRATĂ ANIVERSĂRII A 150 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI F. ENGELS

În zilele de 24, 25 şi 26 noiembrie a.c. s-au desfăşurat lucrările sesiunii ştiinţifice internaţionale consacrate aniversării a 150 de ani de la naşterea lui Engels, organizată de Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România, Institutul de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. şi Academia de învăţămînt social-politice „Ştefan Gheorghiu" de pe lîngă C.C. al P.C.R. La lucrări au participat oameni de ştiinţă, cadre didactice, activişti de partid şi de stat, cercetători ştiinţifici din ţara noastră, precum şi oameni de ştiinţă şi militanţi de partid din Austria, Bulgaria, Belgia, Cehoslovacia, Franţa, R.D. Germană, R.F. a Germaniei, India, Italia, Japonia, Iugoslavia, Mongolia, Polonia, Spania, Ungaria, Uniunea Sovietică şi Venezuela.

Cuvîntul de deschidere a fost rostit de prof. univ. Miron Constantinescu, preşedintele Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, care a subliniat marea importanţă a operei lui F. Engels, fondator, alături de K. Marx, al comunismului ştiinţific, conducător al clasei muncitoare internaţionale, eminent om de ştiinţă, organizator şi militant revoluţionar, mare prieten al poporului român.

Au fost prezentate apoi comunicările din programul primei zile a sesiunii: *Engels despre forţele motrice ale dezvoltării istorice şi dialectica societăţii socialiste* (Constantin Petre, Nicolae Kallos); *Aportul lui Engels la dezvoltarea ştiinţei istorice* (L. I. Golman, U.R.S.S.); *Un marxist creator: Friedrich Engels* (Jaime Encinas, Spania); *Marxism-leninismul despre baza materială a societăţii socialiste şi unele aspecte ale dezvoltării economiei noastre naţionale* (Ervin Hutira); *Engels şi mişcarea muncitorească franceză* (Victor Joannes, Franţa); *Engels şi gîndirea revoluţionară în Bulgaria* (Svetoslav Hristov, Bulgaria); *Contribuţia lui Engels la crearea economiei politice a clasei muncitoare* (Barbu Zaharescu); *Friedrich Engels şi mişcarea muncitorească austriacă* (Fritz Glaubauf, Austria); *Unitatea şi caracterul internaţional ale învăţăturii lui Marx, Engels şi Lenin. Engels şi problema Poloniei* (Stanislaw Widerszpil, Polonia); *Engels şi mişcarea de eliberare socială şi naţională din România* (Ion Popescu-Puţuri); *Despre actualitatea luptei lui Engels pentru partidul independent al clasei muncitoare germane* (Rudi Wiederänders, R. D. Germană); *Engels şi economia politică burgheză contemporană* (Jacques Nagels, Belgia); *Ideile lui Engels asupra chestiunii locuinţelor şi dezvoltarea anormală a oraşelor latino-americane* (Fernando Key Sanchez, Venezuela); *Unele aspecte actuale ale metodei de cercetare economică în corespondenţa lui Engels* (Emilian Dobrescu, Tudorel Postolache); *Filozofie şi revoluţie la tînărul Engels* (Carlo Augusto Viano, Italia); *Conceptul lui Engels despre obiectul filozofiei marxiste şi însemnătatea lui actuală* (Dragotin Lekovic, Iugoslavia).

Rev. filoz., **17**, *12*, p. 1541–1544, Bucureşti, 1970

În ziua a doua a sesiunii au fost prezentate comunicările : *Conceptul marxist-leninist despre proces și revoluția științifică-tehnică actuală* (Valter Roman) ; *Engels despre relativa independență a suprastructurii* (Peter Schmit, Ungaria) ; *Contribuția lui Engels la elaborarea dialecticii și contemporaneitatea* (Constantin Borgeanu, Călina Mare) ; *Engels despre unitatea materială a lumii* (Feodor Arhipțev, U.R.S.S.) ; *Caracterizarea economică a capitalismului făcută de Engels și aspectele ei actuale* (Iosif Zavada, Cehoslovacia) ; *Engels — unul dintre întemeietorii teoriei căii necapitaliste de dezvoltare* (Baitazin Hurmetbek, Mongolia) ; *Unele aspecte ale însemnătății operei lui Engels în epoca noastră* (Rudi Karsten, R. F. a Germaniei) ; *Engels și lupta împotriva oportunismului de stînga și de dreapta* (Constantin Boicinski, Bulgaria) ; *Engels și problema țărănească* (Sunil Sen, India) ; *Puterea de stat și conceptul marxist-leninist de autoritate în viața socială* (Vasile Nichita) ; *Afirmarea principiilor marxism-leninismului și dezvoltarea mișcării comuniste și muncitorești internaționale* (Ștefan Andrei, Mihai Dulea) ; *Engels și științele sociale* (R. Ratkovici, Iugoslavia) ; *Abordarea de către Engels a problemei raportului de forțe și a internaționalismului proletar* (Herman Kruger, R. F. a Germaniei) ; *Engels și dezvoltarea clasificării științelor* (Remus Răduleț) ; *Moștenirea filozofică a lui Engels și criticii săi contemporani* (M. V. Iakovlev, U.R.S.S.) ; *Definiția dată de Engels ideologiei, științei și socialismului* (Davor Rodin, Iugoslavia) ; *Contribuția lui Engels la problema contradicțiilor și importanța ei actuală* (Nikola Trendafilov, Bulgaria) ; *Partidul Comunist Român și conducerea științifică a societății* (Gheorghe P. Apostol).

În ziua a treia a sesiunii au fost prezentate comunicările : *Engels și problemele relațiilor naționale. Actualitatea ideilor marxist-leniniste despre suveranitatea și independența statelor* (Constantin Popovici, Mihai Petrescu) ; *Engels despre problemele teoretice ale statului și condițiile trecerii de la capitalism la socialism* (Tibor Erenyi, Ungaria) ; *Despre traducerea și editarea operelor lui Engels în limba mongolă* (Alga Deseejalbuu, Mongolia) ; *Importanța teoretico-ideogică a moștenirii lui Engels în lupta împotriva oportunismului contemporan* (M. T. Mescereakov, U.R.S.S.) ; *Unele aspecte din lupta lui Engels împotriva oportunismului și anarhismului* (Ivan Harsanyi, Ungaria) ; *Engels și gîndirea militară contemporană* (Constantin Burada) ; *Personalitatea și opera lui Engels în presa socialistă și democratică din România* (Ion Felea, Vasile Niculae) ; *Problema națională în opera lui Engels și contemporaneitatea* (Seiichi Ishida, Japonia) ; *Moștenirea lui Engels în munca teoretică a Partidului Socialist Unit din Germania* (Rolf Dlubek, R. D. Germană) ; *Evoluția lumii contemporane și gîndirea marxist-leninistă* (Ilie Rădulescu).

Cuvîntul de închidere a lucrărilor a fost rostit de prof. univ. Miron Constantinescu, președintele Academiei de Științe Sociale și Politice.

## DEZBATERI TEORETICE ORGANIZATE DE CATEDRA DE FILOZOFIE MARXISTĂ A UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI CU PRILEJUL ANIVERSĂRII A 150 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI ENGELS

În cadrul a patru ședințe săptămînale consecutive, desfășurate în zilele de 23 și 30 noiembrie, 7 și 14 decembrie au fost susținute următoarele comunicări :

Ședința 1 — *Engels și constituirea materialismului dialectic* (Cătălin Zamfir) ;
— *Engels despre originea și calea diferită de apariție a doctrinei comuniste* (Ion Roșca) ;
— *Reflexii privind contribuția lui Engels la elaborarea concepției materialiste asupra istoriei* (Elvira Cadar) ;

— *Engels — Unele aspecte ale problemei transformării socialismului din utopie în știință* (Zorina Zdroba, Paula Lupescu, Dumitru Lepădatu);
— *Om și umanism în concepția lui Engels* (Elena Voiculescu);
— *Strategia cunoașterii și problema fundamentală a filozofiei* (Ion C. Popescu).

Ședința 2. — *Conceptul de filozofie în lucrarea lui F. Engels „Anti-Dühring"* (Al. Boboc);
— *F. Engels despre „sfîrșitul oricărei filozofii"* (Gh. Cazan);
— *Ideea determinismului social în opera lui F. Engels* (Octav Băncilă);
— *Considerații asupra conceptului de „istorie" la Engels* (Ion Ardeleanu);
— *Considerații referitoare la marxism și dogmatism. Engels și caracterul deschis al filozofiei* (Ana Gombo);
— *Contribuția lui F. Engels la constituirea concepției științifice asupra educației* (Ion Stanciu).

Ședința 3. — *Engels despre rolul gîndirii matematice în fundamentarea unei metodologii dialectice* (Acsinte Dobre);
— *Semnificația dialectică a chimiei în opera lui F. Engels* (Elena Bellu);
— *Inducția amplificatoare și legea în concepția lui F. Engels* (Liviu Mitrănescu);
— *Despre sensul și actualitatea distincției dintre cunoașterea teoretică și cunoașterea empirică în „Dialectica naturii"* (Mircea Flonta).

Ședința 4. — *Raportul dintre știință și filozofie în concepția lui F. Engels* (Ion Stroie);
— *Engels și filozofia contemporană a limbajului* (Henri Wald);
— *Metodologia științei în opera lui F. Engels* (Ștefan Georgescu);
— *Dialectica naturii în lumina științelor contemporane* (Al. Valentin);
— *Engels despre sensul mișcării în natură* (din lucrarea *Contribuția lui Engels la elaborarea concepției dialectice despre natură*) (Ion Stepanescu).

În cadrul fiecărei ședințe, comunicările au fost însoțite de dezbateri care au prilejuit un interesant schimb de opinii asupra problemelor legate de actualitatea operelor lui Engels.

## ADUNAREA GENERALĂ A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

În zilele de 10—11 decembrie a.c. a avut loc Adunarea generală a Academiei de Științe Sociale și Politice a Republicii Socialiste România.

Darea de seamă asupra activității desfășurate de Academia de Științe Sociale și Politice în perioada februarie-decembrie 1970 și asupra proiectelor de plan a fost prezentată de prof. univ. Miron Constantinescu, președintele Academiei.

Au urmat dezbateri în cadrul secțiilor Academiei, după care, în ședința plenară, președinții secțiilor au expus Adunării generale concluziile care s-au desprins din discuții.

Adunarea generală a adoptat apoi Programul de activitate pe anul 1971 și Planul unitar de cercetare pentru perioada 1971—1975 în domeniul științelor sociale și politice, făcînd, totodată, propuneri pentru îmbunătățirea acestora, astfel încît ele să corespundă cît mai bine cerințelor dezvoltării gîndirii social-politice din țara noastră, în strînsă concordanță cu exigențele construcției socialiste, cu Directivele programului elaborat de Congresul al X-lea al P.C.R.

Cuvîntul de încheiere a fost rostit de tovarășul Paul Niculescu-Mizil, membru al Comitetului Executiv, al Prezidiului Permanent, secretar al C.C. al P.C.R.

Adunarea generală a Academiei de Științe Sociale și Politice a adoptat apoi textul unei telegrame adresate TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU, secretar general al

Partidului Comunist Român, în care se spune : *„Participanții la Adunarea generală a Academiei de Științe Sociale și Politice a Republicii Socialiste România, întrunită în zilele de 10 și 11 decembrie 1970, exprimă sentimentele lor de adîncă gratitudine față de Partidul Comunist Român, față de dumneavoastră personal, iubite tovarășe Nicolae Ceaușescu, pentru atenția permanentă pe care o acordați propășirii științei și culturii din țara noastră, pentru orientarea clarvăzătoare și larga perspectivă deschisă științelor sociale și politice, pe linia creșterii aportului lor la progresul material și spiritual al României socialiste.*

*Un obiectiv de seamă* — se arată în continuare în telegramă — *urmărit în procesul de elaborare a documentelor adoptate de Adunarea generală a fost ca aceasta să reflecte cît mai corespunzător sarcinile trasate de Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român și indicațiile prețioase date de dumneavoastră. De asemenea, am fost și sîntem în permanență preocupați să asigurăm un astfel de conținut al cercetării, care să răspundă cerințelor actuale și de perspectivă ale dezvoltării economiei și culturii naționale.*

*Participanții la Adunarea generală* — se spune în încheierea telegramei — *vă asigură pe dumneavoastră, eminent conducător al partidului și statului nostru, că vor munci cu devotament pentru îndeplinirea sarcinilor de onoare ce le-au fost încredințate, că vor întîmpina semicentenarul Partidului Comunist Român, glorios jubileu al întregului nostru popor, cu realizări demne de însemnătatea acestui eveniment și vor milita pentru sporirea contribuției științelor sociale și politice la opera de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră".*

ACADEMIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

„REVISTA DE FILOZOFIE"

Tomul 17 1970

# INDEX ALFABETIC

## *MATERIALISM ISTORIC ŞI SOCIOLOGIE*


| | Nr. | Pag. |
|---|---|---|
| Cuvîntul tovarăşului NICOLAE CEAUŞESCU la întîlnirea cu Prezidiul Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România | 5 | 463 |
| Telegrama adresată Comitetului Central al Partidului Comunist Român, tovarăşului NICOLAE CEAUŞESCU | 5 | 465 |
| BUSUIOC ANETA, Aspecte teoretice şi metodologice ale categoriei „societate socialistă *multilateral dezvoltată*" | 9 | 1037 |
| BĂRBAT AL., Statistica în sistemul ştiinţelor sociale | 5 | 501 |
| CAZACU HONORINA, Observaţii asupra factorilor sociali ai productivităţii muncii | 8 | 915 |
| CERNEA MIHAIL, Motivaţii şi dimensiuni ale fluctuaţiei potenţiale în industrie | 12 | 1413 |
| CERNEA MIHAIL, Urbanizarea ruralilor şi căminul muncitoresc ca unitate socială | 8 | 933 |
| FLOREA ION, Dezvoltarea conştiinţei socialiste — componentă a procesului făuririi societăţii *socialiste multilateral dezvoltate* | 6 | 595 |
| FLORIAN AL., Filozofia şi practica social-politică | 1 | 25 |
| GEORGESCU TITU, De la gînditorii revoluţionari-democraţi şi socialişti la creatorii Partidului Comunist Român | 12 | 1379 |
| GOLIANU AL., Interese naţionale şi internaţionale | 7 | 741 |
| HOFFMAN O., În legătură cu criteriile principale de clasificare a categoriilor sociale | 8 | 965 |
| HUSZAR ANDOR, Acţiunea politică şi obiectul ei | 11 | 1261 |
| IONEL NICOLAE, Conferinţa Naţională a P.C.R. din 1945 — o puternică afirmare a vocaţiei constructive a comuniştilor români | 11 | 1287 |
| KALLOS NICOLAE, Evoluţia structurii de clasă a societăţii şi reflectarea ei în confruntările ideologice contemporane | 5 | 491 |
| MATICHESCU OLIMPIU, 50 de ani de la greva generală din Octombrie 1920 | 12 | 1397 |
| MAZILU I. DUMITRU, Evoluţia rolului şi funcţiilor interne ale statului socialist român în etapa actuală | 1 | 5 |
| MAZILU I. DUMITRU, Rolul şi funcţiile externe ale statului socialist român în etapa actuală | 2 | 147 |
| MIHU A., ROTARU T., Raportul dintre populaţie, eşantionare şi eşantion în sociologie | 8 | 949 |
| MOCANU I. MIHAI, Cîteva aspecte teoretice ale cercetării fluctuaţiei forţei de muncă | 8 | 927 |

| | Nr. | Pag. |
|---|---|---|
| PÂNZARU PETRU, Omul ca om și omul ca rol în societatea capitalistă | 7 | 765 |
| PUNI SIMION, Aspecte ale procesului de omogenizare a societății noastre socialiste | 7 | 753 |
| PUNI SIMION, Conștient și spontan în dezvoltarea societății socialiste | 11 | 1275 |
| PUNI SIMION, Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate | 1 | 17 |
| RĂDULESCU ILIE, Ideologia politică și realitățile lumii contemporane | 10 | 1131 |
| SCHATTELES T., Un studiu formal al condițiilor și limitelor previziunii științifice a comportamentului social | 1 | 37 |
| SOCOL GH., Integrarea în muncă, coordonată socială a activității productive | 8 | 923 |
| SURPAT GHEORGHE, România socialistă înscrisă ferm pe traiectoria progresului | 8 | 903 |
| TRĂSNEA OVIDIU, Sistemul științelor politice | 6 | 607 |
| VALENTIN AL., Semnificația marxistă a noțiunii de practică | 7 | 727 |
| VLAD CONSTANTIN, Revoluția științifică-tehnică, determinismul și conducerea vieții sociale | 9 | 1029 |


*Comunicări*


| | | |
|---|---|---|
| IOVCIUK MIHAIL (U.R.S.S.), Cultura socialistă și contemporaneitatea | 11 | 1315 |


*Discuții*


| | | |
|---|---|---|
| NATANSOHN IOSIF, Interpretarea sociologică a conceptelor de statut și rol | 6 | 621 |


*O SUTA DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI V. I. LENIN*

*Studii și articole*


| | | |
|---|---|---|
| APOSTOL PAVEL, Lenin și dialectica procesului de cunoaștere științifică | 3—4 | 343 |
| BELLU NICULAE, Practica politică a filozofiei la Lenin | 3—4 | 285 |
| CHEȚAN OCTAVIAN, Lenin și problemele practicii teoretice | 3—4 | 335 |
| FLOREA ION, Lenin și dialogul în filozofia contemporană | 3—4 | 377 |
| FLORIAN ALEXANDRU, Valoarea cognitiv-metodologică a conceptului de materie | 3—4 | 367 |
| FOK V. A. (Leningrad-U.R.S.S.), Fizica cuantică și unele probleme filozofice | 3—4 | 353 |
| JOJA ATH., Reflecții despre ideologie și știință | 3—4 | 327 |
| MAZILU I. DUMITRU, Concepția leninistă despre perfecționarea continuă a organizării politico-juridice a societății socialiste | 3—4 | 271 |
| PÂNZARU PETRU, Democrație, libertate socială și umanism în societatea socialistă | 3—4 | 257 |
| PUNI SIMION, V. I. Lenin despre rolul factorului subiectiv în dezvoltarea societății | 3—4 | 317 |
| TĂNASE AL., TODEA GEORGETA, Lenin și cultura socialistă | 3—4 | 305 |

| | Nr. | Pag. |
|---|---|---|
| *File de Istorie* | | |
| DEAC AUGUSTIN, Unele date privind răspîndirea ideilor leniniste de către P.C.R. în anii ilegalității (1924—1944) | 3—4 | 385 |
| *Comunicări* | | |
| BORGEANU CONSTANTIN, Probleme metodologice ale ideii de progres în opera lui Lenin | 3—4 | 417 |
| BUSUIOC ANETA, Lenin și concepția despre statul socialist ca formă superioară a democrației | 3—4 | 411 |
| DUMITRU S. NICOLAE, Contribuția lui Lenin la dezvoltarea proiectului uman marxist | 3—4 | 451 |
| GULIAN C. I., Lenin și unele probleme fundamentale ale istoriei culturii | 3—4 | 427 |
| MAȘEK VICTOR ERNEST, Spiritul leninist în cultură și artă | 3—4 | 445 |
| TRĂSNEA OVIDIU, Știința politică și arta politică la V. I. Lenin | 3—4 | 403 |
| *ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ* | | |
| *Colocviul internațional de antropologie filozofică* | | |
| ANGHELOV ȘTEFAN (Bulgaria), Problema omului în cunoașterea științifică | 1 | 61 |
| CHEȚAN OCTAVIAN, Umanismul și dificultățile ambiguității teoretice | 1 | 97 |
| GULIAN C. I., Cunoașterea și modelarea omului în concepția marxist-leninistă | 1 | 89 |
| MÎSLIVCENKO A. G. (U.R.S.S.), Problemele filozofice ale omului și metodologia cercetării lor | 1 | 71 |
| MOTROȘILOVA V. NELIA, Valoare și adevăr | 1 | 79 |
| *Comunicări* | | |
| NICOLA IOAN, Este legitimă o antropologie pedagogică? | 5 | 515 |
| *ESTETICĂ* | | |
| BENSE MAX (Stuttgart-R.F.G.), Mică estetică abstractă | 7 | 781 |
| FRANK HELMAR (Berlin), Estetica informațională ca exemplu al cibernetizării problematicii social-filozofice | 7 | 797 |
| HLAVACEK IOSEF (Praga), Interpretarea artei programate | 7 | 827 |
| MAȘEK VICTOR ERNEST, Fundamente psihologice ale esteticii informaționale | 7 | 803 |
| MATEI DUMITRU, Epoca modernă și autonomia esteticului | 2 | 161 |
| MOLES A. ABRAHAM (Franța), Creația artistică și mecanismele spiritului | 2 | 173 |

| | Nr. | Pag. |
|---|---|---|
| NADIM MIHAI, Estetica generativă | 7 | 817 |
| PASCADI ION, Este modelul cibernetic suficient? | 2 | 185 |

*Comunicări*

| | | |
|---|---|---|
| BRUCĂR MIANA, Arta și societatea în estetica lui Charles Lalo | 10 | 1215 |
| LIICEANU GABRIEL, Citind *Nașterea tragediei* | 11 | 1333 |
| NICOLAE A. VANINA, Estetica fenomenologică a lui Roman Ingarden | 10 | 1223 |
| SOMMER RADU, Eroarea în artă | 11 | 1321 |

*MATERIALISM DIALECTIC, GNOSEOLOGIE ȘI PROBLEME FILOZOFICE ALE ȘTIINȚELOR NATURII*

| | | |
|---|---|---|
| GOLU PANTELIMON, Omul și procesele psihice în perspectiva psihologiei sociale | 9 | 1043 |
| POP MIRCEA, SAHLEANU VICTOR, Cu privire la noțiunea de „antagonism" în special în fiziologie | 10 | 1196 |
| TUDOSESCU I., Determinism și previziune | 10 | 1179 |

*Consultații*

| | | |
|---|---|---|
| STROIE ION, TONOIU VASILE, Dialectica | 11 | 1363 |
| SUCIU AL., Cu privire la legătura dintre tipurile și funcțiile negării dialectice | 5 | 571 |

*Comunicări*

| | | |
|---|---|---|
| BOTEZ ANGELA, Conceptul de structură în matematică | 5 | 521 |
| MORARU ION, Gîndirea și afectivitatea | 9 | 1063 |
| STOIANOVICI DRĂGAN, Descripțiile hotărîte și numele proprii la Bertrand Russell | 6 | 641 |

*Discuții*

| | | |
|---|---|---|
| KATZ ANA, Premise epistemologice pentru o ontologie modernă | 11 | 1341 |

*LOGICA ȘI ISTORIA LOGICII*

| | | |
|---|---|---|
| JOJA ATH., Teoria modalității în „De Interpretatione" | 5 | 467 |
| JOJA ATH., Silogistica modală aristotelică (I) | 10 | 1151 |
| JOJA ATH., Silogistica modală aristotelică (II) | 11 | 1297 |
| POPA CORNEL, Cunoaștere ostensivă și cunoaștere discursivă | 10 | 1165 |

| | Nr. | Pag. |
|---|---|---|
| *CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI* | | |
| GHIȚĂ SIMION, Problema omului în concepția lui Titu Maiorescu | 7 | 849 |
| HUREZEANU DAMIAN, Teoria „formelor fără fond" în viața ideologică din România în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea | 6 | 653 |
| ILIESCU ION, Termenul de estetică în cultura românească | 8 | 1013 |
| ISAR N., Note despre concepția iluministă a lui Barbu Paris Mumuleanu | 9 | 1085 |
| ORNEA Z., Sămănătorismul — un curent de idei de structură sociologică romantică (I) | 2 | 221 |
| PODGOREANU TRAIAN, Specialism și umanism în viziunea lui Tudor Vianu | 10 | 1247 |
| PRANGATE CONSTANTIN, Din corespondența lui D. Gusti — Gh. T. Kirileanu | 7 | 863 |
| * * * Scrisoarea lui Dimitrie Cantemir către contele Golovkin (Text inedit) | 1 | 107 |
| VOICULESCU ELENA, Mihai Ralea și problema determinismului social | 9 | 1091 |
| *ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE* | | |
| GULIAN C. I., Hegel și epoca noastră | 8 | 987 |
| IANOȘI ION, Dihotomia frumos-sublim în estetica secolului al 18-lea | 2 | 207 |
| NEAGOE FLORICA, Antecedente ale conceptului hegelian : dialectica lui Fichte | 9 | 1055 |
| PAPADOPOL TANASIS, Un tratat de logică necunoscut al gînditorului bizantin Ignatios Hortasmenos (Text inedit) | 2 | 187 |
| *150 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI FRIEDRICH ENGELS* | | |
| BELLU NICULAE, Valoarea teoretică a conceptului de om în cercetările lui Engels | 12 | |
| BERAR PETRU, Friedrich Engels : Istoria și filozofia în studiul religiei | 12 | |
| CHEȚAN OCTAVIAN, Friedrich Engels și rigorile activității teoretice (Din nou despre *Originea familiei, a proprietății private și a statului*) | 12 | |
| FLONTA MIRCEA, Despre sensul și actualitatea distincției dintre cunoașterea empirică și cunoașterea teoretică în *Dialectica naturii* | 12 | |
| GEORGESCU ȘTEFAN, Elemente de metodologia științei în opera lui Fr. Engels | 12 | |
| NATANSOHN I. și N. SIMION, Actualitatea operei lui Engels *Originea familiei* | 10 | 1205 |
| PAPAGHIUC ȘTEFAN, Modelul de clasificare a științelor în opera lui Engels | 12 | |
| ROMAN VALTER, Progresul științific și tehnic în concepția lui Engels și contemporaneitatea | 12 | |
| WALD HENRI, Engels despre muncă și limbaj | 12 | |
| *PAGINI DIN ISTORIA RELIGIILOR* | | |
| BALA PAUL, Cultul divinităților care mor și înviază. Religiile de mistere (I) | 6 | 661 |

| | Nr. | Pag. |
|---|---|---|
| BALA PAUL, Cultul divinităţilor care mor şi înviază. Religiile de mistere (II) | 7 | 875 |
| BALA PAUL, Cultul divinităţilor care mor şi înviază. Religiile de mistere (III) | 9 | 1103 |


## *ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE*


| | | |
|---|---|---|
| JOJA ATH., Tablete de seară | 8 | 973 |
| SOMMER RADU, Despre corelaţiile politicului cu filozofia şi arta | 6 | 701 |
| TĂNASE AL., Cultură şi umanism (I) | 5 | 525 |
| VLAD CONSTANTIN, Măria-sa Cuvîntul | 1 | 51 |


## *CRONICA IDEILOR*


| | | |
|---|---|---|
| CERNEA MIHAIL, Sociologie şi dezvoltarea rurală, | 11 | 1355 |
| GRÜNBERG LUDWIG, Pierre Francastel şi analiza structurală a limbajului plastic | 5 | 535 |
| MAŞEK VICTOR ERNEST, Teoria jocurilor în perspectivă filozofică | 2 | 235 |
| PÂNZARU PETRU, Asupra conceptelor de socializare şi integrare | 10 | 1231 |
| SPORICI VASILE, Probleme ale dialecticii în biologia actuală | 6 | 691 |
| TĂNASE AL., Cultură şi umanism (II) | 7 | 865 |
| TONOIU VASILE, Strategie structurală şi metodologie deschisă | 6 | 677 |
| VAIDA PETRU, Ce este filozofia? | 8 | 1003 |


## *OPINII DESPRE CĂRŢI*


| | | |
|---|---|---|
| CONSTANTINESCU MIRCEA, Istoria logicii oglindită într-o „Istorie a logicii" | 5 | 559 |
| HĂLĂŞAN GEORGETA, Un studiu despre sistemele cibernetice | 7 | 837 |
| STANCOVICI VIRGIL, „Istoria logicii" — *sine ira et studio* | 5 | 549 |
| STOIANOVICI DRĂGAN, Lektón-ul şi propoziţia în logica stoică | 9 | 1073 |
| ZAMFIR CĂTĂLIN, Reflexii pe marginea unei lucrări. Relaţia dintre cibernetică şi celelalte domenii ale cunoaşterii | 7 | 841 |


## *CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE*


| | | |
|---|---|---|
| BRĂTESCU GHEORGHE, Afirmarea scientismului şi a spiritului filozofic în cultura românească | 10 | 1253 |
| DRĂGHICI I., Evoluţionismul secolului al XX-lea | 9 | 1117 |
| IACOŞ ION, Opera şi personalitatea lui Engels în publicistica română | 12 | |
| PETRE DAN, Sociologia lui Petre Andrei | 2 | 243 |
| PÎRVU ILIE, Principiul cauzalităţii şi filozofia ştiinţei | 8 | 1019 |
| KRASNASESKI VL., Idealul moral al tineretului | 6 | 711 |
| SĂHLEANU VICTOR, O nouă teorie dialectică a fenomenelor | 1 | 111 |
| TĂNASE AL., Istoria, omul, cultura | 12 | |

## *VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ*


| | Nr. | Pag. |
|---|---|---|
| CH. O., Constituirea Academiei de Științe Sociale și Politice a Republicii Socialiste România | 5 | 583 |
| C. P., Informația și personalitatea umană | 5 | 583 |
| GH. E., Consfătuirea finală privind cercetarea difuziunii inovației tehnice în agricultură | 5 | 583 |
| F. E., Sesiunea științifică : Leninismul și victoria socialismului în România | 6 | 717 |
| STOICHIȚĂ R. și colab., Colocviul „Modalitatea judecății la Aristotel" | 1 | 115 |
| TĂNASE AL., Cercetări de sociologia culturii în Slovacia | 2 | 247 |
| VOICULESCU MARIN, Al VI-lea Congres internațional de știință politică | 7 | 895 |
| VOICULESCU MARIN, Al VIII-lea Congres mondial de știință politică | 11 | 1367 |
| VOICULESCU MARIN, Știința conducerii proceselor sociale în centrul atenției specialiștilor | 9 | 1121 |
| Notă | 6 | 717 |
| Notă | 7 | 895 |
| Notă | 8 | 1023 |
| Notă | 9 | 1121 |
| Necrolog | 1 | 119 |
| Index bibliografic | 1 | 123 |


BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de S 10,—FF 49,—DM 40.
Toute commande á l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior —LIBRI" boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES :
  - SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  - SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
  - SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
  - SÉRIE DE SOCIOLOGIE

## LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

### FILOZOFIE

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina şi Octavian Neamţu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 484 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei.

* * * **Contribuţii la sociologia culturii de masă**. Sub redacţia Mihail Cernea, 1970, 332 p., 16 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 29 lei.

* * * **Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GH. BERESCU, **Etica muncii şi modul de viaţă**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul şi idealul moral. Contribuţia la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală şi stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoaşterii**, ediţie îngrijită de Al.Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural şi de ştiinţă a statului**, trad. de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIŢCHI, **Dialectica vitalităţii organismelor** 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROŞ, **Ştiinţă, cercetare, producţie**, 1970, 227 p., 7,26 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacţia Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

### PSIHOLOGIE

* * * **Industrializare şi urbanizare. Schela Boldeşti**. Sub redacţia Tr. Herseni, 1970, 259 p., 18 lei.

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activităţii de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei

### LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIŢIE:

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.

* * * **Probleme de logică**, vol. III.

REV. FILOZ., 17, 12, P. 1375—1552, BUCUREŞTI, 1970

I.P.I. — c. 6145

43 503

Lei 20.—